Um Pedido Especial

IV

Dá muito trabalho comprar, fotografar, editar, passar as fotos num OCR e postá-las aqui – é muito extenuante, e para piorar eu ainda sou pobre e endividado, mas eu não deixo de cumprir meu dever só por isso.

Dito isso, quero pedir tua colaboração para complementar esse projeto indo aonde eu não posso ir. Eu posso comprar livros em sebos, leilões ou até em lojas internacionais, mas eu não tenho como ir até certas bibliotecas, mas tu podes! Será que poderias me ajudar? Há vários livros que ainda precisam ser disponibilizados aos leitores brasileiros, deveriam existir verbas para tal já que não existem mais reedições das obras. Enfim, das muitas que eu poderia pedir, queria pedir 4 obras em especial que muito me interessam.

A 1ª é *Do Destino do Espírito*, a última obra do Gerardo Mello Mourão que falta ser publicada até onde eu sei; foi publicada pela Pongetti em 1941. Se tu fores de Curitiba no Paraná, podes encontrar a obra na Casa da Memória. Veja o seguinte sítio: <https://pergamum.curitiba.pr.gov.br/acervo/73325/exemplares>.

A 2ª obra é *Verdade e Certeza*, uma das únicas obras do Pe. Ladusãns que é impossível de achar. Ela foi publicada pela editora Presença em 1986. Se tu fores de Belo Horizonte Minas Gerais, especialmente aluno da UFMG, podes encontrar a obra na Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, conforme o seguinte sítio: <https://catalogobiblioteca.ufmg.br/acervo/22627/exemplares>. Também a obra pode ser encontrada na Biblioteca Padre Vaz da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, conforme o sítio: <https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/839595/exemplares>. Caso tu sejas de Brasília, especialmente aluno da UCB, podes encontrar a obra na Biblioteca Central, conforme o sítio <https://ucb.pergamum.com.br/acervo/23368/exemplares>.

A 3ª obra é *Criatividade Filosófico-Cristã Hoje*, provavelmente uma obra de divulgação também do Pe. Ladusãns. Ela foi publicada pela editora Presença em 1982. Se tu fores de Belo Horizonte, aluno da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, podes encontrá-la na Biblioteca Padre Vaz. Veja o sítio: < https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/838081/exemplares>.

Por fim a 4ª obra é *Realidade do Homem* de Dan Andersen, a única obra perdida do Mário Ferreira dos Santos. Ela foi publicada pela Sagitário em 1945. Se tu fores do Rio Grande do Sul podes encontrá-la na Biblioteca São Leopoldo, conforme o seguinte sítio: <https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/178316/>.

O trabalho é simples. Ir até a biblioteca. Fotografar as obras com nitidez. Editar as fotos para tirar a parte de fora do livro das fotos. Depois passe tudo num OCR ou junte as fotos num pdf < https://www.ilovepdf.com/pt/jpg_para_pdf > (se não tiveres um OCR profissional o arquivo ficará grande mas não tem problema) e poste aqui no Archive ou em algum site de livros. Sou imensamente grato.

Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

FILOSOFIA E DESENVOLVIMENTO

FILOSOFIA E DESENVOLVIMENTO

ATAS DA III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

REALIZADA NA CIDADE DE SALVADOR, BA,
DE 17 A 23 DE JULHO DE 1976

SOCIEDADE BRASILEIRA DE FILÓSOFOS CATÓLICOS

FILOSOFIA
E
DESENVOLVIMENTO

Vol. 1

1977

Copyright by

Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

Composto e impresso na
COMPANHIA EDITORA AMERICANA
Av. Mem de Sá, 204 - sobrado — ZC-06
20.000 — Rio de Janeiro — RJ

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1

TEMÁRIO 7

I. SESSÃO DE ABERTURA

Homilia do Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela 13

Message au Président de la III[e] Semaine Internationale de Philosophie, le professeur dr. Tarcísio Meirelles Padilha 16

Discurso Proferido pelo prof. Tarcísio Meirelles Padilha na Sessão Solene de Abertura da III Semana Internacional de Filosofia 18

Discurso do governador Roberto Santos 23

Tricentenário da Arquidiocese da Bahia e do Bispado do Rio de Janeiro — Cônego José Geraldo Vidigal de Carvalho 25

II. SESSÕES PLENÁRIAS

1. *Filosofia do Desenvolvimento*

A Crise do Desenvolvimento e o Dilema da Consciência Ocidental — Adolpho Crippa 47

Originalidade do Atual Desenvolvimento Filosófico Brasileiro — Dr. Pe. Stanislavs Ladusãns S. I. ... 62

Filosofia y Desarrollo Integral — Alberto Caturelli 75

Philosophie du Développement et Développement de la Philosophie — Claude Bruaire 84

Algumas Questões Relativas à Filosofia do Desenvolvimento — Prof. Flávio Beno Siebeneichler 92

La Filosofia dello Sviluppo — Benedetto d'Amore 100

Desenvolvimento e Liberdade — Pedro Dalle Nogare 124

Filosofia com Desenvolvimento — João Ferreira .. 137
Para uma Metafísica do Desenvolvimento — Joaquim Cerqueira Gonçalves 148
La Filosofia del Desarrollo — Mons. Dr. Octavio N. Derisi 157
O Desenvolvimento da Filosofia — Manoel Joaquim de Carvalho Júnior 171
Os Avatares da Matéria Trabalhada, na "Crítica da Razão Dialética" de Jean-Paul Sartre — Paul Simon 195

2. *Desenvolvimento da Filosofia*

Pour une Politique du Développement — Georges Gusdorf 205
Factores Determinantes en el Desarrollo de la Historia de la Filosofia — Enrique Rivera de Ventosa 227
"Algumas Considerações Filosóficas sobre o Conceito de Desenvolvimento" — Evandro Agazzi 238
Prolegômenos para uma Ontologia do Desenvolvimento — M. Giovanni Bozic-Kette 241
Le Développement de la Philosophie — Thomas de Koninck 251
Le Développement Intersubjectif de la Personne — Maurice Nedoncelle 259
Desenvolvimento Religioso e Filosofia — Corrado Fratini 263
Reflexões sobre o Desenvolvimento — Remy de Souza 275
Análise da Noção de Desenvolvimento — Eduardo Abranches de Soveral 284
O Desenvolvimento como Questão Filosófica — Celestino Pires 292
Progrès et Liberté — Bernard Delfgaauw 303
Filosofia e Evolução Religiosa no Brasil — Pe. Hubert Lepargneur 309

3. *Desenvolvimento do Ensino da Filosofia*

Philosophie et Développement: Notre Connaissance du Monde Physique — Thomas de Koninck 323
Dominant Trends in Modern and Contemporary Hindu Thought — I. Puthiadam 328

L'Idée de Développement — L. Moutsopoulos 347

4. *Filosofia da Integração Latino-Americana e Interamericana*

Inter-Americana Philosophy and Development — George F. McLean, O. M. I. 357

5. *Filosofia da Paz Mundial*

A Idéia de Paz na Filosofia de Martin Buber — Marcelo Dascal 369
La Philosophie Comme Instrument de la Paix Mondiale — André Mercier 387
Provisional Draft on the Possibility of a UNESCO Major Project on: Alternatives to 'Modern' Culture — R. Panikkar 395
A Paz e o Percepcionismo do Conhecimento Humano — Prof. Agostinho José Ferreira 399
Lo Sviluppo e il Problema della Pace — Sergio Cotta 418
Conclusões das Sessões Plenárias 425

III. SESSÕES ESPECIAIS

1. *Filosofia das Ciências*

Explicação e Compreensão nas Ciências e na Filosofia — Celestino Pires 433
Ciencias, Filosofía y Porvenir del Hombre — Wolfgang Strobl 439
A Revolução da Filosofia da Ciência — Pericles Trevisan 447
Por uma "Significação" do Projeto Científico — Hilton Japiassu 456
Conceitos Fundamentais — Rigorosamente Científico-Racionais — de uma Nova Filosofia da Natureza em Busca de Deus — Jorge Chapó de Lébeny 467
Sobre um Texto de Galileu — Geraldo Pinheiro Machado 479
A Filosofia Perante as Ciências — Pe. Ernesto Rüppel S. J. 489
Os Postulados Científicos e as Ciências Sociais — Silvio de Macedo 494

O Problema do Conhecimento: sua Posição Exata — Iulo Brandão 498
Que é Filosofia? — E. N. da Silva 505
História do Meu Conhecimento — Jorge Chapó de Lébeny 510
Disciplina — Carlos Eduardo Guimarães 533
Filosofia da Ciência — O Poder Mágico da Ciência Renascentista — Milton Vargas 542

2. *Filosofia da Linguagem e da Comunicação*

Peter Wust e a Importância da Linguagem para a Filosofia — Vinzenz Strasser 553
Os Critérios Fenomenológico e Lingüístico-Transformacional na Fundamentação da Filosofia da Linguagem — Sílvio de Macedo 556
Lenguaje, Comunicación y Mundo — Judith G. García Caffarena 559
A Comunicação Humana — Alino Lorenzon 564
Lenguaje y Comunicación — Judith García Caffarena 574
O Terror da Secularização — A Metáfora Vazia — Ernesto Grassi 581
Uma Investigação sobre o Significado — Maria da Conceição Cotrim Guimarães 590
A Influência de Brunschvicg em Bachelard — Constança Marcondes Cesar 603

3. *Filosofia do Direito*

En Torno al Derecho Comunitario — Lino Rodríguez-Arias Bustamante 633
Autoridad y Libertad en la Sociedad Actual — Celina Ana Lertora Mendoza 644
Il Diritto come Valore — Sergio Cotta 656
Derecho y Cambio Social — Domingo A. Labarca Prieto 660
A Distinção Proposições Jurídicas/Normas de Direito na Nova Teoria Pura — Marília Muricy Machado Pinto 669
Para uma Ontologia do Delito — Élsior Moreira Alves 688

INTRODUÇÃO

COMISSÃO DE HONRA DA III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

PRESIDÊNCIA:

Ministro Ney Braga — Governador Roberto Figueira Santos

D. Avelar Brandão Vilela, Cardeal Primaz do Brasil e Arcebispo de Salvador

Prof. Carlos Santana — Secretário de Educação e Cultura

Dr. Jorge Hage Sobrinho — Prefeito Municipal de Salvador

Prof. Augusto Mascarenhas — Reitor da Universidade Federal da Bahia

Monsenhor Eugenio Veiga — Reitor da Universidade Católica de Salvador

Prof. Alwin Diemer — Vice-Presidente Honorário da Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie e Representante do Governo da República Federal da Alemanha

Prof. Claude Bruaire — Representante do Governo da França

Prof. Miguel Reale — Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia

* * *

A III Semana Internacional de Filosofia promovida pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos e realizada em Salvador, BA, nas dependências da Universidade Federal da Bahia, de 17 a 23 de julho de 1976, sob a Presidência do Professor Doutor Tarcísio Meirelles Padilha, teve como tema geral "FILOSOFIA E DESENVOLVIMENTO".

Colaboraram e participaram da III Semana o Senador Ney Braga, Ministro de Educação e Cultura, o Governador do Estado da Bahia, Dr. Roberto Santos, o Cardeal Arcebispo Primaz do Brasil D. Avelar Brandão Vilela, a Universidade Federal da Bahia, a Universidade Católica de Salvador e a Universidade Gama Filho.

O Congresso contou com a participação de diversas outras autoridades.

O diretor de Filosofia da UNESCO enviou mensagem especial. S. Santidade, o Papa Paulo VI enviou também importante mensagem, que foi lida na Catedral de Salvador, pelo Cardeal Arcebispo D. Avelar Brandão Vilela, durante a missa solene de abertura do Encontro dos Filósofos, na manhã do dia 17 de julho.

Os países estrangeiros que se fizeram representar foram os seguintes: Alemanha Ocidental, Holanda, Bélgica, Inglaterra, França, Espanha, Suíça, Portugal, Itália, Grécia, Estados Unidos, Canadá, Venezuela, Argentina, Áustria, salientando-se a presença de professores estrangeiros de maior nomeada: Alwin Diemer — Presidente do Comitê Organizador do XVI Congresso Internacional de Filosofia, patrocinado pela FISP (Federation Internationale des Sociétés de Philosophie), a realizar-se em fins de agosto de 1978, em Dusseldorf; Vice-Presidente Honorário da FISP e Diretor do Instituto de Filosofia da Universidade de Dusseldorf; Representante do Governo Alemão; Claude Bruaire — Professor da Universidade de Tours e Representante do Governo da França; Monsenhor Octavio Nicolas Derisi — Reitor da Universidade Católica de Buenos Aires, Presidente da Associação das Universidades Católicas Latino-Americanas e Representante do Governo da Argentina; Evanghelos Moutsopoulos — Reitor da Universidade de Atenas e Presidente da Sociedade Helênica de Estudos Filosóficos; Christien Wenin — Secretário Geral do Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Louvain; H. D. Lewis — Universidade de Londres e Presidente da Sociedade Metafísica Internacional; André Mercier — da Universidade de Berna, Secretário Geral da FISP e Membro do Institut International de Philosophie; Evandro Agazzi — Sociedade Italiana de Filosofia, Universidade de Gênova e Tesoureiro da FISP; Leo Gabriel — Presidente Honorário da FISP e Universidade de Viena; Lino Arias Rodrigues Bustamante — Universidade de Mérida; Alberto Caturelli — Universidade de Córdoba e Vice-Presidente da Associação Latino-Americana de Filósofos Católicos; Georges Gusdorf — Universidade de Strasbourg; Théodore Quoniam — Presidente das Artes em Dijon; Pierre Colin — Decano de Filosofia do Institut Catholique de Paris; George McLean — Secretário Geral da Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie e Presidente da Associação Norte-Americana de Filósofos Católicos, Universidade

Católica da América; Joaquim Cerqueira Gonçalves — Universidade de Lisboa; Eduardo Abranches de Soveral — Universidade de Lisboa; Celestino Pires — Faculdade de Filosofia de Braga; Sergio Cotta — Diretor do Instituto de Filosofia do Direito da Universidade de Roma; Benedetto d'Amore — Professor do Angelicum de Roma; Bernard Delfgaauw — Universidade de Groningen; Enrique Rivera de Ventosa — Universidade Pontifícia de Salamanca; Wolfgang Strobl — Universidade de Navarra; Alfonso Lopez Quintás — Universidade de Madri; Judith Garcia Caffarena — Universidade de Rosário; Lorenza Dadomo — Universidade de Santa Rosa; Marcelo Dascal — Universidade de Tel-Aviv; Ricardo Velez Rodrigues — Universidade de Bogotá. Centenas de professores brasileiros e estrangeiros, inscreveram-se e participaram dos trabalhos, acompanhando-os com interesse permanente cerca de 400 universitários de todos os Estados.

TEMÁRIO

I) SESSÃO DE ABERTURA

II) SESSÕES PLENARIAS

1. Filosofia do Desenvolvimento
2. Desenvolvimento da Filosofia
3. Desenvolvimento do Ensino da Filosofia
4. Filosofia da Integração Latino-Americana e Interamericana
5. Filosofia da Paz Mundial

III) SESSÕES ESPECIAIS

1. Filosofia das Ciências
2. Filosofia da Linguagem e da Comunicação
3. Filosofia do Direito
4. Metafísica e Filosofia da Religião
5. Ética e Filosofia dos Valores
6. Filosofia Social e Filosofia da História
7. Filosofia e Desenvolvimento Econômico
8. Estética e Filosofia da Educação

IV) SESSÃO DE ENCERRAMENTO

I

SESSÃO DE ABERTURA

HOMILIA DO CARDEAL DOM AVELAR B. VILELA

Homilia proferida por Sua Eminência o Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela na missa de abertura da III Semana Internacional de Filosofia, na Catedral Basílica de São Salvador da Bahia, aos 17 de julho de 1976.

A Cidade do Salvador, neste Ano Tricentenário de sua Arquidiocese, enquanto recorda os capítulos mais significativos de sua história, assiste à realização de inúmeros Congressos, Simpósios e Semanas de estudos.

Por uma feliz coincidência, é como se tivesse sido proclamada sede augusta da cultura nacional.

E como se tudo isso não bastasse, eis que vem a seu encontro a III Semana Internacional de Filosofia, a reunir, aqui, figuras exponenciais do pensamento filosófico do mundo inteiro, numa afirmação de que não morreu nem poderia morrer a preocupação da verdadeira sabedoria.

Nós saudamos com entusiasmo a todos aqueles que vieram à Bahia e ao Brasil para o estudo em profundidade sobre matéria tão oportuna e tão complexa, qual seja o tema — *Filosofia e Desenvolvimento.*

Se a filosofia é, em última análise, a ciência do ser, a visão e a interpretação de Deus, do homem e do mundo, à luz da razão, filtrada pelos escaninhos da sabedoria, é certo que uma de suas fundamentais preocupações é a de descobrir os mistérios da vida e os segredos da felicidade temporal dos povos.

Filosofia e desenvolvimento, pois, se reclamam e se aliam, numa perfeita simbiose, a primeira iluminando os caminhos do homem e o segundo oferecendo elementos para análises da realidade, concepções inspiradoras de seu comportamento pessoal e coletivo

— Será que a filosofia não pertence exclusivamente à categoria *metafísica* e, por conseguinte, deve permanecer *além, muito além* dos problemas concretos da vida?

— Será que o desenvolvimento não se dirige unicamente às *ciências econômicas, políticas* e *sociais?*

— O filósofo não é o homem do pensamento puro? O economista não é o técnico da produção e da produtividade?

— Meus senhores, poucas vezes vi um tema casar-se tão bem como este: *Filosofia e desenvolvimento,* sobretudo para filósofos cristãos.

— O conceito mais abrangente de desenvolvimento é aquele que define o homem e seus valores, seus anseios e necessidades básicas.

Assim sendo, desenvolvimento exige o econômico e o social, o cultural e o ético, o político e o religioso.

É, como diz o Santo Padre Paulo VI: *"possuir mais para ser mais"*. "A busca exclusiva do *ter* forma um obstáculo ao crescimento do *ser*".

O equilíbrio do desenvolvimento, dentro desta concepção, é a suprema sabedoria. Logo, a conquista real de uma idéia clara sobre o crescimento humano significa uma *atitude filosófica* de primeira grandeza.

E aí está a chave do problema: é preciso *ter para ser.* Deste modo se evita o estado de carências e de penúria, capaz de desfigurar e *desnaturar* a pessoa humana. Mas, de outro lado, a busca do *ter,* só por si, não faz crescer o homem todo. Pode até desviá-lo do caminho certo, quando se torna finalidade e não um meio adequado para a sua plena realização.

Foi por isso que a mesma *Populorum Progressio* de Paulo VI, donde saíram as citações supramencionadas, reproduz a assertiva, hoje clássica, de que o *"desenvolvimento é o novo nome da paz"*.

Com tais dimensões, filosóficas e teológicas, o desenvolvimento, de fato, é gerador da paz social, desde quando a filosofia e a teologia, sempre tão fraternais, integrem no seu conceito a energia serena da *justiça* e o vigor espiritual do *amor.*

E se pedirmos a receita integral de João XXIII, associaremos à justiça e ao amor a inteireza da *verdade* e a disciplina moral da liberdade.

Senhores Semanistas, não sou filósofo nem muito menos economista ou sociólogo. Sou apenas um Pastor que está longe de poder dizer: "dou a minha vida pelas minhas ovelhas". Sou apenas um Pastor que sente o mistério da vida e tenta mergulhar na alma do mundo, do homem e de Deus, na medida de sua pobreza

pessoal, mas amparado pela riqueza infinita do Ser por excelência e por essência, que é DEUS. Deus que agora, de modo especial, pelo seu Filho Jesus Cristo, no Espírito Consolador, se inclina sobre nós, nos manifesta a sua caridade, nos concede o seu perdão, nos pede o nosso compromisso, a nossa Aliança, nos promete a sua ajuda e nos ensina que o desenvolvimento é feito para o homem, para todos os homens, e que a Filosofia vem do homem, nascida de uma luz profunda que Ele acendeu em nossas vidas. Que esta Divina Eucaristia que celebramos, Memorial da Paixão, Morte e Ressurreição do Cristo — Luz dos Povos; que esta Eucaristia, Ceia do alimento perene e Sacrifício de Amor, seja o sinal visível da presença do Senhor em vossos trabalhos, força espiritual invencível para a vitória do legítimo pensamento filosófico, inspirador de autêntico humanismo cristão, na Bahia, no Brasil e no mundo.

MESSAGE AU PRÉSIDENT DE LA IIIe SEMAINE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, LE PROFESSEUR DR. TARCÍSIO M. PADILHA

RENÉ HABACHI
Directeur Division de la Philosophie

A l'occasion de cette Semaine internationale de philosophie, l'Unesco, par le moyen de sa Division de Philosophie, adresse ses voeux aux Institutions qui patronnent cette IIIe rencontre internationale, aux philosophes distingués qui s'y sont rassemblés, et à l'ensemble des organisateurs, afin que les travaux qui s'inaugurent aujourd'hui connaissent le plus grand et le plus profond succès.

A toutes les crises contemporaines de la culture, que se manifestent différemment selon les pays, il y a un élément commun, celui-là même qui est au centre de vos travaux: la relation entre le développement et la philosophie.

Un véritable désarroi a saisi la hiérarchie des ordres de la connaissance et de l'action: les sciences de la nature, les sciences humaines, la philosophie et leurs aplications à la vie. Une incertitude s'est emparée de la nature de l'homme sous le regard des disciplines qui en analysent les divers aspects. Une ambigüité a frappé de doute les valeurs qui en constituent les pôles d'attraction. Et cela, à un moment où le développement de l'homme individuel et social à la mesure de la planète appelle, précisément, des lignes de force assez claires pour être capables d'orienter les rapports de la raison et de la nature, de l'individu avec les collectivités, des collectivités entre elles, au sein d'un nouvel ordre mondial.

Et l'on ne peut que se féliciter, alors, que la Société brésilienne des philosophes catholiques, aidée de l'Union mondial des

sociétés catholiques et de l'Association latino-américaine de philosophie, souhaite donner à la philosophie la place centrale que, par sa nature, elle mérite et qu'elle n'aurait jamais dû perdre devant la montée des sciences et de la technologie, et devant l'éclatement désordonné des sciences sociales et humaines.

On est en droit de se demander si la science et la technologie — dont on ne peut évidemment se passer — et si les sciences sociales et humaines — nécessaires à la complexité croissante des rapports humains — n'ont pas atteint ce point dramatique où leur force et leur enchevêtrement sont devenus une menace pour l'homme, précisément parce que la philosophie n'a pas été présente à leur développement. Elle-même, d'ailleurs, ne s'étant pas développée à leur vitesse de façon à maîtriser leur croissance et à subordonner celle-ci au devenir de l'homme.

On comprend alors l'importance que vous avez voulu donner aux deux thèmes qui ouvrent vos séances plénières: philosophie du développement, et développment de la philosophie. Ces deux thèmes se répondent l'un à l'autre, chacun détenant le secret de l'autre, et ayant des richesses indispensables à lui communiquer.

Et sans doute l'approfondissement courageux de ces deux thèmes ouvrirat-il le chemin aux éminents spécialistes rassemblés à Salvador de Bahia pour voir plus lucidement dans les autres thèmes prévus pour les séances plénières et les séances spéciales.

Un de vos philosophes de renon, qui est en même temps un profond pédagogue, a dit que le XXe siècle était à la recherche d'un nouvel humanisme, un humanisme à la mesure de ses besoins sur le plan du visible et sur le plan de l'invisible. Si cette IIIe Semaine internationale aidait à ré-activer la fonction essentielle de la philosophie dans ce nouvel humanisme, les organisateurs et les participants de cette Semaine aurent sûrement droit à la reconnaissance de la communauté internationale et de tous ceux qui savent combien il est redoutable de sous-estimer la place de l'homme, de la raison, de la justice et de la liberté dans l'oeuvre de la civilisation.

Soyez-en d'avance remercié, Monsieur le Président.

Na Sessão Solene de Abertura realizada às 17 horas do dia 17 no Teatro Castro Alves a Mesa teve a seguinte composição:

Governador Roberto Figueira Santos.
D. Avelar Brandão Vilela.
Prof. Tarcísio Meirelles Padilha.
Prof. Alwin Diemer.
Prof. Claude Bruaire.
Reitor Augusto Mascarenhas.
Cônego José Geraldo Vidigal de Carvalho.

DISCURSO PROFERIDO PELO PROF. TARCÍSIO MEIRELLES PADILHA NA SESSÃO SOLENE DE ABERTURA DA III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Exmo. Sr. Governador do Estado da Bahia, Prof. Roberto Figueira Santos

Eminentíssimo Sr. Cardeal-Arcebispo Primaz do Brasil, D. Avelar Brandão Vilela

Sr. Prof. Alwin Diemer, representante do Governo da República Federal da Alemanha

Sr. Prof. Claude Bruaire, representante do Governo da França

Magnífico Reitor da Universidade Federal da Bahia, Prof. Augusto da Silveira Mascarenhas, representante de S. Exa.

O Ministro da Educação e Cultura, Senador Ney Braga

Sr. Prof. Leo Gabriel, Presidente Honorário da Federação Internacional das Sociedades de Filosofia

Magnífico Reitor da Universidade Católica de Salvador, Monsenhor Eugênio de Andrade Veiga

Sr. Prof. André Mercier, Secretário Geral da Federação Internacional de Filosofia

Cônego José Geraldo Vidigal de Carvalho

Minhas Senhoras,

Meus Senhores,

Esta é a terceira vez que a Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos promove um encontro internacional de cultores da Filosofia para refletir sobre os grandes desafios da sociedade contemporânea. Para alguns, à distância, a impressão recolhida indica um descrédito em tais diálogos. Cuidam que os filósofos constituem raça quase extinta a teimar em atribuir relevo a temas sediços. Para outros a missão de pensar está indissoluvelmente ligada à ação, de sorte que a especulação parece não se alimentar da realidade, nem a ela trazer qualquer benefício.

Crê-se freqüentemente que o progresso contém em seu bojo a autojustificação, tornando dispensável o labor do filósofo. A verdade é que as grandes conquistas científicas e tecnológicas que hoje, entre deslumbrados e atemorizados, contemplamos, fez surgirem questões de fundo, que de muito ultrapassam os níveis epidérmicos dos debates adstritos aos efeitos do impacto produzido pelo progresso. Crescem dia a dia as preocupações atinentes à preservação do meio ambiente, à autonomia da pessoa humana, à edificação de uma sociedade em que subsistam a criatividade e a reflexão crítica um tanto ameaçadas pelo crescente aumento da esfera de atuação do Estado. A organização social vem consumindo parcela substancial da ação individual, gerando um clima de frustrações que alimenta a violência e, via de conseqüência, enseja o fortalecimento do Estado, de que decorre, num círculo vicioso, a restrição gradativa dos direitos humanos.

A súbita redução do espaço humano, em face da vigência de meios de comunicação social altamente desenvolvidos, que vem encurtando distâncias e gerando o impacto do simultâneo conhecimento dos fatos em todos os continentes, se associa à explosão demográfica na montagem de uma sociedade sem faces.

As ameaças à espécie humana como um todo representada pelo aumento do poderio nuclear das superpotências empenhadas numa luta pela supremacia bélica enevoam ainda mais o horizonte em que se adensam nuvens apocalíticas. Os pregoeiros da ordem acentuam sua doutrinação e os arautos da anarquia encontram farto alimento para as suas diatribes.

Os extremos se tocam e se associam cegamente na tarefa a que pacientemente se entregam de demolir as bases da sociedade. O paradoxo representado pela estranha associação constitui seguramente um dado apenas surpreendente para quantos ainda não se aperceberam que as liberdades atraem inimigos fantasiados de defensores da autoridade e de iconoclastas da ordem social.

Para tentar restituir ao homem contemporâneo a consciência esmaecida de sua dignidade é que o filósofo comparece, sem outra arma senão a persuasão, sem outro título senão o amor à verdade.

Na hierarquia social estruturada à luz de critérios meramente pragmáticos, não há guarida para os que teimam em valorizar o homem e em nele vislumbrar a centelha de luz eterna que o ilumina e inspira.

Dai à ideologia do desenvolvimento foi um passo. A grande aldeia fervilha de arautos do desenvolvimento. Os acenos do progresso irradiam ilimitada confiança na produção do homem. Nada mais parece impossível para a poderosa ciência do século. Há no horizonte alguns sinais da consciência humana a assinalar a inadiável tarefa de pensar criticamente a respeito das benesses do desenvolvimento e de sua significação para a vida humana. Nenhuma dúvida pode subsistir quanto à validade do progresso. Nenhuma restrição é cabível à vigência do desenvolvimento. Toda a indagação é, entretanto, necessária, no relativo aos fins do mesmo. Vale dizer, há toda uma coorte de perguntas quanto à compreensão do processo em que estamos inseridos e que nos é creditado a todo o instante. Cabe questionar o sentido humanamente alienante de certo desenvolvimento, de sorte a restituí-lo à trilha do legítimo pulsar da humanidade em busca de sua realização. Desenvolvimentos há que obliteram os fins e se comprazem em expressar apenas a pujança da criação do homem, sem cuidar da realidade humana. Por esta razão aqui nos reunimos — representantes de duas dezenas de nações — para avaliar adequadamente a missão do filósofo num mundo sulcado por tensões e que se indaga sobre o sentido do desenvolvimento.

Duas correntes radicalizam posições nesta momentosa questão. Uns cuidam que o plano deve primar sobre o homem. Outros propendem para a assertiva de que urge libertar o homem de todo e qualquer constrangimento, refugiando-se na mera subjetividade. Com Carl Friedrich von Weizsäcker, cremos que devem ser balanceados o homem e o plano. Impende, assim, sustentar um humanismo do desenvolvimento, porquanto o maior perigo que ameaça a humanidade, no dizer de René Maheu, reside, menos na miséria de certos países, do que na desigualdade entre países. Como o desenvolvimento traduz a ativa participação do homem na história, cumpre-nos averiguar até que ponto este participar resulta do desdobramento do processo histórico que situa o cristianismo nas origens do próprio desenvolvimento. O homem, entendido como "homo viator", caminha na senda divino-humana. Este "itinerarium" pressupõe a encarnação pelo homem

de valores permanentes que de muito transcendem as equações dos planejamentos.

O desenvolvimento como conceito de totalidade se explica unicamente na perspectiva do cristianismo. Desligado de suas origens, o desenvolvimento se adstringe a um mero estágio do processo de afirmação do homem desconectado de seu fim último.

É esta a razão pela qual havemos de sacralizar uma vez mais o desenvolvimento, como condição inelutável de sua vigência e da superação de seus obstáculos.

Antes de concluir, queremos consignar nosso especial agradecimento a S. Exa., o Sr. Governador Roberto Santos, presidente de honra desta sessão, pelo permanente apoio dado à Comissão Organizadora da III Semana Internacional de Filosofia. No fragor das refregas administrativas, sempre encontrei em S. Exa. o intelectual sensível à iniciativa da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos de aqui realizar o seu terceiro Encontro Internacional. Feliz é um Estado que tem a governá-lo um humanista do porte do Governador Roberto Santos. Professor emérito, Conselheiro Federal de rara competência e invulgar espírito público, o ilustre Governador da Bahia constitui exemplo de educador e de administrador que honra as tradições desta Unidade da Federação, onde a semente da nacionalidade brasileira desabrochou nas primicias de nossa história. A S. Exa. a expressão calorosa dos nossos agradecimentos e a gratidão da cultura filosófica que aqui encontrou a acolhida do Governante e do povo hospitaleiro e cordial da primeira terra brasileira.

Não podemos deixar de agradecer aos Magníficos Reitores da Universidade Federal da Bahia e da Universidade Católica de Salvador as ilustres presenças e o decidido apoio que emprestaram à III Semana Internacional de Filosofia.

Aos ilustres visitantes das nações irmãs que se fizeram representar, a nossa recepção amiga e carinhosa. À República Federal da Alemanha e à França um agradecimento especial nas pessoas dos eminentes professores Dr. Alwin Diemer e Dr. Claude Bruaire que hoje estão representando oficialmente os Governos dos dois países amigos.

A Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos rende neste ensejo uma especial homenagem ao eminente filósofo Prof. Miguel Reale, que não mediu esforços para estar presente a esta solenidade. Não seria desarrazoado sustentar-se que a presença do consagrado Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia no cenário cultural do País constitui marco a ser com justiça assinalado.

Outra menção de destaque cabe ao ilustre Padre Stanislavs Ladusãns, preclaro Presidente da Associação Latino-americana de Filósofos Católicos e Presidente de Honra de nossa Sociedade. Sua conhecida tenacidade na promoção da Filosofia no País merece particular registro.

A todos quantos acorreram a Salvador para abrilhantar este Encontro a palavra de boas vindas dos patrocinadores do Congresso.

Resta-nos apenas almejar para o Encontro as bençãos de Deus que, no primeiro momento desta III Semana Internacional de Filosofia, foram invocados na memorável fala de hoje pela manhã na Catedral pelo Eminentíssimo Sr. Cardeal Primaz do Brasil, D. Avelar Brandão Vilela.

DISCURSO DO GOV. ROBERTO SANTOS

Entre filósofos não deveria eu estar senão a ouvir, e ouvir atentamente.

É necessário, porém, dizer, quando, nesta sessão, tem início solene a 3ª Semana Internacional de Filosofia, da grande satisfação e honra que sinto em participar de um acontecimento como este que, a todos nobilitando, orgulha o nosso Estado e dignifica os nossos foros de civilização.

É realmente significativo e gratificante ver, aqui, entre nós, no ano do Tricentenário de Fundação da Arquidiocese do Salvador, e entre os atos de sua celebração, tantas e tão eminentes personalidades que durante alguns dias estarão debatendo temas e questões da mais alta relevância para a felicidade da vida humana.

Bem haja a Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos pela iniciativa que quero louvar na pessoa do seu digníssimo, preclaro e douto Presidente, o Professor Tarcísio Meirelles Padilha, a quem me prendem laços da mais pura admiração e profunda amizade.

Sou testemunha do seu incessante cuidado e trabalho em articular e preparar este conclave, cuja organização se prenuncia, senão perfeita — que a perfeição não é própria do homem — ao menos modelar. De sua dedicação contínua recolhem, por certo, os pensadores aqui reunidos o proveito, de sentido prático mas bastante útil, de poderem trabalhar numa semana de estudos devidamente estruturada, tal a qualidade como está organizado este conclave.

Espírito de eleição e de saber, o Professor Tarcísio Meirelles Padilha credenciou-se para a indisputável liderança que exerce entre os filósofos brasileiros não só pela larga experiência de seus aplicados estudos, mas também pela sua devoção ao magistério na Universidade Gama Filho e na Escola Superior de Guer-

ra, como ainda pela contribuição que ao ensino nacional empresta na condição de ilustrado membro do Conselho Federal de Educação, onde colhi a honra de lhe ser par e colega, e, de um modo mais amplo, pelos serviços que presta à cultura brasileira, como um dos seus mais destacados publicistas.

Aos trabalhos deste Congresso auguro os maiores êxitos que, sem dúvida, haverão de ser alcançados plenamente, malgrado a dificílima missão que ao filósofo incumbe, qual a de responder às questões — universal e eternamente — postas à Filosofia, todas assentadas numa trilogia eterna: DEUS, o MUNDO e o HOMEM.

Entre filósofos não deveria eu estar senão a ouvir, e ouvir atentamente.

E o que ora faço, encerrando estas palavras com que a todos, em nome da Bahia e do Governo do Estado, saúdo e recebo.

TRICENTENÁRIO DA ARQUIDIOCESE DA BAHIA E DO BISPADO DO RIO DE JANEIRO

CÔNEGO JOSÉ GERALDO VIDIGAL DE CARVALHO

Neste instante no qual uma dupla comemoração tricentenária é solenemente inserida num contexto de uma Semana Intenacional de Filosofia, a perspectiva orientadora outra não poderia ser senão uma reinterpretação filosófica desta história cívico-religiosa.

Qualquer aspecto da História da Igreja só tem sentido, enquanto encarnado na vida do ser humano. Ou é história existencial ou se reduz a efêmeros louvores a uma Instituição desvinculada da realidade.

Os triunfos fictícios de pomposas datas são artificiais, pois o que vale é a projeção constatada de um sentido humano ou uma inteligibilidade vivencial captada na experiência temporal do ser.

Trata-se, com efeito, de se analisar fatos encadeados para um fim, no caso, uma *atuação libertadora* operada pela Instituição, que enriquece os seres, voltada para eles e não para si. Focalizar a Instituição em si com o esplendor aparente de eventos, traz em si uma limitação da dimensão histórica e em seu bojo está uma visão profundamente positivista.

Qualquer acontecimento (ou ação), se não atinge o ser-no-mundo e não se projeta para libertar o homem na compreensão bíblica do cosmos, é vazio. Esta lacuna tem sido diagnosticada em obras consagradas, cujo pensamento está enclausurado na descrição.

A interpretação do homem e do todo social que resultam da atividade da Instituição rasga novos horizontes e apenas ela

permite uma verdadeira análise do passado e pode permitir uma caminhada para o futuro, ou se correria o risco de haver uma sociedade decorativamente cristã meramente exaltada.

Trata-se de decifrar na trama dos fatos a realização coerente de uma missão divina, operada pela Igreja que possibilita o ser do homem tornar-se o reflexo vivo da presença e da ação de Deus.

São estruturas básicas da existência humana que interessam, "situações" beneficiadas pela presença da Instituição que liberta e não dela distanciadas, como uma visão triunfalista projetaria.

Na observação exterior do homem, de sua conduta, de seus comportamentos visíveis, por todos observáveis, se perde a História, cuja ótica é a aparência também visível, da Igreja. É a consideração de formas que incluem significações e valores, conteúdos interiorizáveis e opções que faz a História ser mestra e norteadora.

Bíblica a presença da Igreja no Brasil se suscitou valores humanos, se contribuiu para que as dimensões do ser se abrissem ao apelo libertador de Deus, pois a essência do cristianismo é a existência e ação de Cristo em ordem à superação de tudo que entrava o pleno desabrochar das potencialidades latentes no íntimo de um ser racional. É a "liberdade da glória dos filhos de Deus" de que fala São Paulo [1].

A História da Igreja deve então ser vista como a atuação de um organismo social, cujo crescimento histórico não se dá através dos progressos da Instituição, dos jubileus, das datas comemorativas, mas sim no que tudo isto poderia significar como concretização da integração de todos os valores humanos inseridos na destinação transcendente do homem.

A História é processo de personalização, de universalização, de deificação e não endeusamento da estrutura ou dos donos das estruturas, ou, numa ética carlyliana, a exaltação de heróis.

Rever a história partindo do homem, dos homens, povo de Deus, que a Igreja salva, é a meta que evita distorções.

Pois bem, dentro desta tentativa é que se quer observar a humanitária e evangélica atuação de três séculos de duas Igrejas locais que ostentam dimensões nacionais, pois grande parte da História do Brasil se confunde com a história mesma destas Igrejas.

Aliás Fernando de Azevedo expressou bem a realidade nacional: "pode parecer estranho à primeira vista que ao abordarmos a análise da cultura, no seu sentido mais restrito e nos seus aspectos fundamentais, comecemos pelo estudo das crenças

e das instituições religiosas. Certamente, tomando o termo "cultura" no seu mais amplo significado, corrente nos domínios da antropologia cultural, as crenças e instituições religiosas fazem parte integrante da cultura espiritual de um povo. Sob este aspecto, seriam apenas uma das condições e fatores da cultura, na acepção mais limitada de desenvolvimento intelectual, literário, artístico ou científico. Mas são tão íntimas e constantes as relações entre o desenvolvimento da religião no Brasil e o da vida intelectual nos três primeiros séculos que não se podem, durante este largo período, separar um do outro; nessa fase de nossa formação social, foi efetivamente de intenção, forma e fundamentos religiosos quase toda a cultura que se desenvolveu nessa parte do continente. A religião teve, no período colonial, uma influência, sem dúvida preponderante e quase exclusiva, na organização do sistema de cultura que, tanto no seu conteúdo como nas suas formas e instituições, acusa fortemente essas relações de estreita dependência entre a cultura e a religião" [2].

De fato, o cristianismo sempre tem tido uma função social e, em centros tão católicos como a Bahia e o Rio de Janeiro, o sagrado e o profano andaram juntos.

Uma análise mais profunda dos fatos vai revelar então que a presença da Igreja foi libertadora e redentora.

Esta constatação é tanto mais necessária quando hoje as ciências sociais a serviço dos teólogos investigam o real posicionamento Igreja-povo, colocando o problema nos dois extremos discutíveis: a Igreja que deve se aproximar do povo ou este que deve ir até a Instituição, submetendo-se inteiramente a ela.

Nos eventos históricos aqui focalizados e na angústia do tempo para tema que rompe a moldura de qualquer quadro no qual se tentasse sintetizá-lo, ver-se-á que o catolicismo, "princípio de vida" do Brasil, de sua história e de sua cultura, esteve sempre voltado para o povo, revelando-se verdadeiro humanismo em função do homem, de suas capacidades e necessidades.

Quando o Padre Júlio Maria na sua *"Memória Histórica"*, em palavras candentes, concitava o clero brasileiro a uma nova tomada de posição, afirmando: "o clero do Brasil não pode, nem deve presentemente encastelar-se nos santuários contemplando de longe o povo e pensando que fará obra de Deus só com as nossas devoções, as nossas festas e os nossos panegíricos" [3] e que a questão social era o problema por excelência, é bem se ater àquele *"presentemente"*, pois nas décadas seguintes quando exatamente se via um movimento contrário, às vezes exagerado por parte de muitos, numa inversão total de valores, a ponto de se afirmar que era preciso primeiro humanizar para depois evan-

gelizar, como se a evangelização não possuísse em si a força máxima de humanização, pode-se hoje concluir que a Igreja que até então, no dizer de Júlio Maria, cumprira sua missão, viveu também os novos tempos.

Se antes de constatarmos a primeira premissa, passarmos logo à segunda, contemplamos reverentes os dois atuais senhores Cardeais da Bahia e do Rio de Janeiro, expressões máximas deste sadio catolicismo social bem orientado que palpita nos pronunciamentos de D. Avelar Brandão Vilela e de D. Eugênio de Araújo Sales, cujas atividades pastorais profundamente voltadas para o povo, revelam uma Igreja que vive com seu povo e para seu povo.

Um estudo mais atento da religiosidade do brasileiro há de mostrar que aquele cristianismo apresentado, por vezes, como epidérmico, inconstante e desraizado do Evangelho, pelo contrário, na simplicidade de suas formas tem em si uma imersão no que a teologia possui de mais elevado, mesmo porque quando muitos vituperam a religiosidade brasileira, o fazem partindo de uma cultura burguesa, a analisam com sua ótica pessoal, tomando como critério de um catolicismo autêntico sua posição sócio-cultural.

É que a palavra libertadora de Cristo sempre se situou dentro do horizonte histórico e social brasileiro, pois na Igreja do Brasil se densificou a consciência da salvação, se elaborou a Mensagem e se proclamou o amor universal de Deus encarnado em Jesus Cristo. Uma verdade, muitas vezes esquecida, e lembrada por Daniélou, é que o cristianismo tem o dever de informar a sociedade através dos tempos. Os que desejam "um cristianismo estranho à História, de uma pureza atemporal, enganam-se sobre sua essência"[4] "A crítica, muitas vezes violenta, que se faz à Igreja do Brasil Colonial, ou à Igreja de modo geral, é apriorística, pois se oblitera a situação, a colocação do fato no seu contexto histórico, falta a mentalização do momento. A ilógica generalização envolve no seu bojo o esquecimento de que o aparecimento de novas formas não significa que as antigas não hajam sido boas. Elas podem é ter deixado de ser atuais, podem ter se tornado anacrônicas, pois a verdade é que há no cristianismo uma exigência perpétua ao mesmo tempo e encarnação e de desembaraço". Esquece-se de que a Filosofia da História postula a análise de cada fato, exigindo suma argúcia as sínteses que intentam integralizar um período.

Sob este prisma não se pode taxar de opressor o catolicismo que se manifestou no Brasil-Colônia, no Brasil-Império ou no Brasil-República, pois uma observação real nos leva a ver a Igreja como libertadora do povo, o catolicismo a abrigar as grandes

aspirações humanas, flexível e sem fronteiras estruturais limitadoras, penetrando o mundo do outro, percebendo ao vivo as realidades culturais com as quais entrava em contacto, levando a mensagem da Verdade, Verdade que faz aparecer um divisor de águas, é certo, mas que não mutila, ou antes liberta.

História tricentenária, hoje recordada, na qual vemos duas Igrejas que sacramentalizaram e evangelizaram, isto é, levaram ao povo as realidades mais sobrenaturais, mais essenciais, mais próprias ao cristianismo, como são os sacramentos, nos quais se deparam as forças da Cidade de Deus, e a palavra que é vida e luz. Assim nelas se vislumbram as grandes obras de Deus, consumando a verdadeira humanidade, reino de Deus implantado no Brasil, engrandecendo o homem, pois o que, muitas vezes, se esquece hoje é que o verdadeiro progresso da Igreja "é da liberação pelo batismo das almas cativas e da extensão da glória de Deus pela Eucaristia; e desta história são então os santos os grandes protagonistas"[5]. Com razão Bernanos proclamava: "L'Église n'a pas besoin de réformateurs, mais de saints"[6].

É esta faceta, síntese de uma atuação profícua, que fulge nestes trezentos anos, embora a muitos pudesse na trama de suas elocubrações pessoais ver uma Igreja alheia ao povo ou comprometida, pois como mostra Mounier, "não foi afastando de seu fim espiritual para ocupar-se de negócios temporais que o cristianismo agiu sobre a "civilização"[7]. A Igreja da Bahia e do Rio de Janeiro nestes anos quiseram ser autenticamente Igrejas de Cristo e, embora sem suprimir tantas vezes aberrações do poder temporal, agiram, insinuaram, pregaram e fizeram, lançando o germe do verdadeiro humanismo e transformaram e suscitaram valores que contrabalançaram falhas e colocaram barreiras ao egoísmo, à exploração, à injustiça social. O homem brasileiro se tornou mais homem pela força atuante, penetrante que de Salvador e do Rio de Janeiro se irradiava norte a sul, penetrando oeste adentro, estancando a virulência das paixões, sobretudo nas vicissitudes da era colonial. É por isto que a História do Brasil foi assumida em grande parte, como veremos, pela História da Igreja da Bahia e do Rio de Janeiro.

A Filosofia tem papel relevante na tarefa imensa de reinterpretação das realidades religiosas do Brasil.

Penetremos dentro da história tricentenária, objeto de nossas considerações, campo imenso para a Filosofia da História e da Religião, pois nestes trezentos anos se percebe o esforço ingente para formar cristandades, sem integrar, isto é, sem manter estruturas caducas confundidas com as realidades eternas, e modernizando-se, sem atingir o essencial juntamente com o transitório, novas adaptações necessárias sem o sacrifício do perene.

29 de março de 1549 foi um marco fulgente na História do Brasil, pois com a chegada de Tomé de Sousa, primeiro Governador Geral, Portugal iria iniciar realmente a colonização da nova terra. Tomé de Sousa lançou, imediatamente, os fundamentos da Cidade do Salvador, designada para sede de todos os servidores administrativos da América Lusitana.

No regimento dado ao Governador Geral, D. João III afirma que o intuito civilizador de Portugal era o "serviço de Deus e o exalçamento da santa fé".

Já antes, levada a efeito por sacerdotes seculares e franciscanos, muitos dos quais regaram com seu sangue as bases da civilização cristã do Brasil primitivo, a eficiente catequese esparsa, pelo litoral, edificara pólos de vida religiosa. Agora, na nova cidade, sede do governo, logo a população crescera e São Salvador se tornou imediatamente o centro irradiador de intenso movimento religioso. Por isto se fazia necessário o bispado que impulsionaria o progresso religioso.

De fato, a criação do bispado em terras quase desabitadas foi a célula, cujo desenvolvimento irradiaria profunda religiosidade por todo o Brasil, abrindo período de esperanças no movimento civilizador da Igreja nas novas plagas então descobertas.

Circunstâncias especiais, aliás, marcaram a Cidade do Salvador e fato inédito se constata na História da Igreja: foi na América a única cidade que com menos de dois anos obteve a honra de ser elevada a Sé Primacial e teve a "glória imensa de receber o alicerce indestrutível desse episcopado que pela sua dedicação, pelos seus trabalhos, pela sua cultura, pela sua fé e pelo seu patriotismo, se tornou um dos mais dignos e dos mais ilustres, que já brilharam no firmamento da Igreja nos seus vinte séculos de existência" [8].

No reinado de D. João III, Papa Júlio III pela Bula *"Super Specula Militantes Ecclesiae"*, de 25 de fevereiro de 1551, criou o bispado do Brasil com sede na Igreja de São Salvador da região chamada Bahia de Todos os Santos, desligando a Terra de Santa Cruz da jurisdição do Bispo de Funchal. O bispado de Funchal criado por Leão X pela Bula *"Pro excellenti"* de 12 de junho de 1514 compreendia todas as ilhas e terras descobertas e foi, algum tempo, a diocese mais extensa do mundo. A diocese brasileira, sufragânea do Arcebispado de Lisboa, tinha cinqüenta léguas pelo litoral e vinte pelo interior, mas ao Bispo foi dada jurisdição por todo o território brasileiro e ilhas adjacentes.

Cento e um anos depois, oito meses e quinze dias, foi a Bahia elevada a Arquidiocese pelo Papa Inocêncio XI com a Bula *"Romani Pontificis Pastoralis Sollicitudo"*, de 16 de novembro de

1676. Júlio III na Bula que marca o início do episcopado do Brasil, assinalara a ação colonizadora de Portugal, falara das Igrejas paroquiais e de outros lugares sagrados já existentes e se referira à pregação apostólica dos missionários católicos e à nobreza da cidade de São Salvador, edificada qual uma cidadela tutelar dos fiéis de Cristo, de campos ubérrimos e clima ameno, notável pelo progresso do povo e do comércio e afirmara que atendia então ao pedido de seu mui querido filho em Cristo, João, Rei de Portugal e dos Algarves, ansioso por propagar a fé católica como os seus antepassados, constituindo assim a região do Brasil na hierarquia católica, conferindo a São Salvador o *ius civitatis* e de Igreja Episcopal autônoma. Por isto Júlio III é considerado, com razão, o criador da Igreja do Brasil. A criação do Bispado de São Salvador da Bahia contribuiu para o grande impulso logo verificado na vida religiosa deste lado do Atlântico.

A nova terra que nascera abençoada por Cristo na Primeira Missa, missionada pelas Ordens Religiosas; o Brasil que já aclamava ternamente Cristo e sua Mãe, ainda nos albores de sua história possuía a hierarquia que lhe possibilitaria uma organização, fator de progresso espiritual e social. O chefe da cristandade interessava-se pela igreja nascente. Não queria, como se deduz do documento pontifício, que o progresso material das novas terras fosse desvinculado das forças da Fé e do Espírito [9].

Há trezentos anos a Bula em que o Papa Inocêncio XI eleva a diocese baiana à Metropolitana do Brasil, assim estatuindo definitivamente a autonomia eclesiática de nossa Pátria, mostra o interesse, a solicitude pastoral com que o Romano Pontífice ampara esta Igreja que surge. Fala o papa com ternura da Cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos com os mesmos justos elogios da Bula de Júlio III. Exalta o empenho dos Reis Católicos de Portugal em sujeitarem e desbravarem a terra e o selvagem. As guerras restauradoras contra os hereges holandeses e as missões abnegadas de vários religiosos e outros cidadãos contra as trevas satânicas, a idolatria, o gentilismo e heresias outras, os templos suntuosos, mosteiros e asilos erguidos pela régia munificência, são recordados no texto pontifício [10].

D. Aquino Correia exaltou a Bahia como "a sede realmente primacial e privilegiada que, salvo o cardinalato, tem merecido da Providência as primícias da vida católica da nacionalidade: a primeira cruz, os primeiros missionários, a primeira Missa, a primeira palavra do Evangelho, os primeiros sacramentos, o primeiro Bispo, o primeiro metropolitano e o Primeiro Congresso Eucarístico Nacional" [11]. No Concílio do Vaticano 1º. e no Concílio Plenário Latino-Americano, somente o Arcebispo da Bahia, como Primaz do Brasil, foi o único reconhecido como tal, não obstante

o título de Primaz das Índias, ostentado pelo Arcebispo de São Domingos e de Primaz do Peru, usado pelo Arcebispo de Lima. Além disto, devemos acrescentar ao pensamento de D. Aquino, que foi nesta Cidade do Salvador que se ergueu a primeira estátua ao Redentor em 1865 [12].

Devemos mais ainda acrescentar que uma das glórias destes trezentos anos de Arquidiocese é ter sido realizado na Bahia o Primeiro Sínodo Diocesano do Brasil em 1707. As Constituições Primeiras da Arcebispado da Bahia, originadas deste primeiro Sínodo, vigoraram praticamente nas outras Dioceses do Brasil-Colônia e Imperial. Este Sínodo foi um esplendoroso acontecimento não só pela imponente pompa com que foi celebrado, como pela vasta erudição canônica e teológica que ele encerra. Prova disto é o fato de ter sido inserto na célebre Coleção Lacense, coletânea de Concílios Particulares, cujo título é *Acta et decreta Conciliorum recentiorum*, editada em sete volumes, de 1870 a 1890, pelos Padres Jesuítas de Friburgo (Suíça), contendo os Concílios mais recentes até o ano de 1870, quando se realizou o Concílio Vaticano 1º. Entre as *Fontes juris canonici* se enumera esta coletânea magnífica [13].

Coube a D. Sebastião Monteiro da Vide, ex-Vigário Geral do Arcebispado de Lisboa, que a 22 de maio de 1702 tomou posse, pessoalmente, da Arquidiocese da Bahia, de que foi o 5º Arcebispo e o 15º. Bispo, a iniciativa de promover este admirável conclave, "marco milionário na história religiosa do Brasil" [14].

O Arcebispo e os padres da Bahia legaram à pátria um trabalho de raro valor, no qual palpita o amor à Igreja e ao povo brasileiro.

Um outro traço de união entre a Bahia e o Rio de Janeiro é o fato de que D. Frei Antônio de Guadalupe, bispo do Rio de Janeiro em 1728 as ter adotado, determinando que os párocos as estudassem "para saberem haver-se no seu ofício".

Sobre tracejarem as veredas da vida religiosa no Brasil em pleno raiar do século XVIII, representam o testemunho decisivo da mentalidade e do zelo infatigável do clero de então.

No recinto augusto da Catedral da Bahia forjaram-se as normas que mentalizariam a nação brasileira. Foi o primeiro código emanado de assembléia colonial, sem audiência e consulta dos doutores europeus e, no dizer de Pedro Calmon, "... a primeira manifestação humanista de caráter orgânico apresentada pela cultura brasileira do século XVIII" [15]. De fato, prima tal obra pela erudição e interessa a todas as classes sociais. Do contexto histórico, fluindo dele, mas graças à perspicácia e acuidade de eminentes teólogos e filósofos, a ideologia das Constituições re-

vela uma Instituição sintonizada com o humanismo integral, debruçada sobre os problemas que afligiam o povo. Os cinco livros e os duzentos e setenta e nove títulos destas Constituições falam alto da cultura dos sacerdotes baianos do século XVIII, pois o Brasil estava nos primórdios de seu desenvolvimento cultural e já possuía um clero, pequeno, é certo, mas capaz de desempenhar grande missão histórica, pois estas Constituições são síntese admirável da legislação eclesiástica, compêndio dogmático, moral, litúrgico, jurídico, nele palpitando as ciências humanas de que estão impregnadas inúmeras passagens. Aí "o sacerdote encontra a síntese do Concílio de Trento, descobre o historiador páginas esplêndidas que o auxiliam e orientam no estudo de nosso passado, possui o sociólogo ensinamentos profundos e tem o cronista dados preciosos para a sua especialidade" [16]. Nem se pode fazer a filosofia da história do período colonial sem esta obra profundamente científica pela abundante e rara anotação e pela penetração atenta dos mais urgentes e ingentes problemas, numa visualização profunda da cultura integral de então.

D. Sebastião Monteiro da Vide aliás se apresenta na História da Igreja do Brasil como um daqueles corajosos missionários da fé e mecenas da cultura que pelos séculos engrandecem as grandes sedes episcopais.

Com efeito, percorreu o vasto território sob sua jurisdição em quatro longas visitas pastorais que bastariam para glorificar-lhe o nome. Nessas épicas jornadas deixava o marco de sua fé através das Igrejas que ia construindo, muitas vezes com as próprias mãos. Esta cidade de Salvador ficou a lhe dever monumentos esplendorosos como os templos de São Francisco e de São Pedro dos Clérigos, os quais na grandiosidade de suas belas linhas arquitetônicas imortalizam o nome do prelado ao qual coube pela primeira vez o título de Primaz do Brasil, bem merecido àquele Bispo teólogo, canonista, missionário, sábio e santo. Dele promanou também a 8 de setembro de 1704 o *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia*, cujo objetivo era obviar "muitas dúvidas e dificuldades sobre os estudos da Justiça, Auditório, ordem do Juízo e Regimento dos ditos Oficiais, e Ministros da Justiça, porque de alguns não havia notícia alguma, e a que havia de outros não era bastante, nem estavam em forma conveniente, e acomodada a este tempo, de que assim no espiritual, como no temporal se seguiam muitos inconvenientes contra o serviço de Deus e o bem-comum..." [17].

Mariana, de onde vem este sócio plenipotenciário, por nímia distinção da Diretoria da SBFC, falar sobre acontecimentos tão relevantes, a primeira cidade, o primeiro bispado das Gerais se liga à Arquidiocese baiana, pois em 1773 o 20º. Bispo da Bahia

e seu 12º Arcebispo seria o 2º bispo de Mariana, D. Joaquim Borges de Figueroa, que regeu por sete profícuos anos esta gloriosa sede arquiepiscopal baiana.

E nestes trezentos anos fulgem ainda as conferências do Episcopado do Norte, convocadas por D. Jerônimo Tomé da Silva[18] "para promover o bem espiritual dos fiéis e até mesmo a prosperidade do Estado"[19]. Os documentos lançados então atestam a cultura e o desvelo de ilustres prelados que tanto contribuíram para o desenvolvimento da Igreja no setentrião brasileiro e para a promoção do povo.

Entre os bispos que ilustraram a Sé Baiana cumpre ressaltar a figura de D. Augusto Álvaro da Silva, que durante quarenta e quatro anos presidiu os destinos desta Arquidiocese. Na literatura, na qual se imortalizou com o pseudônimo de Carlos Neto, no empenho pelo Museu de Arte Sacra, o mais sugestivo do Brasil, na dedicação em doutrinar o seu rebanho durante quase meio século, tudo isto faz dele figura exponencial do clero brasileiro de todos os tempos.

Rejubila-se atualmente a gloriosa Bahia com a presença invulgar de D. Avelar Brandão Vilela, que da Arquidiocese de Teresina veio para a Bahia. Devotado à promoção social de seu povo, imprimindo a mística da Igreja que deve viver a pobreza evangélica, paladino da justiça social, seus pronunciamentos firmes revelam a atuante manifestação da Igreja. Na presidência do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), na vice-presidência da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em todos os altos postos que tem ocupado, tem combatido intrepidamente pela causa da Igreja e é na pessoa insigne do Primaz do Brasil que o SBFC saúda o tricentenário da Arquidiocese da Bahia.

Se a gloriosa Arquiocese da Bahia comemora este ano três séculos nos quais vem encarnando no tempo a Verdade Eterna, inteiramente voltada para o povo de Deus, séculos preciosos que embasaram a cultura e a fé do Brasil, o Rio de Janeiro, que Gregório XIII a 19 de julho de 1575 fizera Prelazia, abrangendo Porto Seguro, Espírito Santo e São Vicente, e que o Papa Inocêncio XI no mesmo dia em que criava a Arquidiocese Baiana, elevava a bispado, tem realizado a mesma sublime missão libertadora.

Gregório XIII chama o Rio de Janeiro, *civitas Sancti Sebastiani in ea parte quae Rivus Ianuarii appelatur*, sede de uma só Igreja Paroquial sob invocação do mesmo São Sebastião. É cidade insigne, diz o Papa, pelo clima salubérrimo, pela população crescente, pelo comércio, pelos mosteiros e pelos habitantes seus, nobres e letrados.

Até 6 de dezembro de 1745 Minas Gerais estaria venturosamente ligada eclesiasticamente também ao Rio de Janeiro, de tal forma que por laços espirituais a terra mineira tem sua história bem intimamente unida à sede da Bahia e do Rio de Janeiro.

O texto da bula de 1745 mostra o empenho do papa que, movido pelos mesmos sentimentos de seus augustos predecessores, atende aos pedidos do Rei, às preces e apelos de tantas regiões desamparadas, cujas vozes só depois de um ano puderam chegar aos ouvidos do próprio Antístite. Divide então a Diocese do Rio de Janeiro em cinco partes para "louvor e glória do Deus Onipotente, honra de Sua gloriosa Mãe Maria e de toda a corte celeste e exaltação da própria Fé Católica".

Páginas gloriosas rebrilham também na tricentenária história do bispado do Rio de Janeiro. Como ocorrera no norte ao lado de D. Jerônimo Tomé da Silva surgiu no sul D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti que dirigiu as conferências do Episcopado do Sul, das quais promanou o Terceiro Código da Igreja do Brasil, a Pastoral Coletiva de 1915, adotada em todas as dioceses brasileiras.

Como Metropolita nas duas primeiras e como Cardeal nas outras, o Arcebispo do Rio de Janeiro presidiu as conferências em 1901 em São Paulo, 1904 em Aparecida, 1907 em Mariana, 1910 em São Paulo, 1915 em Friburgo, onde surgiu esta Pastoral Coletiva, que honra o saber de seus organizadores, que deram ao Brasil, no século XX, outra obra de vulto como as Constituições Primeiras da Bahia no século XVIII, lá como vimos, sob inspiração de D. Sebastião Monteiro da Vide, aqui de D. Joaquim Arcoverde.

Ostenta a sede baiana o honroso título de primaz do Brasil, sobretudo firmada nas Letras Apostólicas *"Existat prope urbem"* de 31 de agosto de 1926 que elevaram a Igreja do Senhor do Bonfim nesta Cidade do Salvador à categoria de Basílica Menor [20], mas gloria-se o Rio de Janeiro de ser a primeira sede cardinalícia da América Latina.

D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti a 16 de novembro de 1905 foi chamado a Roma e no Consistório privado do dia 11 de dezembro foi nomeado Cardeal Presbítero da Santa Igreja Romana, do Título dos Santos Bonifácio e Aleixo. Era também então o primeiro representante da América Latina no Sacro Colégio, na maior vitória diplomática do Brasil na política continental, vencendo a oposição e o interesse de outros governos, tendo sido decisiva a atuação do Barão do Rio Branco. A eleição do primeiro Cardeal Brasileiro intensificou as relações diplomáticas entre o Vaticano e o Catete, projetando o Brasil, ainda mais,

no cenário mundial. O primeiro Cardeal do Rio de Janeiro esteve no conclave que elegeu Papa a Bento XV, o sucessor de Pio X, em agosto de 1914. Faleceu em 19 de abril de 1930, sendo sepultado na cripta da Catedral do Rio de Janeiro. Recebeu do governo brasileiro as honras fúnebres próprias de um vice-presidente.

Ao Rio de Janeiro coube ainda a glória de ter sido a sede do Primeiro Concílio Nacional Brasileiro, em julho de 1939, presidido pelo 2º. Cardeal D. Sebastião Leme da Silva Cintra. Na inumação de D. Leme, falecido a 18 de outubro de 1942 consta da ata o elogio deste que brilha na gloriosa história tricentenária hoje rememorada: "Dedicou sua existência ao serviço da Igreja; cultivou com ânimo inquebrantável as virtudes mais altas; foi escrupulosamente fiel à divisa do seu escudo de armas "*cor unum et anima una*"; aliou com a maior naturalidade os dotes mais altos da inteligência ao trato mais afável; assim como soube unir, em seu grande coração, a mais devotada afeição à sua pátria e ao seu povo com a mais indefectível dedicação ao amor supremo de Jesus Cristo, pela Virgem Santíssima e pelo "pater et custos" São José. Pobre morreu como pobre nasceu, mas o exemplo edificante de sua vida bastará para enriquecer para sempre as gerações vindouras".

A D. Leme deve o Brasil o marco definitivo do amor de nosso povo a Cristo: a majestosa estátua do Corcovado.

Cabe ao Rio de Janeiro ainda a fundação do Primeiro Seminário do Brasil por seu 4º. Bispo, D. Frei Antônio de Guadalupe a 5 de julho de 1739.

Muito, com razão, se louva na História da Igreja do Brasil a religiosidade da gente mineira. Pois bem, a religião foi implantada nas Gerais pela Igreja do Rio de Janeiro.

Foi no tempo de D. José de Barros Alarcão que começaram a povoar as Minas e a elas vieram com provisões suas os Padres Gonçalves Lopes e João de Faria Fialho e muito provavelmente fundou D. José as primeiras paróquias mineiras. Seu sucessor, o doutíssimo D. Frei Francisco de São Jerônimo, afamado pregador, doutor em cânones, professor de Artes (ciências e letras) no colégio de sua Congregação de S. João Evangelista e de Teologia em Évora, onde também foi Qualificador do Tribunal da Inquisição, diversas vezes Superior Geral de sua Congregação, feito bispo do Rio de Janeiro a 1º. de dezembro de 1700 grandemente se interessou pela nascente igreja de Minas, dotando-a em pouco tempo de cerca de quarenta paróquias. Pediu a el-Rei declarasse de natureza colativa pelo menos algumas das mais florescentes igrejas por ele instituídas, a fim de que fossem providas em sacerdotes dignos, escolhidos em concurso por suas letras e virtu-

des. Muito reprovou e repreendeu os religiosos dispersos pelas Gerais, lançando excomunhões, ainda que nem sempre obtivesse uma melhoria daquele clero agitado do século XVIII. É o autor da primeira carta pastoral dirigida ao clero e fiéis mineiros de sua jurisdição, documento que ele datou no Rio de Janeiro, a 18 de fevereiro de 1719.

D. Frei Antônio de Guadalupe foi o primeiro bispo que pisou as terras de Minas, durando dois anos sua visita (1726-1727). Voltou a Minas em 1733 e 1735. Instituiu as conferências de estudos eclesiásticos. Enfrentou a primeira crise de efervescência da questão das conhecenças. A 13 de novembro de 1727 expediu de São João del Rei uma longa pastoral ao clero e povo de Minas, sendo o segundo documento semelhante dirigido à Igreja Mineira. Quarenta e cinco já eram as paróquias instituídas e providas de Minas Gerais o que atesta o cuidado pastoral dos bispos do Rio de Janeiro. D. Frei João da Cruz, filósofo e teólogo emérito, visitou Minas pessoalmente desde 1741. Zeloso ao extremo não houve rincão habitado de Minas de então que não recebesse sua visita. D. Frei Antônio do Desterro, renomado mestre, por falecimento de Gomes Freire em 1763 administrou a capitania do Rio de Janeiro, fazendo-o com rara habilidade, sobretudo no intrincado caso da Colônia do Sacramento. Fez visitar Minas diversos delegados e ao clero mineiro dirigiu uma pastoral datada de 29 de fevereiro de 1749 na qual dava determinações sobre livros findos de batizados, casamentos e óbitos que deveriam ser recolhidos aos arquivos das respectivas comarcas. Foi o último bispo do Rio de Janeiro a exercer jurisdição em Minas[21].

Nestes trezentos anos do bispado do Rio de Janeiro, que fora elevado a Arcebispado em 1893, entre tantos prelados ilustres que o enalteceram, não se pode olvidar a figura tão querida de D. Jaime de Barros Câmara, que do Arcebispado de Belém em 1942 foi transferido para o Rio de Janeiro e em 1946 recebeu o chapéu cardinalício das mãos do Papa Pio XII. Missionário devotado que, numa ação apostólica diurna e silenciosa, evangelizou a capital federal e sobretudo se dedicou àquela instituição que é o coração de uma diocese, o Seminário. Em 1955 o Brasil e o mundo todo rezaram com o Rio de Janeiro no 36º. Congresso Eucarístico Internacional, página de ouro desta tricentenária história.

Hoje rege os destinos da Arquiocese D. Eugênio de Araújo Sales que uniria também a Bahia e o Rio de Janeiro, pois após continuar a obra do Cardeal da Silva na sede primaz, viria suceder D. Jaime no Rio de Janeiro. Na Bahia seus Planos pastorais de 1969 e 1970 foram respostas concretas ao Concílio Vaticano II e às "profundas e rápidas transformações do mundo atual", fazendo experiência pioneira do diaconato permanente no

Brasil. Sua atividade no Rio de Janeiro se pauta também pela organização extraordinária em função do povo de Deus, tendo há pouco entregue pessoalmente ao Papa Paulo VI o 4º Plano Pastoral do Rio. A SBFC congratula-se com S. Ema. neste tricentenário faustoso do bispado daquela que continua sendo no dizer de Pedro Calmon "a capital cultural do País" [22], como Salvador continuou a ser a capital religiosa do Brasil.

Tal comemoração se coaduna com o tema desta III Semana Internacional de Filosofia, pois, cristão nasceu o Brasil na expressão do Pe. Serafim Leite, cristão educou-se e cristão cresceu à sombra da Igreja da Bahia e do Rio de Janeiro.

Este é o fato fundamental de sua história, sem o qual se torna ininteligível o estudo e a compreensão ontológica do homem brasileiro. Isto é tanto mais verídico quando se penetra nas províncias da Filosofia da Religião e se constata com Tocqueville que "por uma espécie de aberração da inteligência, por uma sorte de violência moral é que os homens se afastam das crenças religiosas: uma inclinação irresistível os reconduz a elas. A incredulidade é um acidente: só a fé é o estado permanente da sociedade".

Está, pois, a religião na essência do verdadeiro desenvolvimento, pois quando é destruída "a vontade perde a energia e os cidadãos se dispõem para a escravidão".

A solução dos grandes problemas humanos não advém da sagacidade de hábeis políticos, dos planos dos mais argutos estadistas, nem das perquirições filosóficas dos mais eminentes pensadores, ou das diretrizes da ciência ou do esforço de uma avançada tecnologia. A reforma social não flui de esquemas ou de idéias pré-fabricadas. A consciência humana é província inacessível a elementos que só atuam na periferia. Apenas forças intrínsecas que agem no íntimo do ser humano, forças que podem despertar as revoluções internas, que penetram os invisíveis domínios da natureza humana, elas somente é que constroem e humanizam em plenitude e elas são forças essencialmente religiosas, que, ou são atuadas e a sociedade é humana, é feliz, ou são obstaculizadas e desumaniza-se a sociedade.

Com razão escreveu Taine, historiador positivista, que "só o cristianismo é capaz de suster o resvalar contínuo que precipita nossa raça com todo o seu peso original no abismo de sua degradação; e o velho Evangelho é ainda o melhor auxiliar do instituto social". Sem um mínimo de princípios espirituais comuns os homens carecem de unidade e a sociedade desagrega-se, pois nenhuma solução naturalista, quer se inspire no liberalismo econômico, que na dialética marxista, jamais impediu o choque violento de interesses antagônicos. Bem o observou Jacob Bur-

ckhardt, atual é o dito de Bacon "a religião é o principal vínculo da sociedade humana" [23].

Este é o sentido religioso da História. Ela não é constituída por aquele progresso contínuo que é preconizado pelo evolucionismo, nem por uma seqüência de etapas descontínuas e heterogêneas, como a delineia Oswald Spengler, mas é feita de transformações sobre as quais paira o Absoluto acima de todo relativismo, atuando no íntimo do ser humano quando este não impede voluntariamente Sua ação transformadora.

Eis porque num conclave filosófico cujo tema é *Filosofia e Desenvolvimento* esta comemoração do Tricentenário da Arquidiocese da Bahia e do Bispado do Rio de Janeiro tem profundo sentido, pois o que vimos foi a filosofia concreta, encarnada, do DESENVOLVIMENTO.

NOTAS

1 — Romanos 8,21

2 — FERNANDO DE AZEVEDO, *A Cultura Brasileira*, 4ª edição, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1963, p. 241

3 — Pe. JÚLIO MARIA, *O Catolicisco no Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora, 1950, p. 24

4 — JEAN DANIÉLOU, *Sobre o Mistério da História*. São Paulo, Editora Herder, 1964, p. 27

5 — JEAN DANIÉLOU, op. cit. p. 86

6 — HUBERT SARRAZIN, *Bernanos no Brasil*. Petrópolis, Editora Vozes, 1968, p. 183

7 — EMMANUEL MOUNIER, Foi chretienne et civilisation. *Foi en J. C. et monde d'aujourd'hui*, 1949, p. 72

8 — PADRE MANOEL BARBOSA, *A Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora e Obras Gráficas A Noite, 1947, p. 11

9 — Magnum Bullarium Romanum, Luxemburgo MDCCXXXIX, Tomo I

10 — Magnum Bullarium Romanum, Luxemburgo MDCCXXXIX, Tomo II, p. 194

11 — Oração Fúnebre nas exéquias pelos Bispos durante o 1º Conc. Plenário.

12 — Está situada em frente à Basílica do Bonfim, num artístico chafariz de mármore branco construído na Itália. Esta estátua esculpida em mármore de Carrara mede 1 m 50 cm de altura e representa Cristo

abraçado com a cruz, trazendo na mão esquerda uma corrente partida e apontando o céu com o indicador da outra.

13 — DR. OSCAR DE OLIVEIRA, *O Primeiro Sínodo Diocesano do Brasil.* Petrópolis, in REB vol. 12, fasc. 4, 1952, p. 859

14 — Pe. HELIODORO PIRES, Temas de História Eclesiástica do Brasil, São Paulo, 1946, p. 119

15 — PEDRO CALMON, História do Brasil, S. Paulo, 1939/1947, 3º vol., p. 309

16 — Pe. MANOEL BARBOSA, op. cit. p. 134

17 — Pe. MANOEL BARBOSA, op. cit., apêndice nº 7, p. 312

18 — Realizaram-se nos anos de 1901, 1908, 1911, 1915, 1919

19 — Pe. MANOEL BARBOSA, op. cit. p. 147

20 — "Haec animo repetentes, cum venerabilis frater hodiernus Archiepiscopus S. Salvatoris de Bahia et Primaz Brasiliae, sua et Episcoporum suffraganeorum, et..."

21 — CÔNEGO RAYMUNDO TRINDADE, *Arquidiocese de Mariana*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1953, 2.ª edição, I volume, p. 63 a 72

22 — PEDRO CALMON, Brasília Catedral do Brasil, Belo Horizonte, Editora Promoções Ltda, 1970, p. 239

23 — JACOB BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1961, p. 111

BIBLIOGRAFIA

ACCIOLY, Hildebrando. *Os primeiros Núncios no Brasil.* São Paulo, Instituto Progresso Editorial S. A., 1948.

AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira.* Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1963.

BASBAUM, Leoncio. História e Consciência Social. São Paulo, Editora Fulgor Limitada, 1967.

BARBOSA, Padre Manoel. *A Igreja no Brasil.* Rio de Janeiro, Editora e Obras Gráficas A NOITE, 1947.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1961.

CALMON, Pedro. *História do Brasil.* 4. vols. São Paulo, 1939/1947.

CALMON, Pedro. *Brasília Catedral do Brasil.* Belo Horizonte, Editora Promoções Ltda., 1971.

CÂMARA, D. Jaime de Barros. *Apontamentos de História Eclesiástica.* Petrópolis, Editora Vozes Limitada, 1942.

CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. *História Eclesiástica do Brasil.* Petrópolis, Editora Vozes Limitada, 1955.

DANIÉLOU, Jean. *Sobre o Mistério da História.* São Paulo, Editora Herder, 1964.

DIVERSOS, *A História Social.* Lisboa, Edições Cosmos, 1967.

DRAY, William. *Filosofia da História.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1969.

HICK, John. *Filosofia da Religião.* Rio de Janeiro, Zahar, 1970.

LACOMBE, Américo Jacobina. *A Igreja no Brasil Colonial* in HGCB, tomo I, volume 2º, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1968.

HOORNAERT, Pe. Eduardo. *Para uma História da Igreja no Brasil,* in R.E.B., Fasc. 129, março, 1973, Petrópolis, Editora Vozes.

MARIA, Padre Júlio. *O Catolicismo no Brasil.* Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora, 1950.

MARITAIN, Jacques. *Sobre a Filosofia da História.* São Paulo, Editora Herder, 1967.

MARITAIN, Jacques. *Os Direitos do Homem.* Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1947.

MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do Catolicismo no Brasil.* Petrópolis, Editora Vozes, 1972.

OLIVEIRA, Côn. Dr. Oscar de. *O Primeiro Sínodo Diocesano do Brasil,* in R.E.B., vol. 12, fasc. 4, dezembro 1952, Petrópolis, Editora Vozes.

PIRES, P. Heliodoro. *Temas de História Eclesiástica do Brasil.* São Paulo, São Paulo Editora S/A, 1946.

PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo,* São Paulo, Editora Brasiliense, 1965.

SARRAZIN, Hubert. *Bernanos no Brasil.* Petropolis, Editora Vozes, 1968.

SHEEN, Fulton J. *Filosofia da Religião.* Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora, 1960.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil,* São Paulo, Editora Brasiliense, 1968.

SODRÉ, Nelson Werneck. *O que se deve ler para conhecer o Brasil.* Rio de Janeiro, MEC, 1960.

TAVARES, Luís Henrique. *História da Bahia.* Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira S.A. 1959.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das Iaëias Religiosas do Brasil.* S.P. Editorial Grijalbo Ltda., 1968.

TORRES, João Camilo de Oliveira. Interpretação da Realidade Brasileira. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1969.

TRINDADE, Cônego Raymundo. *Arquidiocese de Mariana.* Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1955.

VAT, Frei Odulfo Van der, OFM. *Princípios da Igreja no Brasil.* Petrópolis, Editora Vozes, 1952.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Ontologia e História.* São Paulo, Duas Cidades, 1968.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O Pensamento Católico no Brasil.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.

II

SESSÕES PLENÁRIAS

1

FILOSOFIA DO DESENVOLVIMENTO

A CRISE DO DESENVOLVIMENTO E O DILEMA DA CONSCIÊNCIA OCIDENTAL

ADOLPHO CRIPPA

Procurei, em diversos trabalhos anteriores, fixar um ponto, a meu ver, importante no debate acerca do valor do desenvolvimento. O desenvolvimento, como perspectiva histórica e como possibilidade de realização de um universo humano no mundo criado, procede diretamente da cosmovisão cristã. Em conseqüência, tanto a compreensão e o valor do desenvolvimento, como resultado do empenho histórico dos homens, quanto a análise da problemática criada pela versão científica e técnica do desenvolvimento, dependem de uma compreensão do sentido que a Revelação cristã conferiu ao tempo e à ação humana realizada na sucessão dos momentos temporais.

O desenvolvimento, hoje, constitui-se numa problemática contraditória. Nos países não desenvolvidos, ele resume todos os valores e esperanças temporais e espirituais com os quais o homem costuma sonhar. Nos países que já conquistaram um estágio adiantado de desenvolvimento ele resume um conjunto de situações e formas cada vez mais ameaçadoras à vida, à saúde, à felicidade e à própria sobrevivência dos homens. Quer seja visto como esperança, quer como ameaça, o desenvolvimento põe-se, em nossos dias, como um fenômeno histórico mais ou menos autônomo, desvencilhado daquela perspectiva original que determinaria seu sentido e valor.

Como categoria que resume todo o processo de crescimento do homem e do mundo, na realização de suas possibilidades de ser, o desenvolvimento não é apenas um evento histórico. É uma realidade humana. A densidade humana, porém, do processo de desenvolvimento. Com outras palavras, o humanismo ocidental

vive dos valores que a Revelação Cristã inseriu nas culturas que formaram a civilização desenvolvida do Ocidente. Esses valores dependem da mesma Revelação que sustenta, a perspectiva que vê a história do mundo como um progresso continuado, no qual o depois completa o antes, e o fim termina e aperfeiçoa o começo.

A crise do humanismo e a crise do desenvolvimento, das quais tanto se vem falando em nossos dias, dependem da mesma causa, que pode ser definida como um descomprometimento com os valores específicos da Revelação religiosa que tornou possível a afirmação tanto do valor da pessoa humana quanto do valor do desenvolvimento.

1. A COSMOVISÃO DAS CULTURAS ANTIGAS

As culturas humanas, em si mesmas, recusaram sempre o progresso porque voltadas sempre para os valores arquetípicos que constituíram sua realidade profunda e fixaram sua trajetória histórica. O esforço criador dos homens permaneceu sempre voltado para aquele "illud tempus" primordial que os deuses e os heróis civilizadores enriqueceram de nobres e excelsas virtudes. A partir deste primeiro momento, o processo histórico entra num ritmo regressivo. O progresso se dá num regresso ao paraíso inaugural, posto numa anterioridade indimensionável.

De um lado, o tempo é sucessivo e repetitivo, retornando sempre sobre si mesmo. Nele, os homens e os acontecimentos repetem sem cessar realidades postas num ciclo anterior. De outro lado, o tempo permanece como a grande ameaça para todas as aspirações humanas. Constituído de momentos sucessivos, o tempo, em seu interminável movimento, destrói qualquer perspectiva firmada num futuro melhor. O que vem depois é sempre pior do que o que veio antes, exatamente porque veio depois. Dentro dos ciclos sucessivos, os homens e as civilizações envelhecem, decompõem-se e morrem.

Regredindo, o processo volta aos arquétipos iniciais que recolhem os valores particulares de um povo ou de uma cultura, oferecendo com isso a possibilidade não só de refazer, a cada grande ciclo, todo o processo, mas de retormar os ideais iniciais, em sua pureza e vigor. Na sucessão dos ciclos porém, nenhum progresso, porque eles são repetitivos. A salvação do homem e da história se dá neste regredir incessante aos arquétipos primordiais. As sociedades arcaicas temem a história. Seu desempenho histórico justifica-se à luz da perspectiva do eterno retorno.

Toda a mitologia, propondo e repropondo os modelos inaugurais, fixa a história em seus momentos iniciais, tempo intempo-

ral, no qual os deuses modelaram e fixaram o destino singular de cada povo. O tempo físico e sucessivo é suprimido em benefício de um tempo sagrado, no qual se situam os acontecimentos importantes. As celebrações míticas são uma permanente reproposição desse tempo inaugural e paradigmático, ao qual se volta sempre, na busca de modelos e de justificações para as ações humanas.

A perspectiva que nasce dos mitos é a-histórica, excluindo o progresso. O movimento se dá num voltar-se para o passado, num regresso ao momento criador, sempre, ligado aos gestos dos deuses e heróis fundadores. É de M. Eliade a afirmação: "O homem arcaico não conhece ato que não tenha sido posto e vivido anteriormente por outro, um outro que não foi homem. O que ele faz já foi feito. Sua vida é a repetição ininterrupta de gestos inaugurados por outros". (Le Mythe de l'Éternel Retour, Paris, Gallimard, 1949, pp. 18-19). A visão cíclica revela ontologia singular. "A repetição consciente de gestos paradigmáticos determinados revela uma ontologia original. O produto bruto da Natureza, o objeto elaborado pela indústria do homem não encontram sua *realidade*, sua identidade senão na medida de sua participação numa realidade transcendente" (M. Eliade, ob. cit., p. 19).

A crença no eterno retorno e a certeza na destruição e recriação periódica do mundo, estão presentes em todas as cosmovisões antigas, determinando o ritmo das civilizações que criaram. O empenho nas atividades terrenas foi intenso, como nos dias de hoje, apesar da diversidade dos instrumentos e das técnicas. Mas o sentido da ação humana, bem como das realizações intermináveis de ações modelares, de outro lado, representavam uma degeneração diante da pureza e grandeza das origens, salvaguardadas nos mitos. Por isso, dificilmente pode-se encontrar, nas tradições culturais dos povos antigos, numa tentativa de relacionar a perfeição espiritual e moral e mesmo a salvação com as realizações terrenas. Nem sequer um gesto que revele entusiasmo diante das descobertas técnicas e das realizações materiais.

Na Índia, a doutrina dos ciclos cósmicos "ampliou em proporções cada vez mais terrificantes o número das criações e das destruições periódicas de universo" (M. Eliade, *Imagens e Symboles, Essai sur de Symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, p. 80). A medida de cada ciclo é o *yuga*, precedido sempre por uma aurora e um crepúsculo de duração imprecisa, cronologicamente incalculável. O ciclo cósmico completo (mahâ-yuga) compõe-se de quatro idades (yugas), de duração diversa, mas sempre decrescente, ou seja a primeira idade é maior que a segunda, esta que a terceira, sendo a quarta a mais breve de todas (kali-

yuga). Tais idades recebem, nas diversas tradições hindus, as mais opostas durações, em termos de anos e de dias. O importante, no entanto, é que os ciclos representam exatamente a degeneração periódica do mundo, em busca de uma restauração primordial. Na primeira idade, tudo é perfeito. É a "idade real", onde reina a verdade, a virtude, a perfeição e o heroísmo. Na idade seguinte, os homens começam a decair, abandonando daquela totalidade de ser inicialmente proposta. Os homens são submetidos ao trabalho, ao sofrimento e à morte. O dever não é uma manifestação de expontaneidade, mas uma penosa imposição. No ciclo seguinte, tudo se torna oposição, em razão da dualidade dos princípios que interferem na vida humana. Aumentam os males, os vícios e as dores, que interferem no prolongamento da vida. A última idade é a má idade (kali-yuga), na qual tudo já está em convulsão. Os homens discordam e disputam entre si, postos numa grande degradação moral. É de todos conhecida a constatação do *Visnu Purana* (IV, 24) de que na idade do kali-yuga a dignidade precede unicamente da propriedade, os valores morais são fixados pela riqueza, o amor é traduzido pela luxúria, o sucesso depende da falsidade e da mentira e a espiritualidade se dilui no ritualismo exterior, sem nenhuma significação religiosa.

Não importa o número de anos que foram, em tempos diversos, conferidos a cada época, nem a distância que separa uma idade da outra, mas o fato de que o mundo regride às suas origens. A história é o espaço e o tempo dessa queda permanente para o pior, até o reencontro com as origens constitutivas, com as quais o processo recebe o benefício de um novo início. O tempo não é linear e progressivo, mas cíclico e regressivo. O mundo submete-se ao movimento eterno, que vai da criação à dissolução e à nova criação. Ao longo do tempo, o mundo, a vida humana e toda a história sofrem uma permanente dissolução, voltada sempre para o reencontro da perfeição primordial. Como observa M. Eliade, a eterna repetição é o ritmo fundamental do cosmo (Cf. ob. cit., p. 85).

O budismo e o jainismo conservam a mesma doutrina do tempo cíclico, mudando tão-somente as medidas do tempo. Na tradição budista, a dissolução tem seu sintoma maior na periódica diminuição da vida. Gautama, o sétimo Buda, surge quando a vida humana dura aproximadamente 100 anos, pouca coisa diante dos 80.000 anos de uma vida à época do primeiro Buda.

No caso de budismo, mais importante que as versões relativas à duração dos ciclos e da vida humana, é a própria *revelação* atribuída ao Buda Gautama e que, durante milênios, caracterizou o comportamento humano na Índia e na China. A impossibili-

dade de satisfazer os desejos, faz com que a vida do homem se torne um permanente sofrimento e uma constante infelicidade. Satisfazer um desejo é criar muitos outros. A felicidade, por isso, só pode resultar da supressão dos desejos. Há, assim, no fundo do Budismo um desprezo pelas realidades materiais e uma necessidade espiritual de não comprometer-se com os compromissos temporais.

Todo saber oriental está voltado para a interioridade, na busca de um domínio sobre corpo e de uma supremacia do espírito sobre as forças orgânicas. Encontramos, em conseqüência, uma técnica bastante desenvolvida de domínio das forças espirituais, assímicas e físicas.

As concepções helênicas estão igualmente ligadas à idéia de uma pluralidade de mundos sucessivos. Num movimento periódico, o mundo se decompõe e se refaz. O ritmo de um ciclo cósmico constitui o *Grande Ano*, que se repete indefinidamente. Estobeu (Eclagas, 18, 36), conservou a imagem do ano, elaborado pelo poeta Hermipo "um ser redondo que gira em círculo incluindo em si todas as coisas, que nos gera rodando em torno de toda a terra, que sendo circular não tem princípio nem fim, nem cessará nunca de rodar seu corpo cada dia".

A noção de um tempo infinito que se refaz periodicamente em forma de ciclos, revela uma ontologia indiscutível. Como observa Mondolfo, "para o pensamento grego, a idéia de um começo absoluto ou fim absoluto parecia inadmissível, enquanto implicava a aceitação do nascimento de uma realidade a partir do nada, ou de sua desintegração do nada". (*O Infinito no Pensamento da Antigüidade Clássica*, São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1968, p. 71). Retomando-se as discussões acerca da natureza do tempo e do movimento, pode-se ver que a série dos *grandes anos*, nos quais se cumpre o período de desintegração e formação do mundo, é exigida pela impossibilidade de aceitar um começo e um fim para o tempo. É possível que a idéia de *grande ano* tenha chegado aos gregos por meio das religiões dos mistérios, do orfismo e da astrologia caldaica (Cf. Mondolfo, ob. cit., pp. 74-75). O fundamental, porém, é que faltava aos gregos a verdadeira noção da criação, ou de um começo absoluto e, em conseqüência, de um fim absoluto.

Há outro aspecto, a meu ver importante. Os gregos não possuíam o verdadeiro conceito de tempo histórico, enquanto tempo da consciência e da subjetividade. O tempo é sempre o tempo do mundo e o movimento da natureza. Escreve Aristóteles: "O que seja o tempo e qual sua natureza permanece igualmente obscuro nas teorias que nos foram transmitidas... Uns dizem que é o

movimento do universo, outros que é a própria esfera (do universo)" (*Física*, IV, 19, 218a). E o tempo do mundo e da natureza é eternamente cíclico e repetitivo. Eterno em sua circularidade.

O Grande Ano não marca apenas o movimento eterno do Cosmos. Descreve uma curva regressiva, que progride para a degeneração completa, ponto de partida para um novo movimento. Mesmo que a teoria da degenerescência periódica do universo não tenha, entre os gregos, a mesma universalidade que a teoria dos ciclos, não há dúvida, porém, que ela marca profundamente a cosmovisão dos helenos, da época dos mitos ao tempo da mais elevada especulação filosófica. Como afirma M. Eliade: "Um traço comum agrupa todos os sistemas cíclicos esparsos no mundo helenístico-oriental: na perspectiva de cada um dentre eles, o momento histórico contemporâneo (qualquer que seja sua posição cronológica) representa uma decadência em relação aos momentos históricos precedentes" (*Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, Gallimard, 1949, p. 197). No movimento cíclico, tudo se deteriora, não só de etapa, mas de instante a instante, dentro de um mesmo ciclo.

É claro que as "idades" ou os ciclos do mundo se sucedem diversamente, segundo os diversos autores. Será sempre porém, uma sucessão para o pior, da virtude para o vício, do heroísmo para a covardia, do ouro para o ferro, da plena felicidade dos momentos aurorais aos terríveis dias do cataclismo universal.

Entre os romanos, encontramos as mesmas idéias relativas ao *Magnum Annum*. Cícero, Tácito e todos os pensadores ligados às escolas gregas retêm de uma ou de outra maneira a noção do movimento circular eterno que envolve o universo. Na *República* (liv. IV, cap. XVI) Cícero refere-se às inundações e convulsões terrena, cujo retorno é inevitável de certas em certas épocas. Ovídio (*Metamorphoses*, I, 89-150), Aratus (*Phaenomena*) e Tribullus (*Elegiae* I, 3, 35-50) referem-se, de maneira diversa, aos períodos ou épocas que constituem o movimento cíclico do universo. O "nihil novi sub sole" alcança todo o seu sentido nesta perspectiva cíclica e repetitiva. Os gestos tornam-se eternamente repetitivos e sem valor. Sêneca retrata o sentimento de impotência e de inutilidade da vida diante destes irresistíveis anéis de um tempo que retorna eternamento sobre si mesmo: "Todas as coisas passam, mas para retornarem. Não faço nada de novo, nada de novo vejo. Nasce afinal disso a náusea. Para muitos viver não é apenas doloroso, mas inútil" (*Epistolae ad Lucilium* XXIV, 26).

Os romanos viviam o drama desta inelutável periodicidade do tempo porquanto, desde a fundação, a vida de Roma teria

uma duração fixada por Rômulo. As doze águias vistas pelo fundador da cidade, que se atribuía uma permanência eterna, designavam o número misterioso dos anos da duração. O "Grande Ano" coincidiria com a vida da cidade eterna, devendo-se alongar o tempo limitado pelo número 12. Cento e vinte anos, 12 meses tendo cada um 100 anos, ou 365 anos sendo cada ano de 12 meses. Por mais que se tentasse alongar o tempo, permanecia a expectativa do fim. Qualquer grande acontecimento era o anúncio do fim. Não só Sibila previa o fim. Os estóicos, os astrólogos e os gnósticos previam a iminência do fim, fundados na certeza das concepções cíclicas e nos cálculos do número 12.

Mais rara aparece, entre os romanos, a perspectiva da degenerescência periódica do mundo. No entanto, Horácio lamentava que a idade dos pais, pior que a dos avós, tinha gerado homens péssimos, cabendo aos seus contemporâneos a triste sorte de dar descendência a uma geração ainda mais viciada (Cf. *Carmina* III 6, 33-36).

Resumindo esta ontologia do tempo, do mundo e do homem, podemos afirmar que a cosmovisão das culturas antigas é determinada, primeiro, pelos arquétipos primordiais, valorizando-se o comportamento dos homens na repetição de gestos anteriores, que fundam os valores buscados; segundo, pela visão de um tempo interminável, sem início e sem fim, que se repete ciclicamente; terceiro, pela terrível sensação de que, no seu movimento cíclico, o tempo é um movimento regressivo, que delimita o processo de dissolução física e moral do mundo e dos homens.

Desta ontologia e desta visão do tempo, não podia surgir a idéia de desenvolvimento, enquanto movimento progressivo voltado para o futuro. Não afirmo que os antigos, os gregos e romanos, não conheceram o progresso. Na religiosidade, na arte, na filosofia, na organização da comunidade política, no domínio das forças da natureza, na criatividade técnica, na conquista de outros povos, foram muito além de seus mitos e de suas concepções cosmogônicas. Tudo isto, porém, assumia sempre uma significação especial, determinada para aquelas concepções. O que para nós, numa perspectiva histórica, é progresso, para os antigos constituía um inegável regresso, porque representava sempre um distanciamento dos ideais e dos valores, postos e firmados nos momentos inaugurais do movimento que envolve o mundo.

2. A MUNDIVIDÊNCIA CRISTÃ

Total oposição se estabelece entre a cosmovisão das culturas antigas e a mundividência que se afirma a partir de uma Revela-

ção sobrenatural. Esta nova mundividência penetra e transforma as culturas ocidentais, possibilitando que a realidade mundana e humana seja vista como hoje a vemos e aceitamos.

Relendo a primeira página do *Gênesis* encontramos os elementos fundamentais desta mundividência. O mundo surge como conseqüência de um gesto da liberdade e da liberalidade divinas. Com o mundo tem início o tempo, enquanto dimensionamento possível da idade do mundo. O mundo, porém, surge criado dentro de um processo progressivo que os sete dias simbolicamente tentam indicar. O mundo não surge pronto. Não por falta de um poder criador, que se apresenta onipotente, mas por uma disposição providencial. O mundo progride do primeiro ao sétimo. dia. A criação é uma história.

Nessa história do mundo, o homem recebe a atenção de um momento singular da vontade criadora. Coroamento da ordem criada, o homem não apenas recebe a missão de dominar, transformar e aperfeiçoar o universo, mas a terrível responsabilidade de salvar-se dentro de um tempo perecível. O tempo, que progride de um ponto fixo — a criação — a outro ponto fixo — a dissolução final — é um tempo de salvação. A salvação humana, porém, não se dá por uma recusa do tempo que passa, mas por uma inserção no mundo criado, entregue aos cuidados da inteligência e da habilidade humanas, numa pletora de possibilidades infinitas.

Mundo e tempo assumem um valor sagrado, porque neles o homem deve salvar-se ou seja realizar-se plenamente, além do mundo e do tempo. O tempo torna-se consciência e valor, porque em sua duração realiza-se o único plano de salvação oferecido por Deus.

Não só o homem é, pela sua consciência, um personagem histórico. O próprio Deus permanece presente ao tempo que progride para a realização final, atuando em favor do homem. Em lugar dos antigos arquétipos, surgem personagens históricos e, em lugar das antigas categorias, sempre repetíveis, surgem acontecimentos únicos e irrepetíveis.

Deus está presente não apenas nos grandes acontecimentos — criação, pecado original, dilúvio, escolha de Abraão, fuga do Egito, Messias — mas no tempo em si, como dimensionamento de um plano divino de salvação do homem. O tempo e a história aparecem desta forma como teofanias. Não só porque os acontecimentos são uma intervenção manifesta de Deus no tempo, nem apenas porque a consciência, que transforma o tempo em história, interioriza o acontecimento, salvando-o das vicissitudes do tempo natural. Mas porque o tempo, como dimensão unitária das

coisas mundanas, como um todo contínuo e uniforme em seus ciclos, deve ceder a um outro tempo, consciente e controlável no qual a liberdade divina e a liberdade humana se encontram e desencontram no desdobramento de um mesmo plano de salvação. Os grandes profetas de Israel não se cansaram de insistir neste ponto, mesmo sem ter dele plena consciência. Os acontecimentos históricos permanecem unidos num mesmo processo, aparecendo sempre como "a expressão concreta de uma mesma, única, vontade divina. Assim, pela primeira vez, os profetas valorizam a história, conseguindo ultrapassar a visão tradicional do ciclo..." (M. Eliade, ob. cit., p. 154).

Pela primeira vez, como escreve M. Eliade, "vemos afirmar-se e progredir a idéia que os *acontecimentos históricos possuem um valor em si mesmos, na medida em que são determinados pela vontade de Deus*". Logo a seguir, acrescenta o mesmo autor: "É verdadeiro dizer que os hebreus foram os primeiros a descobrir a significação da história como epifania de Deus, e esta concepção, como é natural, foi retomada e ampliada pelo cristianismo". O tempo é sagrado porque nele, Deus está presente como Criador e Senhor da história e dos destinos humanos. A recusa e destruição dos mitos do eterno retorno foi uma conseqüência da sacralização do tempo.

Os acontecimentos são únicos e irrepetíveis. Cristo nasceu uma só vez, uma só vez morreu e ressuscitou, e como escreve S. Paulo aos Hebreus, como Sumo Sacerdote uma só vez entrou no Santo dos Santos. As pré-figuras e representações se repetem, mas o acontecimento é único e irrepetível. Nos acontecimentos "há algo de irregogavelmente adquirido" (J. Daniélou, *Sobre o Mistério da História*, S. Paulo, Ed. Herder, 1964, p. 8). Isto significa que os momentos que se realizam ao longo do mesmo tempo de salvação possuem insubstituível valor, devendo ser diuturnamente comemorados, ou seja, valorizados. *In memoriam.* A liturgia cristã vive essa progressividade salvífica do tempo, revivendo os acontecimentos porque únicos e irrepetíveis. A começar pelo sacrifício solene da Ceia de Jesus o Cristo até a morte de todos os cristão, passando por todos os acontecimentos que demarcam a história da salvação, tudo se realiza *in memoriam.* O tempo não retorna sobre seus passos. A história que prolonga e revive as pessoas e os acontecimentos. Único e irreversível, o tempo que passa torna-se histórico porque re-novado ou re-vivido pela consciência que repete ou faz nascer comemorativamente a realidade ou o gesto salvífico sem abolir o tempo, sem destruí-lo, num retorno eterno.

O tempo histórico é o tempo regenerado e salvo. Está perfeitamente definido e delimitado, no início, na plenitude e no seu

termo. A regeneração é permanente, porque Deus está presente em seus principais acontecimentos e por meio deles na extensão real de todo o tempo.

Somente este tempo dos acontecimentos divinos poderia conferir sentido a um tempo humano, que se mantém além dos dias e dos anos. É o tempo da consciência humana, envolvendo no seu drama o tempo natural.

A posição do homem no mundo criado modifica-se a partir da Revelação cristã. Criado à imagem e semelhança de Deus, o homem não só se torna o senhor e dominador do mundo, mas o artista que imprime sua fisionomia em todas as coisas que sua ação alcança. A transformação do mundo é um processo de redução das coisas à imagem do próprio Deus, presente na fisionomia humana, e uma interminável busca da própria imagem na natureza transformada, humanizada e submissa.

Nesta visão linear do tempo e nesta missão transformadora da ação humana, estão presentes os fundamentos da visão progressista que vem se afirmando, desde o instante em que o cristianismo fermentou as culturas ocidentais. Nas culturas antigas, subjugadas pela visão de um tempo cíclico e regressivo, a natureza se apresentava como sagrada, nela objetivando-se o homem, mesmo como elemento singular. Na mundividência cristã, a natureza é apenas cenário da ação humana. "O mundo da natureza, escreve Daniélou, é dado ao homem para que ele o ponha a seu serviço. Deus criou o homem para cultivar a terra (Gen. 2, 6). Assim surge um traço fundamental da antropologia bíblica: nada é mais conforme a vocação bíblica do homem do que o trabalho pelo qual ele transforma o mundo material. Nesse sentido, diríamos que nada é mais bíblico do que a técnica. O seu desenvolvimento está perfeitamente conforme aos desígnios de Deus, mesmo quando ela é obra de homens que nele não crêem" (*No Princípio*, Rio de Janeiro, E. Vozes, 1966, pp. 46-47).

O "sujeitai a terra" do Gênesis surge como um dos "fins naturais da história e do mundo" (J. Maritain, *Sobre a Filosofia da História*, S. Paulo, ed. Herder, 1962, p. 126). Em obediência à sua posição na natureza o homem estende seu plano racional, sua subjetividade, sobre todo o mundo criado. A racionalidade entra, desta forma, no mundo como uma missão que se torna intrínseca ao próprio processo de recriação do mundo e conatural à situação humana. A dominação da terra e do mundo ingressa no processo criador como algo intrínseco à história do homem. Pelo domínio da natureza, o homem edifica sua história e completa a história da criação. Mais: explicita sua superioridade, afirma sua autonomia e põe em plena liberdade seu espírito. Ao domínio da

natureza e do mundo está ligado o pleno desenvolvimento das atividades humanas, das faculdades superiores do espírito, que, irrequietamente, buscarão sempre novas formas de expressão na arte, na filosofia e na convivência social e política. O espírito do homem vai aos poucos conformando o universo às imagens e formas por ele criadas. É o processo de humanização. É o desenvolvimento ou o progresso, visto na sua possibilidade radical, à luz de uma ontologia que o legitima.

A incorporação da natureza à história gerou não só a insatisfação do presente, mas a esperança no futuro. A esperança renasce sempre, voltada permanentemente para novos tempos — novos céus e novas terras. A natureza passou a fazer parte do ritmo transformador do homem, sempre inquieto e insatisfeito porque voltado para o futuro, como uma possibilidade mais rica defronte ao presente. As dificiências de todas as tentativas e as limitações congêneres aos feitos humanos têm nas possibilidades do futuro o remédio. A prefiguração do futuro está no presente e não mais no passado. Aceita-se, desta forma, o tempo concreto não só como um "risco" e uma aventura, mas como uma promessa preciosa e fecunda. Irreversível e irrecuperável, o tempo adquire imenso valor em cada um de seus momentos. O tempo concreto torna-se, de fato, um tempo sagrado. Primeiro, porque nele Deus está presente, manifestando-se nos momentos mais importantes, que se tornam por isso os "grandes acontecimentos" que decidem a história. Segundo, porque Deus interfere no movimento geral da história, pessoalmente na plenitude dos tempos, por meio da ação de homens escolhidos — "as personagens" decisivas, que fixam ou mudam os rumos da história e pela sua incansável Providência, que preside sempre aos fatos e acontecimentos históricos. Terceiro, porque a salvação se opera no tempo; enfrentando um tempo limitado e irreversível, o homem deve salvar-se. Feita de instantes angustiosos e de momentos decisivos, a história dos homens passa a ser, de fato, uma história sagrada.

Abandonando a cada instante o passado, a história se transforma num movimento projetado inteiramente para o futuro.

3. A CONSCIÊNCIA OCIDENTAL

A reflexão cristã teve presente desde o primeiro momento a idéia de progresso e desenvolvimento proposta pela Revelação. Daí o empenho dos primeiros escritores, formados pelas escolas gregas, em refutar a teoria cíclica e a crença no eterno retorno (Cf. P. Duhene, *Le Systhème du Monde*, Paris, ed. Hermann, 1965, tome II, p. 393 e segs).

A consciência ocidental veio sendo formada aos poucos, à medida em que a reflexão cristã foi penetrando no mistério do tempo e compreendendo as etapas progressivas do crescimento do mundo, a partir do momento inicial da criação. Há um desenvolvimento da idéia de desenvolvimento na consciência cristã.

Alguns conceitos foram plenamente esclarecidos, desde as primeiras polêmicas contra as teorias cíclicas e regressivas. Outros, como o conceito de criação só muito recentemente alcança todo o seu sentido. A polêmica entre fixistas e evolucionistas colaborou no aprofundamento deste conceito. "A criação não é apenas um ato inicial, fechado em si mesmo, uma ação isolada de Deus, que se deu num momento. Ela se estende através do tempo, como ato coextensivo à duração do mundo" (A. Crippa, *A Grande aventura do Mundo*, em *Convivium*, vol. 6, 1965, nº 3, p. 18). O desenvolvimento que se opera no universo, desde os primeiros utensílios e do primeiro cultivo da terra aos computadores e às naves espaciais, deve ser visto como integrando a criação divina que prossegue na e pela ação do homem.

A ação transformadora do homem envolve cada vez mais o universo criado num projeto subjetivo e racional. A natureza é incorporada à história da própria consciência. Assume, desta forma, pleno sentido a perspectiva antropológica da mundividência cristã. A subjetivização da natureza não é um gesto gratuito de recusa de uma natureza sagrada, mas a incorporação real do mundo natural à história da salvação. Na perspectiva cósmica da Revelação, o mundo é entregue ao homem na medida em que o homem revela em sua fisionomia a imagem do Criador. Submetendo o mundo às imagens da consciência, o processo de desenvolvimento deve permanecer vinculado a própria história do espírito, da liberdade e da salvação do homem.

Ao longo da tradição cristã torna-se cada vez mais clara a idéia de que a ação temporal faz parte da salvação e de que, transformando o mundo, esta ação do homem tem reflexos cósmicos. O mundo não é um cenário indiferente à aventura humana. A visão escatológica mantinha o empenho histórico ligado à realização final do plano de Deus. O processo histórico e o desenvolvimento encontrariam, no fim do mundo, seu sentido pleno.

Após as polêmicas dos primeiros séculos e as tentativas de Orígenes, Agostinho, Gregorio de Nissa e de outros em superar a visão cíclica do tempo, não adquiriu maior importância a visão linear da história. Posto que o movimento do mundo vai da criação, enquanto momento inicial, ao juízo final, enquanto momento final, parece óbvio que a história seja um movimento linear. De fato, somente a partir do século XVII, o linearismo histórico,

ligado à idéia de progresso indefinido, faz-se plenamente consciente. É possível encontrar, tanto nos Padres como nos Teólogos, afirmações que supõem ou mesmo afirmam um progresso linear. O *Evangelho Eterno*, de Joaquim de Fiore afirma claramente o progresso da humanidade em vista de um aperfeiçoamento espiritual cada vez maior. De fato, somente a partir dos homens do século XVII, a versão progressista do desenvolvimento se afirma em termos de uma fé irrestrita no progresso. O Século das luzes vive desta fé. Nos Enciclopedistas, em Turgot, Condorcet, Lessing, Herder e em outros, o progressismo é mais uma fé irrestrita na razão e no aperfeiçoamento indefectível do gênero humano. Com Comte, Hegel e Marx a idéia do progresso linear e permanente encontra uma sistematização completa. Mas é especialmente no sistema hegeliano que a racionalidade assume o domínio total da história, que é história do desenvolvimento do espírito, ou o processo do vir-a-ser da consciência, enquanto por ela o Espírito Absoluto se manifesta. Movimento irresistível, de autoconscientização do Espírito, a História seria a Revelação de Deus em si mesma. Em Hegel, porém, por mais que o acontecimento histórico seja valorizado em si mesmo, ainda há um sentido de transcendência.

Nos demais, o historicismo cai para uma imanência completa. na qual a subjetividade fecha-se em si mesma, não encontrando mais razões para a história senão aquelas que emanam dos próprios acontecimentos, valorizados em si e por si mesmos. O marxismo, o evolucionismo e o existencialismo fazem da história o resultado de um movimento interno, voltado sobre si mesmo sem nenhuma outra justificação além daquela que resulta da própria sucessão dos acontecimentos.

O homem, com seus valores transcendentes ao acontecimento, submergiu na história, devorado pela sua própria subjetividade. Os triunfos alcançados nas pesquisas científicas e nas realizações técnicas parecia comprovar a autonomia da subjetividade e o domínio racional do processo histórico.

Somente em nossos dias a confiança no progresso, determinado pela vontade autônoma do homem e pelo encadeamento das leis e forças interiores ao próprio processo, começa a definhar. Sabemos que as teorias da periodicidade e da degenerescência nunca foram totalmente abandonadas, no pensamento ocidental. Pensemos em Vico, Nietzsche, Spengler e Toynbee. A cada dia, porém, situações novas e imprevistas acumulam fatos. O século XX, posto numa guerra interminável, não corresponde às expectativas progressistas. A ciência e a técnica tornam-se cada vez mais ameaçadoras, pondo em risco a vida e a sobrevivência dos homens. O universo material mostra-se cada vez mais finito e

limitado em seus recursos. O desenvolvimento técnico e industrial, em si mesmo, não produziu um mundo humanamente perfeito, como seus profetas sonharam.

Desta forma, a consciência ocidental aproxima-se a passos largos de um impasse insuperável. De um lado, está a perspectiva de uma história que deve progredir até a uma plenitude final. De outro lado, parece cada vez mais irracional prosseguir nos caminhos que a ciência e a técnica abriram para o progresso.

O dilema, na verdade, só é válido para o homem moderno, criado pelo historicismo progressista. A plenitude da esperança cristã foi traduzida em termos estritamente materiais e exteriores. O homem ao sentir-se criador da história, perdeu a consciência de sua semelhança divina, na qual se salva sua subjetividade. Este homem moderno é certamente fruto de uma consciência suscitada pelo cristianismo. Pode-se dizer, escreve M. Eliade "que o cristianismo é a religião" do homem moderno e do homem histórico, daquele que descobriu simultaneamente a *liberdade* pessoal e o *tempo contínuo* (ob. cit., p. 238).

O cristianismo, porém, que funda a consciência moderna, já não se socorre de seus valores essenciais, perdendo-se ele mesmo, na trama de uma racionalidade historicista. A salvação parece traduzir-se cada vez mais em termos de compromissos temporais, de presença e responsabilidade na imanência do processo histórico. A história e o progresso tornam-se cada vez mais o lugar do homem decaído e sem esperanças, subjugado pelo temor de uma história que destrói os seus autores.

A afirmação do tempo e da história deve estar ligada ao reconhecimento dos limites da temporalidade, enquanto medida fixa que se alonga de um começo absoluto a um fim absoluto. A história terminará ou para recomeçar ou para que sejam definitivamente manifestados os desígnios do Criador. A salvação não resulta da imanência do processo, mas vem de fora, tornando-se presente na história pela livre aceitação da vontade divina.

A afirmação do alcance transcendente da história está ligada a afirmação dos valores transcedentes do próprio homem. A semelhança com o modelo divino é uma situação ontológica, não conseqüência do processo de manifestação do espírito, imanente ao progresso da história.

A submissão do desenvolvimento aos desígnios do homem exige inicialmente uma submissão do homem aos desígnios transcendentes de Deus. Esta afirmação é válida mesmo que o desenvolvimento seja entendido como uma realização adequada ao universo material. Não basta afirmar que o desenvolvimento material, a técnica e as máquinas são em si mesmas indiferentes

e neutras, nada significando sem o homem. É exatamente disto que se trata. Todas as significações, que sustentam esse desenvolvimento, nascem na interioridade da consciência humana. Ao homem cabe conferir significações e valor ao desenvolvimento. Isto supõe que ele mesmo possa reafirmar aqueles valores que o fazem um ente singular, em si mesmo valórico e criador de valores.

É absolutamente necessário superar o subjetivismo autônomo e historicista da consciência ocidental por uma retomada dos verdadeiros valores da subjetividade e da história, postos com clareza desde o início do processo de formação dessa consciência.

A história é a realização de um desígnio providencial de Deus, que se realiza plenamente numa ordem transcendente e a-histórica. No movimento que a constitui, o homem se salva, transcendendo os entraves dos acontecimentos e os limites do tempo.

A consciência ocidental vive dentro de uma perspectiva cósmica e histórica proposta pela mundividência cristã. Sua salvação, contra os riscos e ameaças do desenvolvimento, depende da possibilidade de reafirmar os valores transcedentes, dos quais procede aquela mundividência.

Estaríamos correndo para os últimos momentos da etapa final de um grande ciclo cósmico, conformados com a necessidade de recomeçar tudo de novo? Estaríamos correndo para os momentos escatológicos que deverão completar a obra da criação e concluir a história humana?

A crise da consciência desenvolvimentista do ocidente resulta do próprio dilema nela instaurado pelo racionalismo historicista e antropocêntrico. Parece-me que só será possível desfazer o dilema repropondo o sentido cristão dos termos em que se sustenta. A perspectiva linear da história só tem sentido à luz da criação e da escatologia e os valores da pessoa humana, bem como sua salvação, à luz do mistério de Cristo que, presente na história, participa do esforço de realização plena do mundo, mas fora do tempo e além da história.

ORIGINALIDADE DO ATUAL DESENVOLVIMENTO FILOSÓFICO BRASILEIRO

Dr. Pe. STANISLAVS LADUSÃNS S. I.
Membro da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos,
Professor da Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira,
São Paulo, S.P., Brasil.

I — ATUAL DESENVOLVIMENTO FILOSÓFICO BRASILEIRO

O fato da existência de um desenvolvimento filosófico hoje no Brasil está fora de dúvida [1].

Apesar de muitos e sérios obstáculos, que se opõem ao ensino filosófico nas nossas escolas de 2º grau e superiores, mesmo eclesiásticas, não excluindo os seminários maiores [2], a *Filosofia*, sendo uma exigência vital profunda do espírito humano, encontra-se *presente hoje*, de uma ou de outra maneira, *na vida e cultura brasileira* mais do que nunca. Penetra até nas peças literárias, no teatro, no cinema, na televisão e canção, que agitam os grandes problemas do pensamento, como os do sentido da vida e morte, do bem e do mal, da fundamentação dos valores, da dignidade humana, do direito, dever e responsabilidade, questões relativas ao amor, à família e à sociedade, à educação, liberdade e autoridade, à violência e paz, à promoção da justiça e libertação, à tradição e progresso, à imortalidade e vida do além, à existência e providência de Deus etc. Como conseqüência disso, resulta o fenômeno singular de que o *progresso filosófico brasileiro se processa hoje* não só nos departamentos universitários, mas também *socraticamente e de uma maneira mais intensa fora das nossas faculdades e universidades.*

Entre os indícios certos do progresso filosófico no Brasil sobressai a realização da *III Semana Internacional de Filosofia* na histórica e simpática cidade de Salvador, porque ela tem um caráter muito especial.

Ligando a Filosofia ao desenvolvimento e *continuando* assim *a temática da II Semana* efetuada em Petrópolis em 1974, *bem como a problemática do Humanismo Pluridimensional da I Semana* Internacional de Filosofia, realizada em 1972 na cidade de São Paulo [3], a *Semana Filosófica de Salvador segue*, com tenacidade fiel, *o objetivo primordial* estatutário da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, *que é promover a Filosofia no Brasil* e, através da reflexão filosófica, a sua cultura cristã em todas as suas dimensões [4]. Evidencia, por isso, sem equívocos que o autêntico progresso cultural depende intimamente da Filosofia do desenvolvimento. Evidencia, também, que a Filosofia, fundamentando e orientando sabiamente o desenvolvimento, *ela mesma se desenvolve*. Há uma conexão íntima entre a Filosofia do desenvolvimento e o desenvolvimento da mesma Filosofia.

Justamente, à luz desta interconexão, *a presente comunicação visa ilustrar o nosso atual desenvolvimento filosófico, ressaltando os níveis de sua originalidade.*

Aparecerá assim clara a *tarefa fundamental da Filosofia no Brasil*, que *é pensar pluridimensionalmente a realidade brasileira*, para descobrir a sua estrutura profunda e o seu alto sentido, a fim de contribuir para que o homem brasileiro adquira uma maior lucidez e segurança na visão da própria vida e cultura, na consideração da amplitude de seus valores, no aprofundamento, consolidação e desenvolvimento do seu patrimônio espiritual.

Todos precisam de Filosofia. Eis, a incisiva afirmação dos peritos no campo das idéias de 9 nações, escolhidos pela UNESCO! Debruçando-se sobre a enorme quantidade do material acumulado pela "enquete" internacional de 3 anos, relativo à Filosofia, eles concluíram em 1963 reconhecendo que "a Filosofia não constitui somente uma atividade intelectual especializada, mas que, tendendo a definir os problemas humanos em toda sua amplitude e libertar os valores em sua pureza, *competem-lhe questões que são postas não somente aos especialistas, mas também a todos os seres humanos*" [5]. E os mesmos peritos da UNESCO insistem que a Filosofia se relacione "com o *contexto da cultura de cada país*, sem, contudo, abstrair de sua vocação universal" [6]. A mesma tese é sustentada também pela Igreja, quando exige que a formação filosófica deve conduzir à "*visão coerente da realidade*", "afrontar *diretamente os problemas reais*", "*tendo em conta particular a problemática e as características próprias das várias regiões* e cul-

turas" não podendo "reduzir-se à apresentação de quanto foi dito por outros" [7].

Em consonância com este sábio realismo, a *inserção da Filosofia na realidade brasileira* e a *verdadeira situação atual do pensamento filosófico no Brasil* constitui o *assunto de um levantamento científico*, em forma de auto-retratos filosóficos, que estou desenvolvendo há 9 (nove) anos e que, embora não concluído, já oferece um *material importante para a presente comunicação* [8]. Ela está baseada no variado e denso conteúdo do 1º volume de 533 páginas da obra "Rumos da Filosofia Atual no Brasil" que acabo de publicar [9] e ainda num rico material inédito.

Este material de uma longa e paciente pesquisa no universo das hodiernas idéias filosóficas brasileiras projeta uma luz preciosa sobre o *atual desenvolvimento filosófico brasileiro*, que *revela vários níveis de originalidade*, objeto específico desta comunicação.

II — PRIMEIRO NÍVEL DE ORIGINALIDADE

Os 27 auto-retratos publicados no mencionado volume e os que serão publicados expressam opiniões contrastantes com respeito à situação atual do pensamento filosófico no Brasil: algumas são pessimistas, outras otimistas; algumas taxativas, outras evasivas. Não há concórdia a respeito. É necessário, pois, fazer uma análise aprofundada dos resultados do levantamento, ainda parciais, para articular uma resposta prudente à *questão que nos interessa: QUE ORIGINALIDADE POSSUI O HODIERNO PENSAMENTO FILOSÓFICO BRASILEIRO EM EVOLUÇÃO?*

Respondemos a esta pergunta *por partes, indicando 4 níveis de originalidade.*

Como resposta inicial à pergunta, impõe-se a seguinte constatação: o atual pensamento filosófico brasileiro, como aparece nos auto-retratos pesquisados, possui uma originalidade, enquanto constitui uma *peculiar participação vital na problemática filosófica.* Esta originalidade consiste na *novidade do ato intelectual problematizante.* É de *primeiro* nível na ascensão do pensamento filosófico. Para que seja bem entendido, exige um esclarecimento.

A *temática filosófica tem uma originalidade própria.* Revela-se na história como associada perenemente às inquietações profundas do espírito humano, sedento de verdade e felicidade.

A História da Filosofia manifesta que através dos milênios persiste tenaz um questionar sobre o conhecimento, realidade e vida, o qual se distingue nitidamente da temática das ciências

matemático-experimentais e encaminha o espírito humano na busca de uma *possível e coerente explicação última de todas as coisas*, da totalidade do real, na perspectiva da solução dos problemas fundamentais da nossa existência. Este questionar de colorido próprio, apaixonante, tenaz e perene, é o *problematizar filosófico*, que se encontra presente, de algum modo, em todos os seres humanos. *Possui uma originalidade inegável*, pois se refere a uma temática peculiar, suscitada pelas profundas exigências da interioridade humana: aspirações cruciantes da inteligência, vontade e consciência, que nem a atual violência tecnológica consegue sufocar.

Esta temática profunda *caracteriza-se*, como sabemos, *pela variedade de indagações radicais*, intimamente relacionadas entre si: 1º — indagações sobre o conhecimento humano; 2º — indagações sobre o mundo da nossa experiência; 3º — indagações sobre o homem e seu lugar no universo; 4º — indagações sobre o Princípio absoluto da totalidade do real; 5º — indagações sobre o sentido e fim último da vida humana; 6º — indagações sobre a sociedade e valores terrestres.

Este questionar radical é original, sim, mas *não é uma originalidade exclusiva de ninguém.* É de algum modo de todos os seres humanos e *pertence ao patrimônio comum da humanidade.*

Sem ser originalidade de algum filósofo ou pré-filósofo, a problemática filosófica *nasce e renasce com a sucessão das gerações* humanas na história [10]. Permanece *essencialmente idêntica* e *modifica-se apenas acidentalmente* durante o fluxo dos tempos, enquanto recebe influências concretas de tal século, de tal terra, de tal geração, de tal sociedade, de tal região, de tal indivíduo determinado etc.

Exatamente, *neste sentido o atual pensamento filosófico brasileiro possui inegavelmente uma originalidade*: a problemática, que o inicia e dinamiza, recebe uma tonalidade própria *em virtude das condições peculiares da terra, nacionalidade* e *individualidade do pensador brasileiro.*

É verdade que a problematização filosófica é uma recapitulação das questões, que têm a sua continuidade na história, não constituindo uma exclusividade de nenhum povo, de nenhum grupo de pessoas, de nenhum indivíduo e de nenhum tempo, como já vimos, porém o questionar filosófico no Brasil, mesmo quando influenciado pelos sistemas de outros povos, é uma *vivência intelectual concreta e consciente de tal ou tal brasileiro*, conforme o seu modo de ser, que não se confunde com nenhuma outra vivência análoga: é esta vivência e não outra qualquer, é *brasileira*, não

alemã, francesa, italiana ou espanhola, é *deste brasileiro* e não de outro. Não é uma repetição automática das questões vividas por outros, nem mera memorização. O ato filosoficamente problematizante *é pessoal* e, por isso constitui uma *novidade vivencial.*

Porém, o que dito em relação à vivência brasileira dos problemas filosóficos, não exclui que um italiano, um alemão ou outro *pensador de procedência estrangeira, radicado no Brasil* e *realmente ambientado,* possa questionar filosoficamente com perfeição neste país em consonância com a realidade brasileira. Esta, precisamente, foi a razão, pela qual foram incluídos no mencionado levantamento científico da atual situação do pensamento filosófico no Brasil também os pensadores estrangeiros, que atuam entre os seus colegas brasileiros nativos nas universidades e outras instituições culturais. Vários auto-retratos de autoria destes pensadores, publicados no 1º volume de "Rumos da Filosofia Atual no Brasil", confirmam como verdadeira a afirmação de que também um estrangeiro *pode participar realisticamente na vivência da problemática filosófica brasileira* e contribuir para a nossa expansão cultural.

Sendo filosófica, aquela problematização pensada em profundidade numa consciência concreta no contexto da atual cultura e vida brasileira, encontra uma *configuração original precisamente na novidade dos atos intelectivos* e *na novidade de outros atos vitais,* que a vivência intelectual das questões cruciantes suscita na pessoa concreta do pensador ou num determinado grupo nacional de pessoas pensantes, que se solidarizam entre si na árdua tarefa de investigação profunda. *A originalidade não exige necessariamente a novidade de conteúdos inteligíveis.* Basta que uma idéia ou obra tenha *origem pessoal,* consciente, conscientemente agrupada e responsável [11].

Sendo a novidade de atos filosoficamente problematizantes perfeitamente suficiente para que possamos falar da originalidade no campo de idéias, podemos afirmar com razão que o atual pensamento filosófico brasileiro é realmente original no sentido ilustrado, que significa uma *originalidade inicial* ou *de primeiro nível* na ascensão da reflexão profunda.

Esta originalidade filosófica não fica prejudicada pelo fato de se tratar apenas da fase de problematização, porque o *questionar filosófico pertence formalmente à vida filosófica* como fator importante de sua dinamização. Não há filosofia sem problemas filosóficos, que a iniciam, incitando o pensador a buscar e encontrar soluções. Por isso, *viver com originalidade os problemas filosóficos significa prosperar na criatividade filosófica.*

Estamos entrando assim numa *nova fase da nossa comunicação*, que, investigando, continua a anterior e *põe em evidência um novo aspecto da originalidade* do atual pensamento profundo brasileiro em desenvolvimento, que se manifesta nas soluções dos respectivos problemas e *significa o segundo nível* da ascensão filosófica.

III — SEGUNDO NÍVEL DE ORIGINALIDADE

A experiência interna ensina a cada um que a inteligência não problematiza para problematizar e permanecer na incerteza, mas tende ulteriormente para superar os estados imperfeitos de nescidade, ignorância, dúvida e outros, em que não encontra a posse tranqüila da verdade certa, baseada na evidência objetiva. *A atuação perfeita da inteligência consiste no conhecimento da verdade com certeza,* de caráter genuíno, que tenha como motivo essencial precisamente a evidência objetiva. *Isto vale também para o campo filosófico,* no qual a inteligência do pensador alcança a sua *perfeição última* e, como isso, a sua originalidade superior, proporcionando às questões últimas as últimas respostas acertadas, baseadas na realidade.

A História da Filosofia atesta que a humanidade possui não só um conjunto de problemas filosóficos perenes, como já vimos, mas *também um certo patrimônio de verdades filosóficas perenemente válidas*, que aparecem contidas, de um ou de outro modo, no pensamento de todos os filósofos [12].

Um conteúdo inteligível não é válido e perene, porque foi pensado, explícita ou implicitamente, por um grande filósofo, mas porque é verdadeiro. Por isso, o *pensador só então é autêntico e formalmente original* nas respostas que dá aos problemas últimos, *quando afirma o que é e pode ser e nega o que não é nem pode ser*, isto é, quando o filósofo está na verdade objetiva quanto àquilo que pensa, podendo variar a maneira de pensar e também o ponto de vista, sob o qual atinge o real. Sendo a evidência objetiva o último e geral critério da verdade para estabelecer juízos filosóficos, o filósofo, quanto mais sintoniza nas suas elaborações com esta norma, tanto mais é construtivo, fecundo e original.

Partindo desta consideração gnosiológica, *encontramos no atual pensamento filosófico brasileiro*, embora ligado substancialmente aos sistemas filosóficos europeus, *mais um traço de originalidade.* Por quê? A razão é a seguinte. Os auto-retratos filosóficos publicados e outros ainda inéditos atestam claramente, que os seus autores costumam, repensando os sistemas de outras

terras ou partes destes sistemas, não só reformular os problemas postos por outros em circunstâncias diferentes, mas também *reavaliar criticamente as soluções dadas por outros*, procurando a sua intrínseca motivação objetiva ou o seu *autêntico valor de verdades*, conforme a conhecida expressão: "Amigo Platão, mas mais amiga ainda a verdade". Procedem, pois, à luz da firme persuasão de que o fim da Filosofia é descobrir, expressar e comunicar a verdade.

A originalidade do pensador brasileiro nestes casos é patente e *consiste* precisamente *na novidade do seu ato filosófico verificador* à luz do real, *ato ciente e consciente*, acrescentando-se, às vezes, que este ato de verificação crítica é também *corretivo* em relação ao pensamento repensado, como também, não raras vezes, *complementar* ou evolutivo, em virtude de alguns desenvolvimentos e melhoramentos, efetuados com objetividade e conforme as exigências atuais da realidade brasileira [13].

Este é, pois, o *segundo nível de originalidade* do atual pensamento filosófico em evolução: consiste, primordialmente, na novidade do ato filosófico *verificador* do pensador brasileiro, que, sendo criticamente *penetrante*, é também *corretivo*, *evolutivo*, *criador*, *captando novos aspectos* da problemática, procurando contribuir e contribuindo mesmo com soluções acertadas na perspectiva das exigências atuais da vida e cultura brasileira. Estas soluções referem-se às nossas exigências não só teóricas, mas também práticas.

Ultrapassamos assim as fronteiras da pura teoricidade e atingimos a *ordem prática* da ação interna e externa do homem brasileiro, para ressaltar o *terceiro sentido da originalidade* do nosso atual pensamento filosófico.

IV — TERCEIRO NÍVEL DE ORIGINALIDADE

A Filosofia, como já o seu significado etimológico — amor à sabedoria — o indica, não se refere só à inteligência, mas num certo modo também à *vontade*, ao *homem todo* e ao seu *agir integral*. Como, por um lado, o amor à sabedoria incita a procurar e acumular verdades profundas, assim, por outro lado, a *sabedoria obtida refere-se ao amor* e o ilumina, ordenando-o retamente, conforme as genuínas finalidades da pessoa humana.

A Filosofia, pois, não é só Metafísica, contemplação pura, mas *também Ética* e tudo o que a ela se submete, significando *ordenação prática da ação humana* e orientação da transformação da realidade na perspectiva do último fim do homem. A Filosofia não só trás a última fundamentação às ciências matemático-

experimentais, hoje numa certa crise como saber teórico, mas também *orienta a tecnologia*, que aplica aquelas ciências para dominar a natureza e que, infelizmente, apagando o sentido dos valores do espírito, constitui para a humanidade inteira um problema muito grave.

Daí o susto também no *pensador brasileiro*, que se preocupa e *reflete seriamente*, como os auto-retratos filosóficos atestam, para encontrar soluções mais profundas e revigorar a *autêntica especulação filosófica*, considerada como um *meio indispensável para alargar os estreitos horizontes* da mentalidade atual voltada para a matéria e *como base para efetuar as transformações sadias* no campo econômico, político e social.

A Filosofia tem esta capacidade. Ela *indica* a toda espécie da atividade humana os seus *campos*, *horizontes* e *métodos próprios*, os seus próximos e últimos *fins*, como também os *caminhos seguros* que conduzem a eles. *Coloca cada atividade*, interna ou externa, *no lugar que lhe é devido* na escala dos valores humanos e absolutos. Estabelece, assim, à luz do ser, *o que deve e o que não deve ser*, isto é, elucida os fundamentos e critérios certos das ciências normativas e tende *formar homens ativos na contemplação* e *contemplativos na ação*, necessidade primordial dos nossos dias, tendo em vista as ideologias desagregadoras militantes.

Tendo em consideração tudo isso, podemos dizer que o atual pensamento filosófico brasileiro tem uma nova tonalidade específica, isto é, uma *nova dose de originalidade*, que denominamos *de terceiro nível*.

Como se nota pelos auto-retratos filosóficos brasileiros, que examinei cuidadosamente, *o filosofar brasileiro encaminha-se ao ordenamento da prática* agora e aqui, em nosso país, tendo em vista seus relacionamentos atuais em todos os setores da vida nacional e internacional, bem como o *homem brasileiro no seu agir* teórico e prático. O atual pensamento filosófico brasileiro *é acentuadamente humanista* e não se caracteriza pelas peculiaridades de ontem, mas pelas propriedades de hoje. Atualizando-se e enriquecendo-se, tende a *desenvolver-se sempre mais na direção humanista*, em busca da autêntica originalidade sistemática. Parece que o *campo humanista* é aquele, onde a originalidade filosófica pode progredir ainda mais e alcançar a plenitude.

V — QUARTO NÍVEL DE ORIGINALIDADE

Encontramos, pois, três sentidos em que o atual pensamento filosófico no Brasil revela alguma originalidade.

Porém, existe ainda o *quarto sentido de originalidade*, que a História da Filosofia revela: a originalidade *de grandes sistemas filosóficos*, que exerceram ou estão exercendo influências mundialmente, no pensamento de tantos povos. Esta é a originalidade do *quarto nível*, que é *o mais alto* e *que até agora não se manifestou no Brasil*.

O pensador brasileiro *já alcançou muito* no campo filosófico: 1º — a originalidade de primeiro nível, que consiste na novidade do ato intelectual problematizante; 2º — a originalidade de segundo nível, que consiste na novidade do ato crítico verificador, corretivo e completivo em relação aos sistemas filosóficos estrangeiros; 3º — a originalidade de terceiro nível, que consiste na novidade do ato orientador da prática humana individual e social, que é pluridimensional.

O nosso pensamento filosófico *apenas encaminha-se lentamente* na direção criativa *para alcançar a originalidade da mais alta categoria*, que ainda não possui. *O Brasil*, até agora, *não é terra de sistemas filosóficos*, como, por exemplo, a Alemanha, a França, a Grécia, a Itália. Não existem em nosso país sistemas filosóficos, como os de Platão, Aristóteles, S. Agostinho, S. Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Edmundo Husserl e outros, que influenciaram mundialmente o pensamento. O nosso pensamento de hoje, como de ontem, não é, substancialmente, senão *um repensamento*, às vezes criticamente agudo, dos grandes sistemas europeus, embora já manifeste algumas tendências para uma originalidade sistemática.

O que realmente importa neste encaminhar-se filosófico é superar complexos de inferioridade e *não contaminar-se com o prurido de sistemas*, isto é, evitar um querer vaidoso e desordenado de sistemas simplesmente por ter sistemas em qualquer maneira e qualquer que seja. A História da Filosofia ensina que existem sistemas filosóficos afastados do real e que seria melhor que não tivessem surgido. Por isso, o que importa realmente nesta perspectiva é *que a criatividade filosófica* entre nós *se ligue à realidade brasileira* e *a um humilde amor à verdade racional profunda*, evitando a precipitação impaciente e o agitar-se desordenado, bem como as contaminações ideológicas. Se o processo europeu de criatividade filosófica durou séculos e milênios, não sendo feliz em todas as suas fases, também nós, empenhados seriamente no trabalho filosófico criador, devemos ter a *consciência de que os caminhos do pensamento profundo são árduos e exigem tempo* [14]. Podem ser, porém, apressados, tendo em vista as *lições da História da Filosofia*, que nos ensina, como devemos e como não devemos filosofar. Daí decorre o incentivo que, concluindo, *consideremos em conjunto algo a respeito*, relacionando-nos com

o mencionado levantamento científico sobre a situação atual do pensamento filosófico brasileiro, tarefa comum, ainda em curso de realização [15].

VI — CONCLUSÃO

Primeiro. O nosso filosofar será próspero no seu processo de criatividade, se for *realista*, integrando-se na realidade brasileira com o intuito de efetuar a integração superior de valores na perspectiva dos fins absolutos do homem. É importante e urgente hoje este filosofar brasileiro original humanista.

Não basta que a história nos transmita o filosofar do passado. Não basta simplesmente importar os sistemas. Nem é suficiente o repensar crítico do pensamento filosófico alheio. O nosso filosofar deve ser *total*. Quanto mais e melhor evidenciaremos a última inteligibilidade e o alto sentido da realidade brasileira em todas as suas dimensões, tanto mais a Filosofia se afirmará como Filosofia, ganhando a vitalidade e o prestígio. Este filosofar de estilo pluralista é sadio e não se opõe ao caráter da universalidade, que a Filosofia possui inegavelmente.

Aliás, *só em virtude destas inflexões nacionais evidencia-se autenticamente a universalidade da Filosofia* e o seu *poder* maravilhoso *de beneficiar a união e fraternidade dos povos*. Por isso, não é um paradoxo que, realizando as nossas semanas filosóficas com o intuito de ligar o filosofar à realidade brasileira, as denominamos de *internacionais*, recorrendo à colaboração de filósofos de renome de muitas nações. Além de ressaltar o caráter universal da Filosofia, isso *proporciona para o nosso filosofar específico um subsídio de grande valor* da parte dos que, pensando dentro da realidade de suas pátrias, alcançaram a projeção internacional e são capazes, por conseguinte, de exercer influências benéficas sobre o esforço análogo dos pensadores das nações, que estão em busca da suprema expressão racional de todos os elementos constitutivos da vida e cultura nacional.

Segundo. O nosso filosofar será próspero no seu processo de criatividade, se for realmente um *filosofar verdadeiro*, isto é, *metódico*, *coerente*, *científico*, conduzindo no seu dinamismo pela evidência dos *primeiros princípios da razão* e *especulativo*, que não se reduza à História da Filosofia nem à descrição fenomenológica dos dados da experiência mas apresente conteúdos gnosiológicos e metafísico-éticos objetivamente válidos e proporcione uma visão consistente da realidade.

Terceiro. O nosso filosofar será próspero no seu processo de criatividade, se ele, além de ser aberto à realidade, será *aberto também ao diálogo pluridimensional.*

É verdade que antes de tudo é a reflexão pessoal persistente que dinamiza no silêncio do recolhimento criador a descoberta filosófica e a expressão da verdade. Porém, além desta abertura reflexivo-indagativa ao real, primordial para o filosofar, é também importante o *espírito comunitário*, isto é, a abertura a outros cultores da Filosofia do país e do estrangeiro, para informar-se devidamente e informar, para adaptar-se e adaptar vitalmente o pensamento na perspectiva de uma colaboração eficiente.

É o diálogo que faz sair do isolamento prejudicial. Porém, para que o diálogo filosófico alcance todos os seus efeitos, ele deve ser realizado hoje *também com os cultores das ciências naturais, humanas* e *matemáticas*, com a *tecnologia* e com as *fontes da revelação.*

O *objetivo do levantamento científico*, que estou desenvolvendo há 9 anos no campo filosófico e que ainda está em curso, *é justamente contribuir para este diálogo profundo*, fator que fecunda o filosofar. Encontro aqui uma *ocasião magnífica para renovar o apelo* aos cultores da Filosofia no Brasil, que ainda não participaram da iniciativa, *que colaborem para a grande causa filosófica, enviando-me os seus auto-retratos*, elaborados conforme as indicações publicadas no 1º volume da obra "Rumos da Filosofia Atual no Brasil" (pp. 515-523). A série destas publicações não visa justapor eclética e sincreticamente idéias filosóficas, mas *oferecer subsídios e estímulos para o mencionado diálogo* e *para a nossa tarefa fundamental* de incrementar a autêntica criatividade filosófica, conseguindo, sempre mais e melhor, que *a Filosofia no Brasil seja a Filosofia do Brasil.*

NOTAS

1 — Cfr. Antonio Paim, História das Idéias Filosóficas no Brasil, 2.ª edição, 1974, Editora Grijalbo Ltda., São Paulo, pp. 431.

2 — Cfr. o documento da S. Congregação para a Educação Católica, relativo ao ensino filosófico, de 20 de janeiro de 1972 e, também, o documento, de 22 de fevereiro de 1976, da mesma Congregação, sobre a formação teológica.

3 — Cfr. Atas 'Humanismo Pluridimensional", Edições Loyola, São Paulo, 1974, 2 volumes, 1.062 pp.

4 — Estatutos da Sociedade Brasileira de Filosofia, artigo 3.

5 — L'enseignement de la philosophie, UNESCO, Paris, 1953, p. 195.

6 — Ibidem, p. 222.

7 — Documento da S. Congregação para a Educação Católica sobre o ensino filosófico, 20 de janeiro de 1972.

8 — Esta pesquisa, iniciada no mês de março de 1967, foi estendida em seguida, por motivos científicos, a Portugal, aos países latino-americanos de língua espanhola, à Espanha e, finalmente, à Alemanha. Até Martin Heidegger, interessado pela iniciativa, encontrou, no último ano de sua vida, uma maneira especial de participação no volume, dedicado ao atual pensamento filosófico alemão, que, quase organizado, aguarda a publicação.

9 — Rumos da Filosofia Atual no Brasil, Edições Loyola, São Paulo, 1976.

10 — É um fato histórico, evidenciado pelo H. Heimsoeth em seu livro "Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik" ("Seis grandes temas da Metafísica do Ocidente"), de que são realmente poucos, em última análise, os problemas que caracterizam o eterno questionar filosófico da humanidade: 1º — Deus e mundo; unidade dos opostos; 2º — infinitude e finitude; 3º — alma e mundo externo; 4º — ser e vida; 5º — indivíduo; 6º — conhecimento e vontade.

11 — Isto é bem evidenciado pelo Prof. Dr. Leonardo Van Acker no seu ensaio de conceituação intitulado "Criatividade na Filosofia", publicado em "Presença Filosófica", conjunto de 1975, pp. 259-263. Neste ensaio equilibrado encontramos, entre várias conceituações que ilustram bem a presente questão, o seguinte esclarecimento: "Em suma, originalidade é procedência ou origem pessoal de uma idéia ou obra. Criatividade é caráter de criação ou autoria pessoal, autoconsciente, livre e responsável, e não necessariamente novidade do assunto".

12 — Falamos aqui da Filosofia Perene num sentido vastíssimo. No sentido estrito, na História da Filosofia a Filosofia Perene refere-se à Escolástica. Num sentido vasto, a Filosofia Perene significa o conjunto de teses válidas, comuns aos filósofos escolásticos e não-escolásticos, antigos, modernos e contemporâneos.

13 — Por realidade brasileira entendemos aqui o homem brasileiro, pessoa concreta, conotando a história e a cultura de sua pátria, bem como a totalidade das pessoas e das coisas, entre as quais vive e atua, envolvido pelas relações concretas multiformes de ordem familiar, regional, nacional e internacional, bem como pelas relações de ordem cósmica, transcedente e religiosa, que se impõem inevitavelmente de uma ou de outra maneira, suscitando interrogações, exigindo soluções de toda sorte, as quais se destinam a culminar numa expressão racional última, apropriada e integrante, isto é, na elaboração de uma Filosofia do Brasil.

14 — Insiste muito bem no seu auto-retrato filosófico o Prof. Dr. Miguel Reale dizendo: "O essencial, repito, é não querer atingir, por falsa intuição e aos saltos, o que os outros povos souberam fazer com paciente confiança nos valores do tempo e do método". "Rumos da Filosofia Atual no Brasil", p. 437.

15 — O primeiro fruto concreto desta pesquisa científica, lenta e paciente, foi o mencionado volume publicado no mês de janeiro de 1976, que inicia uma série de lançamentos, intitulada "Rumos da Filosofia Atual no Brasil". O volume publicado de 533 páginas foi recebido com aplauso pelos peritos no Brasil, México, Argentina, Alemanha e outros países. Veja as recensões que aparecerem: Rev. Bras. de Filosofia, fasc. 101 (1976), pp. 124-127; L'Osservatore Romano, 25-III-1976, p. 3 e outras.

FILOSOFIA
Y DESARROLLO INTEGRAL

ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba

I

El término "desarrollo", para la reflexión filosófica está cargado de sentido: de tal modo que, primero, será menester esclarecer este sentido como el único camino útil para aventar el permanente equívoco con el es mentado en el mundo actual. Todos sabemos que el sentido predominante que connota, hoy, el término "desarrollo", es económico e económico-social. Sin embargo, si nos retrotraemos al sentido originario de este término desgastado por la equivocacidad, es evidente que remite al verbo "desarrollar" como el despliegue de lo que está arrollado, insinuando la imagen de deshacer un rollo. Al mismo tiempo implica la idea de acrescentar, de dar incremento a una cosa tanto en el orden físico como intelectual o moral. Más profundamente, "desarrollar" es *desplegar la naturaleza de un ente*. Esta formulación demasiado general todavía, no puede ocultar el hecho que el ente, *tal* ente, existe por el *ser*. Dicho de otro modo, el ser mismo como acto de *ser* (*actus essendi*) se manifiesta en el *ente*; de donde se sigue que el ente no agota ni puede agotar el ser (*esse*) pues el ser-total manifestado em el ente se comporta como un *abismo* que ningun ente "encierra" en sí mismo. Por eso, hablar del despliegue o desarrollo de la naturaleza del ente, significa al mismo tiempo el acto de desplegar la naturaleza del ente *en el ser*. La idea de desarrollo, entonces, connota la de *inagotabilidad* y, en consecuencia, se insinúa la idea de que todo verdadero desarrollo es inagotable, nunca pleno en la temporalidad del ente.

Sin embargo, el despliegue de la naturaleza del ente en el ser, significa que el desarrollo pone dos instancias: Ante todo, que esta dinamicidad supone el ser y, luego, que se trata del despliegue de la naturaleza del ente que tiene *conciencia* del ser. Es decir, ya no se trata del ente sin interioridad como son los irracionales, sino del hombre como el único ente en quien el *ser* se hace consciente; dicho de otro modo, en cuanto el hombre es el ente (autoconsciente) que participa (conscientemente) del ser, es simultáneamente verdadero decir que son un mismo acto tener consciencia *de* ser y *del ser*. Por consiguinte, si la idea de desarrollo es el despliegue (temporal) de la naturaleza del ente en el ser, ahora sabemos que solamente en el hombre se cumple esta idea primera de desarrollo desde que se trata del despliegue de la naturaleza del ente *autoconsciente;* por tanto, la idea de desarrollo es solamente aplicable, en sentido propio, al hombre. Si la predicáramos de las cosas anteriores al hombre, veríamos que solamente es posible hacerlo *por referencia al hombre*. Por ahora insitamos en lo esencial: Si el desarrollo, en este plano metafísico, es el despliegue de lo que ya es el ente, en el ser en él manifestado, podemos decir de análogo modo que el desarrollo es el *despliegue conciente del ser en el ente*. Pero la idea misma de desenvolvimiento como despliegue y acrescentamiento, significa que el ser se manifiesta en el ente *temporalmente* porque el ser se muestra en el *presente* del ente, es decir, en el instante de la participación del ser en tal ente; por eso el desarrollo del ente implica no solamente el presente de la participación sino el pasado y el futuro como momentos que se "convierten" al presente; este presente es *mi* presente en el cual tengo consciencia de ser y del ser es decir, de la participación misma del ser en el ente autoconsciente. Por tanto, el desarrollo es el *despliegue temporal del ente*. Dicho en otros términos, es el despliegue del hombre completo, íntegro, ya que de él se trata cuando hablamos de *tal* ente en el cual el ser se hace consciente. Ya se ve que la idea misma de desarrollo en el orden metafísico, indica que el despliegue temporal de todas las virtualidades del ente autoconsciente, ha de ser *integral* o no será propiamente desarrollo. Un despliegue *parcial* de las virtualidades del hombre sería, por incompleto, una suerte de no-desarrollo, una de-formación y, muchas veces, cierta maligna des-integración del hombre. Por consiguiente, cuando se habla de desarrollo como despliegue consciente y temporal del ser del ente, se dice al mismo tiempo que se trata del *desarrollo integral*. Una suerte de *todo o nada*, de *sí sí, no no*: O el desarrollo es integral o no es propiamente desarrollo. Clarificada así esta idea fundamental, se podrá avanzar en el análisis de los posibles estratos en los cuales podremos reconocer el desarrollo. Por eso no he hablado simplemente de "filosofía y desarrollo", sino de filosofía y *desarrollo integral*.

II

Esta fundamentación metafísica de la idea de desarrollo ha conducido, pues, a una doble conclusión: Por un lado, que es exclusiva del hombre y, por otro, que si es desarrollo debe ser integral. En tal caso se vuelve imprescindible considerar, aunque fuese brevemente, los constitutivos esenciales de la integralidad del hombre. Sólo así será posible ofrecer una respuesta coherente y eficaz a las actuales exigencias acerca del "desarrollo". En efecto, si nos hacemos cargo del desarrollo como el despliegue temporal del ser en el hombre, es evidente — como ya dije — que tener conciencia del ser y de ser constituyen un sólo y único acto; de lo cual se deduce que el presente de la conciencia (*yo*) es, simultáneamente, presencia del *ser* a la conciencia. El ser, entonces, es el objeto primero y originario y no existe yo autoconsciente sin el ser, ni hay presencia del ser sin la conciencia. Este es el primer acto *constitutivo* del hombre en quien el ser se muestra. El espíritu, interno al ser, al ser pone como objeto (obiectum) y a sí mismo (autoconsciencia); tal acto originario implica el descubrimiento del *espíritu* desde el momento que esta relación-ontológica-originaria no podría existir en un plenum de materia sin el hiato o "distancia" que el espíritu pone respecto del objeto. Luego, el descubrimiento del ser en la consciencia es, simultáneamente, descubrimiento del espíritu. Pero no es esto solamente, pues, por el mismo acto originario, el hombre se descubre como *cuerpo*. Es decir, inmediatamente no aparece el cuerpo como un "objeto" además de mí, sino que soy yo mismo quien *es* cuerpo. El hombre es, pues, espíritu y cuerpo, siempre que la conjunción "y" no connote una idea de yuxtaposición; por el contrario, em el hombre es unidad substancial espíritu-cuerpo y hasta me atrevería a decir que es un espíritu in-corporado o, si se quiere, un cuerpo "espirituado". Si es, constitutivamente, cuerpo organizado y vivificado por el espíritu, la idea de desarrollo supone el despliegue de esta realidad primera físico-sensible; luego, el desarrollo integral es desarrollo del cuerpo; pero mi cuerpo y los cuerpos de todos los hombres conllevan un complejo de necesidades y potencialidades físico-sensible a las que responden determinados bienes físicos y temporales. Este es, pues, el primer momento del desarrollo (físico-sensible) al cual responden los bienes físicos desde la salud, por ejemplo, hasta el alimento e los artefactos útiles para la vida física del hombre. En este estrato se colcca el objeto propio de la economía (bien común físico) que no solamente no agota la realidad del hombre sino que apenas responde a la naturaleza físico-sensible (cuerpo) pero es también simultáneamente verdadero que, en esta dimensión humano-corporal, existe el espíritu como presencia ineludible; por eso, cual-

quier absolutización del desarrollo físico y económico del hombre significa la amputación y desintegración del desarrollo como tal.

Precisamente en cuanto la corporalidad implica la copresencia del espíritu, no es posible pensar siquiera el desarrollo como despliegue del ser del hombre sin asumir en él las estructuras psíquicas que le constituyen; pero, más profundamente, resulta claro que el descubrimiento del yo-encarnado pone al sujeto autoconsciente (en quien aparece el ser) como *distinto* de lo otro de sí; lo otro son los entes sin interioridad ni libertad (naturaleza) y lo otro como el otro sujeto (otro yo) en quien también se hace presente conscientemente el ser. Esta distinción fundamental equivale al descubrimiento del *prójimo*, el otro sujeto, el *tú*. En tal caso, la presencia del prójimo no significa un mero descubrimiento de que existen "otros" además de mí, sino una presencia *constitutiva* del propio yo. No hay, pues, *yo* sin *tú*, no hay hombre sin su prójimo (*socialidad originaria*). De ahí que la idea de desarrollo como despliegue del ser en el ente autoconsciente, implica el despliegue de esta sociabilidad originaria. Ni individualismo puro (que ignora la sociabilidad natural) ni sociabilidad pura (que destruye la persona singular). Empero, el ser o *esse* participado en el ente, conscientemente se muestra (y los constituye) tanto en el *yo* como en el *tú;* es decir, tanto el primero como el segundo, a la vez que no *son* sin el otro, sólo *participan* del ser; si participan del ser y no son el ser, son *causados*. Como ha enseñano Santo Tomás; "si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser *causado* en él por aquel a quien conviene esencialmente" (*S. Th.*, I, 44,1). En tal caso, el acto de ser del ente podría no haber sido y puede, actualmente, no ser (contingencia radical); por eso, en cuanto no se da a sí mismo el acto de ser, depende, en su mismo existir actual, del *ipsum Esse subsistens* que porque es su propio acto de ser, es la causa última de la participación del ser en el ente. El ente en quien el *esse* se participa es, constitutivamente, *dependente*, causado; existe *ligado* a Él no como una mera "idea trascendental" (alienante, diría el marxismo) sino *re-ligado* como a su última *mismidad*. Lo cual equivale aponer al descubierto la *religión originaria* del hombre. El hombre consiste en ser-religado o religioso y, por eso, el ateísmo no solamente es la suprema negación de sí, sino sólo posible en el orden práctico, por imposible en el orden metafísico. Sólo si Dios existe como el *Esse* al cual el hombre está re-ligado, es posible el ateísmo. Simultáneamente, el hombre, nos es sólo el "lugar" de emergencia del ser constitutivamente abierto al prójimo y, en cuanto contingente, ontológicamente re-ligado, sino que este mismo *ser* (*siempre inagotable*) es "querido" como tal, es decir, no puedo no "querer" ser y esta opción primera — simultáneamente con el aparecer del ser a la consciencia — es volición o

decisión por el *ser* en su formalidad de *bien*. De ahí que esta primera decisión sea *libertad originaria* de la cual dependen las opciones en el tiempo como *libertad derivada*. No puede el hombre, por eso, no amar el bien y, en él, implícitamente el Bien absoluto que es el mismo *Esse* participante del acto de existir del ente. De ahí que la constitutiva orientación de la libertad originaria hacia el *Esse* absoluto constituya el más originario *orden moral* idéntico con el mismo orden del *ser*. Este orden del ser es espontáneamente conocido por la conciencia del hombre precisamente porque se trata de la participación *consciente* del ser; y este orden así conocido constituye lo que de antiguo se denomina la *ley moral natural* que no es heterónoma (como sostenía Kant) ni meramente subjetiva, sino interior y a la vez objetiva. De ahí que el desarrollo del hombre como despliegue temporal del ser del ente, no es colamente físico sensible, económico, social, metafísico, religioso, sino también constitutivamente *moral*. No existe hombre desarrollado si no implica su desarrollo moral. De este modo, la idea de desarrollo que vengo exponiendo implica, como ya dije, *todas* las dimensiones del hombre desde su corporalidad hasta su re-ligación Dios. Como puede verse, cada estrato de desarrollo *implica* al anterior: El religioso al moral, el moral al psíquico, el psíquico al corporal y todos el desarrollo social bien entendido. Esta progresión no es geométrica puesto que el hombre es una *unidad inescindible* y prueba de ello es que, dado un desarrollo mínimo suficiente de orden físico-sensible, o del orden económico, por ejemplo, puede existir un excelso desarrollo religioso o moral; en cambio, si miramos esta progresión no desde "arriba" sino desde "abajo", es evidente que un gran desarrollo físico-sensible *no implica* necesariamente un desarrollo de las demás dimensiones del hombre, como puede comprobarse en diversos aspectos de la civilización contemporánea. Puede darse un "sub-desarrollo" (como se dice hoy con imprecisión) económico e industrial simultáneamente con un gran desarrollo espiritual (como hay egregios ejemplos en la historia) y, a la inversa, un gran desarrollo físico sin un verdadero desarrollo espiritual. Sea como fuere, es menester tener presente que si el desarrollo integral es el despliegue *temporal* del ser del ente, es inagotable la presencia del *ser* y, *por eso*, en los momentos del tiempo de la existencia (en todo el tiempo de la vida) el desarrollo del hombre — aunque tienda siempre a la integralidad — no será logrado absolutamente sino relativamente. Un desarrollo ab-soluto sería un desarrollo no ya ligado al tiempo (donde el *esse* se participa en el ente): sería un desarrollo "suelto" ya del tiempo, allende el tiempo. Y tengase en cuenta que, hasta este momento, sólo he hablado del *desarrollo integral relativo* y no de un desarrollo integral *absoluto*, solamente lograble en el *Ipsum Esse subsistens*, en quien ya no sería propiamente "desarrollo" sino

plenitud des *esse* finito en el Instante del *Esse infinito*. Lo esencial es que el desarrollo temporal (del cual hablamos) no se clausure en sí mismo (inmanentismo) porque, en tal caso, al negar una dimensión constitutiva del hombre (la religación) negaríase al hombre y, con él, al desarrollo mismo.

III

Llegados a este punto, es claro que un desarrollo integral relativo temporal, pide desde sí mismo un cumplimiento absoluto allende el tiempo; por eso, el desarrollo integral del hombre es *disponibilidad* para la recepción de la Palabra de Dios *si* Él decide hablar al hombre. Este es también el *límite* de la filosofía. Pero el hombre cristiano, sin embargo, atraviesa el límite y sabe por la Fe que "todo fue creado por Él (el Verbo) y para Él. Él es antes que todo, y todo subsiste en Él" (Col. 1, 16-17). El Verbo asumió la *totalidad* dela naturaleza humana cuando se *anonadó* (Fil., 2, 7) por ella y realmente *creó* una realidad nueva; es decir, ya no sólo donó el acto de ser a lo que es (creación de la nada) sino que, al asumir la naturaleza humana y, en ella, todo lo que existe, *per-dono*, volvió a donar o re-creó al hombre y al todo en un acto de tanta importancia como la *creatio ex-nihilo*. Por eso San Pablo habla de la nueva creatura (Gal. 6, 15) porque, realmente, se trata de un orden (sobrenatural) verdaderamente nuevo en la medida de la implantación del hombre en Cristo: "de suerte que el que es de Cristo se ha hecho *creatura nueva*" (II Cor., 5, 17). Bautizados en el Espíritu constituimos un solo *cuerpo* (I Cor., 12, 12) y, en él, debemos *crecer* en la caridad "llegándonos a Aquel que es nuestra cabeza, Cristo" (Ef., 4, 15). Luego, el hombre *nuevo*, es decir, el hombre cristiano, puede y debe hablar de "desarrollo" como despliegue de lo que el hombre es en cuanto implantado en Cristo; es decir, para él, no habrá "desarrollo" que no esté orientado hacia el Modelo y en la medida en la cual se identifique con Él, su desarrollo sobrenatural será más completo. En el *tiempo* (asumido por Cristo en su Encarnación) todas las estructuras del hombre son como transfiguradas en la nueva creación (el hombre nuevo). De ahí que, en el tiempo, el hombre pueda alcanzar un desarrollo integral — siempre relativo — en la medida en la cual logre ser (por el crecimiento de la Gracia) el *alter Christus* más perfecto posible. De ahíque el *santo* sea, para la economía cristiana del mundo, el hombre plenamente desarrollo ab-soluto del hombre que ya no es, paradójicamente, desarrollo, precisamente por estar "suelto" del tiempo, desligado de él en el eterno matrimonio espiritual. Bergson había intuído con certeza que el santo católico era el hombre más *equilibrado*. Pero no debe olvidarse que en el santo se asumen todas las instancias *naturales* del hom-

bre — transfiguradas en la nueva creación — y que, eso, sólo en la economía cristiana del mundo, alcanza el hombre su pleno desarrollo incluso *en cuanto naturaleza.* El desarrollo, pues, en cuanto es corpóreo (físico-sensible), psíquico, moral, metafísico, religioso, es transfigurado en el desarrollo sobrenatural del hombre hasta la plena semejanza con el Modelo divino.

IV

Vistas así las cosas, el desarrollo debe ser trascendente y no inmanente. El desarrollo es orientado hacia la Trancendencia o no es desarrollo. Quién puede dudar que, en el plano físico-sensible y económicos es urgente y necesario un desarrollo de los hombres y de los pueblos sumidos en la miseria? Pero, de acuerdo con la presente idea de desarrollo y mucho más del desarrollo cristiano, un desarrollo *exclusivamente* físico-sensible, tecnológico, económico, aunque logre un grado verdaderamente teratológico, por eso mismo *no es* verdadero desarrollo si esteriliza el desenvolvimiento de la estructura metafísica, espiritual, moral y religiosa del hombre. Por el contrario, es destructiva del hombre en cuanto hombre. A partir dela progresiva *secularización* del pensamiento y del hombre (inmanentismo) el desarrollo ha acentuado su *ambivalencia* (que ya señaló Pablo VI en la *Populorum progressio,* 19) y un movimiento de autodestrucción. A partir de la identificación de ser y pensamiento por el inmanentismo absoluto, todo es inmanente a todo, "sustancia infinita" (Hegel) que se autopone y se *autodesarrolla;* por eso el *mundo* se vuelve ab-soluto, no como des-ligado del tiempo, sino como única y exclusiva realidad. Un "fuera" del mundo equivaldría a un fuera del ser, es decir, *nada* y, por eso, la idea de desarrollo inmanente absolutiza — aquí y ahora — los valores "mundanos" y, precisamente por ese motivo, los pierde. En afecto, si volvemos la atención a là génesis de la idea inmanentista de desarrollo, sin dificultad encontraremos en el nominalismo de fines del siglo XIV un hilo conductor que le unirá más tarde al Iluminismo en la afirmación de la *autonomía del mundo;* semejante autonomía implica la absolutización de valores exclusivamente mundanos, como el dinero por ejemplo (que de bien útil pasa a ser un fin) y a la instauración de un *poder* puramente terreno. El *liberalismo* ha representado bien esta situación y sus resultados están a la vista en la destrucción progresiva de la comunidad humana y su degradación en una suma de individualidades hostiles. Pero la misma lógica interna del inmanentismo ha conducido a un mundanismo todavía mayor y más despótico desde que era más lógico la reducción de toda realidad a la inmanencia total; aceptada esta instancia, la conse-

cuencia era necesaria: Si todo es inmanente a todo, entonces los seres materiales son pensamiento pensado; en cuanto tales, es posible la ecuación inversa pues resulta más coherente sostener que el pensar que los piensa es también materia, un "producto" de la materia (Feuerbach-Engels-Marx); en tal caso, el hombre es, apenas, un "ser genérico" (Marx) cuyo pensar (momento teórico) debe convertirse, por la mediación del trabajo, en la *praxis* transformadora de la realidad (subversión revolucionaria). Esta realidad, la infraestructura económica de la sociedad, que es *la* realidad sin más, sólo permite pensar en un "desarrollo" del hombre como "ser genérico" y, como tal, una abstracción: Absolutización plena del "desarrollo" físico-sensible que es, por eso mismo, su *autodestrucción* y la negación más radical del hombre en toda la historia de la humanidad. El marxismo es el más feroz enemigo del hombre y del desarrollo. El crecimiento gigantesco de la industria y del poder terreno, lejos de constituir el despliegue integral de la naturaleza del hombre, es algo así como el antidesarrollo y la definitiva clausura de las posibilidades del hombre de carne y huesos.

Así pues, contemplamos en el mundo actual dos concepciones del desarrollo (liberal o marxista) que han partido de un origen común: La progresiva inmanentización del pensamiento hasta la plena autonomía del mundo; de ahí que el choque entre ambos conceptos de desarrollo sea, por un lado, *inevitable,* ya que ambos se disputan el mundo puesto que no hay más realidad que el mundo mismo y, por otro, *autodestructivo.* Si San Agustín viviera, creo que no dudaría en sostener que si el definitivo afincamiento terreno carecteriza esenciamente a la "ciudad del mundo", como solamente el amor es unitivo la ciudad del mundo anda desunida entre sí (*De Civ. Dei,* 15, 4) y sus miembros se combaten porque solamente los mueve el deseo del poder terreno en un mundo secularizado y autofundado. Por eso, el choque entre ambas ideas de pseudo-desarrollo nos es más que el choque de dos miembros de la ciudad del mundo, de dos parientes desavenidos (y nada hay más cruel que la lucha entre parientes). En cambio, la idea cristiana de desarrollo integral implica también la conciencia del peregrinaje terreno del hombre no-afincado definitivamente en el mundo; de ahí que el desarrollo, para él, no pueda ser sino relativo en el tiempo, desasido de todo y, a la vez, abierto al Único que puede colmar la naturaleza del hombre. Precisamente por eso, el hombre cristiano no olvida que *todos y cada uno* de los constitutivos del hombre pueden lograr relativa plenitud en el tiempo y absoluta realidad allende el tiempo. Por eso, para él, puede el hombre ser a la vez *señor* del mundo y *libre* del mundo.

V

La idea inmanetista de desarrollo — que implica la secularización total del mundo y de la vida — es, pues, la causa principal de la tragedia de la civilización actual y, quizá, de su probable aniquilación. El primer resultado del inmanentismo ha sido propugnar un desarrollo no-integral y, por esso, autodestructivo. De la meditación de esta circunstancia trágica, puede considerar-se seriamente la misión que América Latina puede cumplir en el mundo actual. América fue descubierta por la conciencia cristiana y des-cubrir significa escindir su originariedad primitiva por la mediación del espíritu; este acto de descubrimiento supone la originalidad de las preculturas americanas cuya riqueza (aun en estado mágico) incorporó al acto descubridor. De ahí que esta escisión de lo originario es la condición de la originalidad cultural de América Latina. Aunque este tema puede ser objeto de una larga y necesaria meditación, baste por ahora comprender que ningún pueblo de la tierra, fuera de la Europa geográfica mediterránea, puede superarle como herdero directo del espíritu greco-latino-cristiano. De ahí que el tipo de desarrollo que deben procurar las naciones herederas de España y Portugal sea el desarrollo integral cristiano que, por ser *integral*, lo es de todas las dimensiones del hombre y, por ser *cristiano*, considera al hombre en el estado de la "nueva creación". De ese modo, precisamente hoy, cuando la Europa mediterránea y clásica (la antigua Cristiandad) ha entrado enel torbellino de su propia negación y agotamiento, la Europa del espíritu encuentra en Latinoamérica la *última reserva del verdadero espíritu de Occidente*. Pese a su inmadurez y quizá por eso mismo, pese a su llamado "sub-desarrollo" físico-económico y quizá por eso mismo, puede poner en movimiento la idea del verdadero desarrollo que será integral y cristiano, o no será nada. América, la heredera de Grecia y de Roma, de España y Portugal, aun no ha sido asumida del todo por la idea inmanentista de "desarrollo" que destruye las otras dimensiones del hombre y concluye por constituir *el más trágico y feroz sub-desarrollo des-integrativo del hombre*: Por eso, porque América Latina aun está relativamente des-asida del mundo por su larga tradición católica, puede asumir el desarrollo sin absolutizar ninguna de sus dimensiones elevándolas a todas en conjunto a la relativa plenitud que puede lograrse en el tiempo de la existencia. De este modo, nosotros, hijos de Grecia y de Roma en el plano natural, y de la Iglesia Católica en el plano de la "nueva creación", somos los únicos hombres que, como comunidades nacionales y ante el desastre, la autodisolución y el choque destructivo de dos ideas de "desarrollo" aparentemente contrapuestas, podemos abrir el futuro de una cristiandad fundada en la idea del desarrollo integralcristiano.

PHILOSOPHIE DU DÉVELOPPEMENT ET DÉVELOPPEMENT DE LA PHILOSOPHIE

CLAUDE BRUAIRE

1. ANTINOMIE RÉELLE OU APPARENTE?

Le développement d'un pays signifie aujourd'hui supprimer un retard économique, égaler au plus vit d'autres pays plus riches, forcer la marche vers l'abondance matérielle. Le problème du développement est ainsi posé dans les termes précis d'une équation à résoudre: par quels moyens techniques et financiers produire une accélération dans la marche à la richesse capable d'égaliser des "niveaux de vie" différents?

Sans doute l'équation est-elle ainsi simplifieé. Elle devrait comprendre des exigences d'indépendance nationale permettant, à distance des passions politiques, de disposer de la richesse acquise. Mais cette correction ne puise pas à un autre registre: l'indépendance ne signifie plus une volonté commune de disposer de soi, Seuls les idéologues attardés le font croire. Elle désigne la moindre dette matérielle possible pour la plus grande répartition intérieure du produit économique.

Ainsi la solution du problème exclut le prix que l'on accordait autrefois aux "choses de l'esprit". Un peuple qui choisirait la liberté au dedans et au dehors, au prix de la pénurie, n'est pas celui qui opte pour le "développement". Il est un peuple d'un autre âge, destiné à mourir dans une "fierté" désuète. Certes, les enfants riches de l'*intelligentia* le proclame, mais leur voix est un écho de leurs homologues des pays riches. Sans doute implique-t-on dans le développement une croissance de l'instruction et de la formation. Mais pour faire progresser la capacité technonogique et non pour faire fructifier un héritage culturel, même si quelques universitaires prétendent au contraire.

Dès lors, la logique du développement ne saurait se réfléchir en une philosophie. Sa dure loi d'accélération ne saurait s'infléchir en une pensée conférant un sens propre au devenir d'un pays. Il faudrait pour cela que cette logique implacable ne soit qu'un corollaire nécessaire d'une conception principielle de l'existence qui, dans sa puissance novatrice, inspirerait une volonté politique. Mais le développement économique se subordonne l'action politique, réduite à une diplomatie de guerre contre la pénurie.

Cependant, l'une philosophie du développement est plus manifeste encore par le tarissement de la pensée philosophique consécutif au primat de l'économie moderne. Le "modèle" des pays "développés" est ici sans équivoque. Sans doute subsiste-t-il des philosophes, en tout cas des professeurs de philosophie. Mais, sauf cas rares, qui semblent d'une époque révolue et que les *mass média* ignorent, ils s'épuisent en archéologie des savoirs préscientifiques, à moins qu'ils ne s'abîment dans les vieilles idéologies du siècle passé. Sourtout, leur existence gratuite est un luxe de l'abondance qui, pour un pays en développement, devient un gaspillage insupportable. Si donc l'accélération du progrès économique n'a pas de philosophie, si une philosophie du développement n'est pas envisageable. c'est qu'un développement de la philosophie semble hors jeu et hors la loi de la modernité.

Telle se donne à nos représentations coutumière la rançon du "progrès". Rançon d'un implacable destin qui a pris la place, selon une dialectique invincible, de la "libération de l'homme."

Comment est-il arrivé que la conquête du monde tourne à notre asservissement? Par quelle ruse de la matière. tous les efforts titanesques pour glorifier l'esprit humain, par la soumission scientifique et technique de son monde, ont-ils abouti à le mettre hors la loi? Il s'avère, en tout cas, que les philosophies du "progrès", des "Lumières", ont traduit une volonté de maîtrise de la terre qui pourrait arrêter le développement de la philosophie en tarissant la soif de vérité qui l'anime. Notre histoire récente, celle précisément du développement de nos puissances, est ainsi conduite par une logique implacable. prenant à revers l'espoir de liberté investi dans le progrès, et qui inverse, désespérément les theses de nos philosophies des lumières devenues, en quelquer sorte, le *credo* modern de la pensée occidentale.

On sait que ces thèses se prononcent à la fois sur le déclin nécessaire de la religion et sur les conditions de l'accès de l'homme à sa plene autonomie. L'un étant supposé pour reúnir les autres. Le meilleur exposé de cette corrélation se trouve sans doute dans le fameux opuscule de Lessing — qui provoquera les critiques de Hegel et Kierkegaard — sur *L'éducation du genre hu-*

mains. Selon un scèma clair des "âges de l'humanité", on y montre que celle-ci n'accèdera a l'âge adulte de son histoire, à l'aurore de sa pleine autonomie, que par substitution de la raison, en plein droit de son exercice, aux prescription des religions, notamment du christianisme. Certes, ce-lui-ci a été utile, à la manière d'un guide conduisant la marche des hommes dans leur enfance et leur adolescence. Il fut le pédagogue de l'apprentissage de la liberté. Mais quand sa vérité, la suffisance de la rationalité en ses impératifs universels, gagne l'esprit humain, alors il doit s'effacer devant son but atteint, comme parents et tuteurs à la majorité juridique de ceux qu'ils ont formé, éduqué à la liberté.

Sans doute, le voeux des lumières ne pouvait être exaucé par l'efficace de la seule raison morale, infirme et abstraite. Mais le projet à enrôle une puissance venue d'ailleurs, la raison scientifique instruite dans le cartésianisme par l'exaltation de la divine liberté de l'homme. Celle-ci ne peut faire la preuve ni l'épreuve de sa suffisance sans la maîtrise acquise de notre univers. Et cette maîtrise passe par une réduction de la nature à la matière, objet propre d'une science quantitative, seule capable de technique assurée. Réduction qui supprime tout secret et tout sacré, qui révoque toute philosophie de la nature, de ses qualités de ses signes, de ses symboles, qui purifie le monde des ombres de Dieu. Dès lors l'esprit se reploie dans la subjectivité, où les philosophies modernes trouvent un dernier repaire, quand la pensée rationelle à décidé d'aller là où la pensée n'habite pas.

C'est ici que l'humanisme, en sa dure rigueur, cède à son contraire, se trouve livré à l'organisation inhumaine de notre espèce. Car on ne fait pas à la science totalitaire sa part, ni à l'administration des choses son domaine réservé, L'homme, saisi par la nature en lui, par son corps et ses besoins, devient matière de la science et de la technique développées. Sa psychologie cède à la biologie, sa vie sociale à l'économie, et le gouvernement des homme à la technocratie, dérision moderne du "prince éclairé".

Entre philosophie du développement et développement de la philosophie, l'antinomie est-elle irréductible? Sans doute, si la première ne peut que varier sur le thème du "progrès". Car elle tarit invinciblement l'inspiration philosophique en armant une volonté de puissance qui finit par broyer l'esprit.

2. ORGANIZATION DE L'ABONDANCE ET RÉVOLTES DE L'ESPRIT

Depuis la dernière guerre, les "pays développés" ont pratiqué une course sans précédent vers l'abondance. La volonté de surmonter une période de destruction et de pénurie a rencontré

l'essort prodigieux des sciences et des techniques pour gagner la bataille de la richesse. On peut toujours trouver celle-ci insuffisante si l'on a soif d'opulence. Et il est vrai que sa répartition n'a pas encore la rationalité de sa production. Mais en dépit d'absurdes critiques, ce n'est pas sur ce terrain que les nations libérales d'occident ont perdu. Elles ont perdu un combat *moral*. Non seulement les hommes y perdent l'espérance, mais ils en perdent le goût, dès lors que leurs demandes ne sont plus que de satisfaction des besoins, si artificiels soit-ils, dès lors que le désir humain se consume dans l'appétit de consommation.

Il en résulte une crise des fondements de l'éthique qui ruine tout consensus pour les normes les plus simples de la conduite sociale. Mais cette crise n'est que le sillage d'une irréligion massive qui, pour la première fois, gagne les peuples entiers. Au point qu'il faut chercher, en Europe, les rares contrées encore non développées, comme la Pologne, pour trouver une adhésion commune à une religion. Cependant, à son tour, cette irreligion ne fait que traduire une effacement de la question à laquelle prétend répondre une religion et qui constituait l'humanité de l'homme, transgression les besoins de la nature: question d'un salut, requête d'une négation de la mort, désir infini d'être. Nous sommes bientôt capables de tout sauvetage, social, économique, biologique. Et dans le même temps une demande de salut est traitée comme une pathologie récurrente de l'âge préscientifique.

C'est alors que les exigences de la jeunesse deviennent contradictoires, au point de ne pouvoir être entendues. D'une part, ont veut la part de l'abondance, comme un dû. Sans les efforts qui l'on constituée. Et dès lors, on demande à être pris en charge totalement, ignorant l'immense contrainte que suppose une système rigoureux de répartition ruinant l'initiative et le risque. D'autre part, on redoute le "Système" social dont l'organisation prédétermine le rôle de chacun, selon la mesure de ses capacités, comme l'allocation à chacun, selon la mesure de ses besoins. On le redoute, on le refuse, on lui fait violence. Et ces exigences contradictoires sont, sourdement, celles de tous, jeunes ou moins jeunes. On demande la liberté de l'esprit dans le temps où l'on appelle, pour le soin de la vie, une organisation économique dont la mécanique soit sans faille et ne laisse aucun jeu à l'action comme à la pensée autonomes.

La liberté de l'esprit ... N'est-ce pas le luxe des riches? N'est-il pas irritant de voir les repus de l'abondance dénigrer la consommation, prépriser dans les mots et les cris ce qui assure leur privilège? N'est-ce pas là le dernier mort du confort idéologique qui donne bonne conscience aux "profiteurs du système"? Pourtant, ce qui est demandé là, en mots d'ordre de révolte et

violence gratuite, puise, à coup sûr, à une ultime énergie de l'esprit. Les vieux vocables qui connotent l'esprit en témoigent. On demande sa puissance inventive, son inspiration créatrice, sa vertu unitive, on fait fond sur son informe énergie. D'où les emblèmes rafraichis de la "spontanéité", du "communionel", de la "créativité". Et tous les refus attestant la négativité de l'esprit inprenable dans les ordres et hiérarchies organisant la systématique sociale. Refus de l'intégration, de la gestion mécanique, de *la planification de la vie*. Sans doute ces demandes sont-elles souvent méconaissables et récupérées par leur contraire, par le matérialisme dernier en date qui sait capter la vieille passion manichéenne, par le naturalisme suspect d'évasion et par tout artifice des drogues chimiques ou idéologiques, ces dernières enlisant dans l'archaïsme doctrinal les vélléités de "changer la vie". Pourtant, pour tous ceux qui aspirent au développement économique, ces révoltes méconnaissables et infirmes devraient prévenir d'un immense péril, d'un menace qui nous hante et risque de devenir une fatalité. Péril pour la vie de l'esprit, menace d'un non sens de l'existence, guettant le terme d'un "progrès" qu'ils veulent accomplir coûte que coûte. Tout asservissement d'une nation aux puissances étrangères, de son pouvoir politique aux puissances économiques internes, n'est une tutelle à craindre, à éviter par une volontée dressée, que si celle-ci redoute et refuse d'abord l'éviction de l'esprit, de son énergie intellectuelle et de son acte de liberté.

Les pays qui veulent leur développement, leur accès à l'abondance, ont ainsi le pouvoir et la chance de savoir le danger d'une course à la richesse qui ne saurait préserver assez tôt les droits de l'esprit si fragile. Danger sans précédent dans notre histoire et qui n'est rien moins que celui de la conclure par une organisation implacable de notre planète, à partir de quoi les hommes retourneraient, dans l'exécution de leur fantastique progression économique, à la vie naturelle déployée par nos artifices jusqu'à la mort de l'espèce. Ces pays peuvent prévoir et conjurer le danger, placés qu'ils sont devant ce modèle à deux visages de nos sociétés: visage de la suffisance matérielle et, au revers, visage d'une servitude de l'esprit infirme. Il est donc urgent qu'ils élaborent une philosophie neuve du développement, révoquant notre philosophie européenne du progrès et son destin.

3. POUR UNE NOUVELLE SAGESSE

Si nous scrutons patienment les demandes d'esprit qui poussent aux révoltes contre les contraintes du développement, leur singularité, au regard des requêtes de liberté que l'histoire a connue, est constitué d'un refus et d'un manque. On attendait, au-

trefois, l'avènement de la liberté d'une oeuvre de raison, son indispensable auxiliaire. Aujourd'hui, la raison est redoutée, récusée. Pour la première fois, elle apparaît comme l'adversaire de l'esprit libre.

L'explication en est simple: la laison semble accaparée par la rationalité scientifique et son application systématique à la société. Ainsi elle semble hostile en sa puissance même.

Il en résulte cette infirmité dérisoire des révoltes, leur impuissance à régénérer le cours du monde. Alors le vieil héritage de J. J. Rousseau, simplifié et filtré par d'autres idéologies, incline à nouveau à mépriser le développement, à séder aux séductions de l'évasion, dans l'maginaire, l'exotisme, la chaleur de la vie groupusculeire, ou la violence gratuite sur quoi débouche la contestation stérile. Le "négatif" de l'esprit, désarmé quand la raison reflue du vouloir vers la contrainte, perd alors son pouvoir d'active négation, qu'enferme l'action positive, pour se réduire à une privation, puis à l'effacement de lui-même.

C'est pourquoi la liberté n'a plus ses chances, et ne peut conjurer les périls de la modernité, si elle ne ressaisit pas son arme insubstituable qu'est la *raison exercée*. A la question: comment dominer la rationalité technicienne, dès lors qu'on en veut préserver la puissance et les fruits pour le service et la gloire des hommes?, aucune réponse n'est donnée par un refuge quelconque. Si même un refuge n'était point illusoire, hors celui de la mort, il ne serait qu'absurde mépris de nos conquêtes, et non leur maîtrise efficace.

Il est vrai que l'exercice de la raison pratique, morale et politique, dans la lucidité et le discernement du raisonable, postule son *courage* restauré. Si bien que les pays en développement doivent faire doublement provision d'énergie: pour accélérer l'acquisition d'un potentiel économique comparable aux nations riches; mais aussi pour assurer la domination de l'homme sur ses propres puissances, a fin d'éviter le triste exemple du désarroi des pays développés. Mais le courage de la raison pratique exercée ne subsiste as s'il ne s'enracinne dans une raison théorique. Non celle de la science positive, qui a décidé d'aller où la pensée n'habite pas, et qu'il faut mesurer et réfléchir. Mais la raison *philosophique*, dont le développement, restituant à notre existence sa logique et son sens, est seul capable de restaurer une philosophie politique et une éthique de nos comportements faisant front à la "crise des fondements". Ainsi s'articulent dans le principe et se nouent dans une même inspiration, le développent nécessaire de la philosophie et la constitution d'une philosophie du développent évitant les pièges et les ruses de la richesse et de la servitude qui l'accompagne. Ainsi s'inaugure le refus de tran-

cher, au sens précis de "crise", entre la liberté et l'abondance, comme le faisait, en sa figure terrifiante, le Grand Inquisiteur chargeant tous les hommes de chaînes pour leur assurer la plus juste répartition.

Une *même inspiration*, suscitant le commencement d'une double élaboration *rationelle*, l'une étroitement subordonnée à l'autre, l'ordre de la libre existence se soumetant, comme sa norme et sa fin, l'ordre *naturel* des besoins de la vie que doit servir l'économie moderne: ainsi l'énergie de *l'esprit*, le sens et la forme du *logique*, assument et commandant la nécessité de la *nature*. Triplicité reconstituée des instances philosophiques, qui fait saillir d'elle-même, comme de son sol retrouvé, la *règle générale d'une éthique du développement*:..

Se libérer de tout, par la science et ses techniques, *sauf des conditions de la liberté.*

Remarquons d'abord que cette règle restaure la rationalité en conjurant les deux abîmes où elle s'exécutait: le formalisme moral, où s'enlisaient les philosophies des lumières, où l'autonomie de la raison était payée de la vacuité du sens, et la rationalité technicienne asservissant les hommes à ses nécessités, dès lors qu'elle capte et canalise toutes leurs forces. La raison trouve en effet son sens et sa destination, dès qu'elle s'ordonne à la liberté, acte de l'esprit qui l'inspire et anime son développement. Et c'est alors qu'elle domine et règle, en son exercice pratique, la rationalité détournée toute entière vers l'exploitation du monde naturel. Mais ce double abîme n'est que la double entrée, en stricte équivalence, du même gouffre: l'identité du formalisme et du naturalisme, qui signe l'éviction de l'esprit.

Il faut ensuite formuler les premières conditions de la liberté qui sont, tout à la fois, les limites des libérations et ses moyens indispensables.

La première condition est de régénérer, dans son rôle et son éthique, le pouvoir politique. Pouvoir comme force appliquée au droit, c'est-à-dire aux capacités réelles d'exercer la liberté en société pour maîtriser les violences et installer dans une durée, dans le temps nécessaire des changements, les efforts des peuples pour se libérer des tutelles et des puissances. Droit des libertés, justice politique qui, première et souveraine, règle la justice économique, répartitive, lui donne un sens humain faute duquel elle ne serait qu'"administration des choses", organisation de la contrainte, substituée au "gouvernement des hommes" selon les claires formules de Saint-Simon reprises par Engels pour définir la "société sans classe", et qui sont adéquatement celles de la technocratie absolue.

La seconde condition ressort du rapport nécessaire de l'esprit humain à la nature qu'il "présuppose et dont il est la vérité", pour reprendre les mots de Hegel. Rapport du corps à la liberté, qui s'en déploie en enrôlant ses énergie pour armer le désir qui l'anime. Rapport les hommes à leur environnement naturel, à la vie du monde en laquelle ils sont entés et d'où ils sont procréés. C'était aussi l'exigence d'un humanisme systématique, en rupture décidé avec tout ce qui n'est pas l'homme, que de répudier et asservir la nature pour éprouver sa suffisance, comme de révoquer les lois divines. Et voici que l'homme est menacé, non comme simple "animal bipède sans plume", mais dans son existence d'esprit, par une nature corrompue et par ses propres puissances techniques de manipuler son corps au moyen d'un eugénisme génétique. Tel est sans doute, actuellement, la danger majeur: toutes les libérations dont la biologie médicale est capables risquent d'emporter, si raison n'est pas gardée, si l'ordre de l'esprit n'est plus servi, la condition naturelle de la liberté humaine.

Enfin, le même effort pour éviter les ruptures qui crucifient l'esprit, enjoint la recherche de l'autre, la requête d'une relation, perdue pour le malheur de la conscience. L'homme n'a besoin de l'homme, de son semblable, que s'il reste désir de l'autre, recherche de son Dieu. Et la philosophie, que seule la religion a toujours mise en mouvement, alors même qu'elle en est l'épreuve, garde toutes les chances de son développement en recouvrant le problème de Dieu comme son lieu d'interrogation fondamentale. Chances qui sont aussi celle d'un développement économique serf de la liberté et moyen de la gloire de l'esprit. Sans doute, alors, les chrétiens pourraient-ils susciter l'éclosion tant attendue d'un modèle de sainteté en situation d'abondance, où la charitécessant sa mortelle identification à la plate justice distributive, redeviendrait sacrement de l'amour divin en retrouvant la liberté des Béatitudes, celle qui s'exerce dans la pauvreté et la miséricorde. Faute de quoi, la pensée du christianisme ne serait plus attestation de l'esprit, sombrerait dans le paganisme ou s'abîmerait dans le mépris absurde du monde moderne.

ALGUMAS QUESTÕES RELATIVAS À FILOSOFIA DO DESENVOLVIMENTO

Prof. FLÁVIO BENO SIEBENEICHLER

0. INTRODUÇÃO

Esse tema pode ser situado no campo da tensão entre uma ordem tradicional dada e as condições sócio-culturais transformadas, tensão essa da qual resultam duas alternativas, ambas empenhadas em reconquistar aquilo que é "válido" para o homem:

— conservar a tradição

— rejeitá-la através de uma transformação.

"O mundo progride, o futuro é brilhante e ninguém pode mudar essa tendência da história", escreve Mao Tsé-Tung [1], retornando à fé progressista da "Aufklärung" do final do séc. XVIII. "Ele virá, o tempo, no qual o sol na terra brilhará somente sobre homens livres" [2] escreve A. Condorcet, o idealizador da primeira constituição da República francesa.

É raro encontrar expressada hoje tal fé no desenvolvimento. Mas é certo que tal fé está na base de todas as afirmações que rezam: transformações são necessárias para conduzir ao melhor.

Tais pensamentos nos colocam no âmago daquilo que se poderia denominar filosofia da história: "Desenvolvimento e História" poderia ser o subtítulo do tema "Filosofia e Desenvolvimento".

A filosofia da história torna mais consciente da responsabilidade do indivíduo e das instituições históricas com respeito ao desenvolvimento e ao progresso:

— no âmbito do controle de forças da natureza

— na libertação de coações e de constrangimentos naturais

— na realização de uma ordem de direito internacional
— no esclarecimento de uma consciência ética geral acerca de suas normas verdadeiras.

Através de uma visão mundial a filosofia da história pode inculcar que a tarefa principal do homem é a realização histórica da "liberdade objetiva", realização essa que supõe um processo de desenvolvimento que não conhece término. Nesse processo conserva-se somente aquilo que não cessa de melhorar e nele os melhoramentos só são possíveis a partir da liberdade concreta que já se conseguiu. Sintetizando: a idéia de desenvolvimento e progresso pode ser concebida como uma idéia da razão prática (Kant) determinada pela vontade ética: em sua intenção, que primariamente é teórica, ela é relevante para a prática.

Nesta contribuição procuro evitar entrar na dialética "progresso em liberdade" (Delfgaauw) ou "catástrofe do progresso" (K. Löwith).

Num congresso internacional de filósofos que se propõem refletir sobre os problemas conexos com a filosofia e o desenvolvimento, julgo conveniente refletir sobre os critérios filosóficos que devem nortear esse desenvolvimento.

Não pretendo formular mais uma admoestação acerca dos erros e falhas do desenvolvimento, dos riscos e das ameaças por ele trazidas. Tampouco tenho a ambição de dar contornos a uma nova teoria do desenvolvimento. O meu objetivo é bem mais modesto: trazer criticamente à reflexão dois modelos que não podem ser passados por alto ao se tratar da filosofia do desenvolvimento. Refiro-me aos trabalhos dos mestres A. Crippa e H. Japiassu. Esse trazer à memória não obedece a uma simples curiosidade histórica, mas nos coloca bem no campo da atual busca de novos modelos de tematização da problemática do desenvolvimento. Daí as limitações e, talvez, o interesse da presente contribuição.

Ao fazer o confronto crítico entre ambos não pretendo exaurir o conteúdo inteiro de seus "quase-sistemas", mas somente perscrutar o seu pensamento sob o prisma do desenvolvimento.

1. PARA DESCOBRIR UM SIGNIFICADO PARA AS REALIZAÇÕES HUMANAS É NECESSÁRIO RETORNAR À METAFÍSICA E À COSMOVISÃO CRISTÃ DO DESENVOLVIMENTO (A. Crippa)

Para Crippa [3] tanto a filosofia como a teologia devem refletir sobre a idéia e a validade do desenvolvimento e dizer uma palavra crítica, porque:

— Com o desenvolvimento e a tecnologia entram em jogo, seja a vida humana como realidade e como valor, seja o destino humano como uma totalidade que, partindo de um início inseguro, se encaminha rumo a um fim que lhe conferirá sua plenitude.

— O desenvolvimento é um fato ligado ao ser: o homem é um ser carente e, como tal, busca fazer, ter, saber para ser — para ser livre, poderíamos dizer: isto é o que determina o desenvolvimento como fato e como realidade.

Crippa faz inicialmente as seguintes constatações:

— A reflexão filosófica e teológica debilitou-se grandemente ante o sucesso da ciência e da técnica, o que, porém, não pode colocar em jogo o seu valor intrínseco, pois, o valor da filosofia jamais dependeu da confiança que se depositou nela.

— Foram perdidos os "pontos de referência" [4]: perdeu-se a noção e o sentido fundamental que a vida humana possui dentro da mundividência do cristianismo. Como resultado disso os homens não sabem mais o que lhes convém. Não sabem mais por não saberem o que são.

— Se bem que a situação radical do homem de hoje continue sendo a mesma que a dos antigos, houve uma mudança nos contornos: hoje a situação humana é determinada de modo impessoal e irresponsável, obedecendo a "razões" ditadas pela ciência e pela técnica [5].

— Como resultado de tudo isso o mundo foi unificado através de uma consciência desenvolvimentista, a qual tornou a sociedade desumana fazendo com que a participação livre do homem se tornasse supérflua.

— O desenvolvimento tornou-se uma categoria valórica, válida por si mesma [6].

— O mais grave de tudo: "estamos presenciando o paulatino abandono do cristianismo essencial, em função de um cristianismo acidental, ou social" [7].

1.1. *O desenvolvimento é um problema ético, metafísico e teológico.*

Se o atual estado de coisas se apresenta desta forma, a questão se põe no nível do sentido do desenvolvimento e da técnica: "estamos no terreno da metafísica e da ética, onde surge e se mantém o conceito de natureza humana com todos os seus valores. Esta a razão porque todos os que, deslumbrados diante do progresso e da técnica, falam em novo humanismo, em mudança da natureza humana, em novo sentido da vida, não atinam exatamente com o que estão falando" [8]. Os valores em jogo são,

para Crippa, a consciência e a liberdade: como integrar os resultados das ciências num universo filosófico, onde esses valores essenciais do humano sejam, ao mesmo tempo, o ponto de convergência e de inteligibilidade, no momento em que o próprio homem está sendo manipulado nos laboratórios em nome de uma ciência autônoma e leiga? Como "combinar e harmonizar a linguagem da natureza filosófica e ética — linguagem essencial com a qual os homens sempre viveram e se entenderam — com a linguagem das ciências, com seus juízos pragmáticos e prudencais"? [9].

Mas Crippa não permanece no terreno filosófico: a teologia também tem algo e muito a dizer: deve refletir sobre a idéia e a validade do desenvolvimento. É preciso preocupar-se em reencontrar a "inspiração divinizadora" que conferiu sentido humano à grande aventura do desenvolvimento [10]. Assim, Crippa vê bem que o problema do desenvolvimento só pode ser visto e avaliado numa perspectiva histórica. Trata-se sobretudo de salvar os valores que dignificam e dignificaram a existência humana em nome daquilo que é válido.

Examinando a sua defesa daquilo que é válido podemos descobrir que a alternativa escolhida é: "conservar a tradição". Daí a sua tese, que pode ser formulada da seguinte maneira:

Para se chegar à significação das realizações alcançadas pelo homem, ou seja, para se atribuir um sentido ao desenvolvimento é necessário partir do humanismo verdadeiro, dos valores essenciais do homem — consciência e liberdade — que implicam uma abertura para o transcedente e retornar à cosmovisão de desenvolvimento.

Para Crippa impõe-se um retorno à mundividência cristã do desenvolvimento. Nela "o sentido do Todo da história, do mundo e do desenvolvimento ou seja, da presença ativa do homem no mundo, depende do homem enquanto criatura privilegiada, individualmente objeto da predileção divina e destinado a um fim meta-histórico. Não só todas as coisas foram feitas por causa dele, mas o próprio Deus encarnou-se" [11].

Sua tese é, portanto, otimista, pois, "não se trata de destruir a racionalidade da sociedade industrial. Trata-se de retornar ao desvio inicial e reconduzir a civilização tecnológica às suas origens e aos seus valores" [12].

Portanto, o esforço de voltar às origens nada mais é do que uma busca da "essência do humano", essência essa que nós perdemos "perdidos nas grandes cidades, desencontrados nos movimentos mundiais, confusos e inseguros nas poucas tentativas de encontrar algum ponto de apoio" [13].

Ao colocar esta tese, o criador dos "Cursos para o Desenvolvimento" está partindo do pressuposto de que não será a razão que irá sugerir os meios para romper o ciclo racional do progresso: é preciso passar os limites racionais para entender que a problemática fundamental do homem e da história está além de um mero bem-estar material [14].

Ora, se a razão não pode sugerir os meios para romper o ciclo racional do desenvolvimento e do progresso, não admira que Crippa tenha de recorrer ao retorno a uma mundividência religiosa, no caso a da teologia cristã. Deixando de lado a questão de saber se Crippa não cai com isso na ilusão da idealização das origens, é necessário colocar a questão, que deve ser importante para todos aqueles que se preocupam da filosofia do desenvolvimento: será que a razão é capaz de dizer uma palavra definitiva acerca do desenvolvimento?

Crippa afirma que essa palavra não pode ser esperada da filosofia, a qual pode, quando muito, levar ao racionalismo: é necessário ir além da razão e retornar ao cristianismo essencial. Mas não diz de que maneira se pode dar esta volta.

Mesmo concedendo que o "açambarcamento teológico" da filosofia seja o único caminho viável para se conseguir um diálogo interdisciplinar, é necessário mostrar de que modo pode dar-se a passagem do humanismo para a fé cristã. Ora, esse problema não existe para Crippa: para ele só existe humanismo cristão. Portanto, o caminho proposto dogmaticamente por ele é o de uma aceitação fiducial do humanismo do "cristianismo essencial" — nem o novo humanismo pressentido e advogado pelos teólogos do Vat. II pode, segundo ele, realizar a mediação!

O seu tríplice apelo:

— à consciência e à liberdade
— à abertura do homem para a transcendência
— à fé na mundividência cristã

talvez consiga despertar a atenção para o problema dos valores humanos e religiosos implicados no desenvolvimento, o qual não pode ser um valor em si, como Crippa muito bem salienta.

Além disso, A. Crippa vê bem claro que a discussão toda deve se desenrolar não só no campo individual, mas também no âmbito da história universal.

Mas não fornece um modelo capaz de realizar a mediação entre a filosofia e o desenvolvimento, entre a filosofia e as várias filosofias do desenvolvimento.

2. É NECESSÁRIO RETOMAR, ATRAVÉS DE UMA EPISTEMOLOGIA CRÍTICA, OS RESULTADOS A QUE O DESENVOLVIMENTO CHEGOU (H. Japiassu).

H. Japiassu ocupa-se do significado das realizações alcançadas pelo homem no campo da ciência e da técnica. Seu interesse é eminentemente prático: para ele o verdadeiro humanismo "não pode mais ser objeto de fé ou de esperança". Ele tem "necessidade urgente da ciência para ultrapassar seu caráter utopista e arbitrário, isto é, para traduzir suas aspirações teóricas na prática" [15]. Japiassu quer inculcar que os cientistas têm um grande papel a desempenhar na atual problemática do desenvolvimento.

A constatações das quais ele parte podem ser resumidas:

— As ciências revestem-se de um caráter ambíguo: de um lado elas permitem ao homem realizar grandes progressos. De outro, elas constituem uma séria ameaça para ele [16].

— As ciências humanas perderam a sua "inocência científica", isto é, o seu caráter de "neutralidade axiológica" assumindo um papel "praxeológico", intervencionista [17]: estamos vivendo a era do segundo cientifismo, do cientifismo prático, "tácito", que já se tornou uma atitude espiritual. A ciência é considerada a única solução para as esperanças humanas.

Disto resulta já um primeiro grande perigo da atualidade: o vazio espiritual, que é preenchido por uma fé no poder e no êxito da ciência realizada [18].

— Em conseqüência disso as ciências, por serem praxeologias, opõem-se às antropologias da representação — baseadas em conceitos claros e distintos — às antropologias da consciência e da moral, trazendo confusão às coletividades humanas [19]. Elas tornam-se, porém, instrumentos de poder, de dominação.

— Mas reina no seu próprio cerne uma tensão que chega a ser um verdadeiro paradoxo: elas, que se proclamam neutras sem referência a valores, estão vinculadas a questões éticas atinentes ao desenvolvimento, ao poder, à dominação [20].

2.1. *Como dominar o desenvolvimento?*

Se essas são as constatações, é claro que o problema principal vai ser o do domínio da dominação das ciências praxeológicas, portanto, um problema de deontologia: como fundar uma ética objetiva? Como convencer o homem de hoje que existe algo mais importante do que ele mesmo, que dá sentido aos seus empreendimentos e realizações?

Japiassu está ciente de que a melhor solução não pode consistir numa quebra do diálogo com as ciências através de uma

atitude teológica dogmatizante, a qual já sabe de antemão o que é melhor. A sua tese reza: é necessário retomar reflexivamente os resultados obtidos pelo desenvolvimento científico instaurando uma "epistemologia crítica" e responsável, a qual questione os critérios de objetividade científica e a pretendida neutralidade axiológica das ciências [21] e redefina os fundamentos epistemológicos da ciência, reconhecendo:

— a sua dimensão social

— a necessidade de os cientistas tomarem consciência dessa dimensão.

Na base desta tese de Japiassu está, de um lado, o pressuposto de que "os valores não podem surgir de um saber sobre o homem, mas de um querer do homem, ser inacabado e sempre aberto às possibilidades futuras" [22]. De outro lado, ele tem presente um modelo, o da "civilização científica", na qual o homem possa sentir-se em casa, dominando a ciência, sem deixar-se alienar por ela [23].

Esse modelo pode ser concretizado, segundo ele, através de dois tipos de ação:

— uma direta, que tenta dominar os conhecimentos científicos e detectar suas ilusões

— outra indireta, que visa formar pedagogicamente aqueles que transformarão o mundo do saber [24].

Não é escopo desta comunicação apresentar o pensamento desses insignes brasileiros com o mero fito de excluir um através do outro, ou de mostrar que um peca pela crença demasiada na capacidade crítica dos cientistas e outro pelo apelo precipitado ao sobrenatural. O que se pretende é situar, a partir deles, a problemática que envolve a filosofia e o processo do desenvolvimento.

Se a ciência, de si, "não pensa" [25] e se ela determina o desenvolvimento, então o pensar filosófico, o qual não é exaurido pela lógica, tem uma missão importante a desempenhar na situação em que vivemos.

A questão principal consiste em achar caminhos que levem à realização histórica da liberdade humana, pois, a realização de um desenvolvimento humano e "humanizado" supõe a busca incessante de modelos que sejam relevantes para a prática humana.

Compete à filosofia encaminhar as questões e esboçar os objetivos. Será a reflexão filosófica capaz de assimilar sem preconceitos as tensões vividas pelas ciências dentro do atual clima de desenvolvimento tecnológico e econômico e encaminhá-los para uma solução humana e humanizadora?

NOTAS

1 — Mao Tsé-Tung, Das Rote Buch (O Livro Vermelho), Ed. T. Grimm, 1967, pág. 46.

2 — A. Condorcet, Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain, Ed. W. Alff, 1963, pág. 345.

3 — Atenho me aqui à tese de A. Crippa, Humanismo e Desenvolvimento, S. Paulo, 1972, mimeogrf., 256 págs.

4 — Ib. pág. 248.

5 — Ib. pág. 219.

6 — Ib., pág. 7.

7 — Ib., pág. 196.

8 — Ib., pág. 251.

9 — Ib., pág. 180.

10 — Ib., págs. 173-174.

11 — Ib., pág. 236.

12 — Ib., pág. 30.

13 — Ib., pág. 33.

14 — Ib., pág. 28.

15 — Hilton Japiassu, o Mito da Neutralidade Científica, Imago Ed., R. de Janeiro, 1975, Série Logoteca, pág. 119.

16 — Ib., pág. 168.

17 — Ib., págs. 65-66.

18 — Ib., pág. 107.

19 — Ib., pág. 67.

20 — Ib., pág. 70.

21 — Ib., pág. 101.

22 — Ib., pág. 15.

23 — Ib., pág. 121.

24 — Ib., pág. 165.

25 — Martin Heidegger, Was Heißt Denken?, Ed. Max Niemeyer, Tübingen, 1971, 3.ª ed., pág. 154.

LA FILOSOFIA DELLO SVILUPPO

BENEDETTO D'AMORE
della Pontificia Università
S. Tommaso d'Aquino — Roma

Nel mondo filosofico il termine o concetto "sviluppo" é molto nuevo. É alla sua prime comparsa ufficiale, mi sembra, potremmo dire é al suo primo ballo in un simposio tradizionalmente alto e nobile, comunque impegnativo, qual'é appunto un congresso di filosofia, é alle sue prime esperienze di lotta nel tentativo di assicurarsi un posto dignitoso tra tanti altri concetti che vantano secolari battaglie e che, tanti tra essi, fanno fatica a sopravvivere. La sua fragile esistenza é simile quella di un tenero virgulto o di un puledro o di un adolescente .

Appunto per questo, per la sua attraente e ancora indomita giovinezza, carica di forza e di significato e di sorpresa, merita tutta la nostra attenzione e la no nostra cura e simpatia.

Ci troviamo, potremo mo dire, dinanzi all'evento o al fenomeno del battesimo filosofico del concetto e della parola "sviluppo". Si trata evidentemente non soltanto del concetto e della parola, ma anche di tutta uma realtà che tale concetto comporta.

Non sono pochi i concetti che hanno una certa somiglianza o relazione con quello di "sviluppo". Basta ricordare, per esempio, quelli di *evoluzione, divenire, dinamismo, dover essere, progresso, progetto, promozione, perfezione, finalità, intenzionalità, avvenire, futuro, escatologia* per avvertire subito il richiamo di motivi che lo stesso concetto di sviluppo suscita.

Tutti questi concetti, nella filosofia come nella scienza, hanno avuto la loro storia e loro battaglie per assicurarsi un posto al sole, per ottenere cioé un riconoscimento di legittimità e di fondatezza nel campo del sapere. Anche in correnti di pensiero dove da alcuni meno si suppone, anzi dove da alucuni viene rite-

nuto che si difende il contrario, cioé la concezione della realtà come essenzialmente statica, como per esempio nella metafisica classica, tutti questi elemnti o espetti sono costitutivi della realtà.

La filosofia dello sviluppo, per essere filosofia (termine tradizionale, generico) dello sviluppo (termine nuovo, specifico) ha bisogno di essere presentata e chiata nei suoi aspetti più rilevanti, da quelli più sentiti, più pregnanti, più vissuti dell'uomo d'oggi, come quello politico, sociale, a quelli più impegnativi come quello tecnico, scientifico, fino a quelli più profondi e fondanti come quello filosofico, teologico, i quali prendono perciò altre denominazioni pur affrontando un identico problema.

I — LA DIMENSIONE SOCIO-POLITICA: LA QUESTIONE DEL METODO

Iniziamo dall'aspetto più sensibile, che penso abbia fornito l'occasione di promuovere questo singolare congresso filosofico all'insegno dello sviluppo. Se il termine però é nuovo, l'atmosfera sociale come può essere indicato dall'accezione della distinzione del Paesi sviluppati e non, ma soprattutto l'atmosfera culturale e filosofica é richissima di spunti e di problemi affini che richiedono e giustificano una filosofia dello sviluppo.

Il filosofare prima si distingueva e si difendeva dalla considerazione o dalla riflessione sulla vita sociale e sulla storia. In quest'ultimi venticinque anni o trentanni, a cominciare da Bertrand Russel, si é voluto esaminare la relazione che, di fatto, interrore tra filosofia e sistemi politici, per "indagare — ccme appunto richied Russel — fino a che punto si é trattato di una relazione logicamente valida, e fino a che punto essa abbia una sorta di inevitabilità, di natura, se non logica almeno psicologica" [1].

Si chiede una spiegazione sul rapporto che intercorre tra empirismo, scienza e democrazia, tra la teoria empirista della conoscenza e il sistema politico democratico, se cioé tra essi c'é una relazione di totale estraneità e soltanto casuale oppure una connessione logica.

A prima vista può suscitare meraviglia e stupore l'impostazione di simile problemi almeno apparentemente misti. Comunque é certo che la stessa problematica é stata dopo riproposta nei confronti della dimensione politico-sociale del razionalismo critico di Karl R. Popper.

Massimo Baldini la pubblicato un chiaro e interessante saggio su "La dimensione ideologica dell'epistemologia di Karl R.

Popper" [2], da cui noi riprendiamo alcune idee chiave per l'impostazione e comprensione del problema che ci interessa.

Il Popper é oggia riconosciuto dagli stessi suoi più autorevoli critici, quali M. Bunge e M. Cornforth, come uno dei più celebri epistemologi, ma non é del pari favorevolmente dagli stessi accolto per i duri assalti e attacchi al marxismo.

Baldini si chiede: quale rapporto intercorre tra le riflessioni epistemologiche di Popper e quelle di ordine politico? Esiste un rapporto intrinseco tra certe posizioni gnoseologiche e determinati principi morali che hanno dato un deciso rilievo politico-sociale? In particolare, ad esempio, il concetto di verità come ideale regolativo può avere analogicamente una qualche validità anche nel regno della vita sociale e in quello della politica? Qual'é, infine, la reale dimensione politica del razionalismo critico di Popper? [3].

La dottrina epistemologica di Popper, nel tentativo di risolvere i problemi e le difficoltà sociali e di promuovere una reale non fittizio sviluppo, si può ridurre a due punti essenziali. Essa però é descritta in varie e diffese opere [4].

Il primo punto essenziale da ben comprendere e tenere sempre presente é la distinzione tra due atteggiamenti antitetici: quello del *meccanico utopistico o holistico* e quello del *meccanico gradualistico o a spizzico*.

Il primo atteggiamento, quello del meccanico utopistico o holistico, é "il frutto di una sociologia che ha fatto propria la metodologia storicistica" [5]. La sua attività mira a riplasmare l'intera società secondo un piano regolatore preciso e si ripropone di comandare alle forze storiche che plasmano lo sviluppo della società, fermando questo sviluppo, oppure incanalando la società nel senso stesso dello sviluppo previsto [6].

Il meccanico utopistico o holistico non intende occuparsi dello sviluppo di aspetti particolari della società, né di conseguire i suoi fini in modo empirico ma gli interessa soltanto "lo sviluppo della società considerata come un tutto unico, un intero (a whole)" [7].

Il secondo atteggiamento, quello del meccanico gradualistico o a spizzico, é la espressione politica di un atteggiamento metodologico analitico nelle scienze sociali e politiche.

Quest'atteggiamento, nei chiari passi di Popper, messi in rilievo da M. Baldini [8], é il seguente: "può darsi che il meccanico gradualistico o sociale abbia degli ideali che gli sono cari riguardo alla società considerata "come un tutto", riguardo al benessere generale di essa, ecc., ma egli non srede nel metodo di riplasmarla nella sua totalità come un tutto unico. Quale che siano i suoi fini, egli cerca di raggiungerli per mezzo di piccole correzioni che

possono essere continuamente modificate e migliorate... Perciò egli avanza un passo alla volta, confrontando con cura i risultati previsti con quelli effettivamente raggiunti, e stando sempre in guardia per avvistare le inevitabili conseguenze non volute di ogni riforma; ed eviterà di intraprendere riforme di una complessità e di una vastità tali che sia impossibile per lui districare la causa e gli effetti, e sapere che cosa stia veramente accadendo" [9].

Popper, esaminando criticamente, da un punto di vista epistemologico, le tesi dei due atteggiamenti, scarta come non valide e inefficienti quelle del primo accetta come valide ed inefficienti quelle del secondo.

Per lui lo storicismo, cioé la concezione che sia possibile profetare sul futuro dell'umanità in quanto esistono leggi necessarie dello sviluppo storico, é un metodo povero, incapace di dare i risultati promessi [10], e il modo di pensare holistico "non solo non rappresenta un livello elevato o una fase avanzata nello sviluppo del pensiero, ma anzi é caratteristico di una fase prescientifica" [11], e quel che é più, si fonda su un grave errore metodologico, in quanto la categoria della totalità risulta veramente utopica, perché, secondo Popper, é un'ambiguità basilare nell'uso del sostantivo "intero" (whole) nella letteratura holistica, in quanto o la totalità viene accettata come una selta o selezione di alcuni attributi o aspetti o rapporti esistenti tra le parti di qualcosa come gli interi di selezione vengono accolti quale oggetto di studi scientifici dalla considetta scuola Gestalt di psicologia; ma in tal caso non é più interro o totalità, o come l'intero o la totalità di tutti gli attributi o aspetti esistenti.

Ora gli interi, in quanto sono della totalità, non potrebbero essere studiati scientificamente, né controllati, né ricostruiti, né essere l'oggetto di qualsiasi attività. Questo sarebbe l'errore fondamentale degli holisti o utopisti. Essi non si accorgono di non poter mai cogliere con uno sguardo d'insieme l'intera realtà sociale, di non potere, cioé, mai afferrare una situazione sociale concreta ed intera.

Invece, per Popper, "il lavorare sulle cose saltuariamente o a spizzico, purchè sia unito all'analisi critica, é il modo principale di raggiungere risultati pratici nelle scienze sociali oltre che in quelle naturali. Lo sviluppo delle scienze sociali é dovut o in gran parte alla critica delle proposte di miglioramenti sociali o, più esattamente, a indagini intese ad accertare se è probabile che una determinata azione politica o economica produca un dato risultato, atteso o desiderato" [12].

Evidentemente dei due antitetici atteggiamenti si può trovare e si trova a volte qualcosa in comune, come per il mec-

canico gradualistico la presenza o previsione di eventuali ripercussioni di ogni singolo progetto sulla società intera, e per il meccanico utopico l'applicazione graduale o spizzico allorché vuole attuale la concezione totalitària assunta. Ma la distinzione resta sempre netta e radicale. "Mentre il meccanico a spizzico affronta i problemi senza prevenzioni riguardo alla portala delle riforme di cui si tratta, l'holissa invece decide in precedenza che una ricostruzione completa é possibile e necessaria".

Popper non desiste dal difendersi dagli attacchi degli holisti e storicisti i quali, secondo lui, "non contenti di pianificare lo studio della società segundo un metodo non esistente, redigono anche piani per il controllo e la ricondo un metodo non esistente, redigono anche piani per il controllo e la ricostruzione della società intera", piani che non sarebbero realistici ma utopistici [13].

Mentre per l'holista e lo storicista "gli esperimenti a piccolo raggio, come un esperimento del socialismo svolto in una fabbrica o in un villaggio o anche in una provincia sono absolutamente inconcludenti [14]",per Popper é assolutamente necessario tenere bene i piedi a terra e accontentarsi del certo e del concreto che è in continuità con la realtà e la storia presedente ed à capace di accogliere critiche ragionevoli, fondate obezioni, reclami, proprio al contrario della pianificazione holistica che non tollera critiche irragionevoli o ragionevoli che esse siano e non accetta alcuna obiezione, che, credendo di centralizzare le menti individuali, come ha centralizzato il potere, distrugge in ultima analisi la conoscenza stessa, la ragione, la libertà del singolo uomo, e favorisce inevitabilmente il sorgere di soluzioni totalitarie.

Appaiono così le ragioni ideologiche di fondo che sostengono la costruzione metodologica popperiana e i motivi della opposizione di critici, quali E. Carr che ritiene Popper come un teorico di una cauta concezione conservatrice ma non aperto a risolvere i problemi sociali del nostro tempo, como M. Cornforth che ritiene le asserzioni di Popper sulla rivoluzione come irragionevoli, in quanto il non supporre una razionalità intrinseca al processo storico fa sì che la ragionevolezza di cui parla Popper si dimostri un ideale incapace di realizzazione, come T. Adorno, il quale al metodo analitico di Popper oppone un metodo radicalmente diverso, quello totalizzante: solo per colui che può pensare una società diversa da quella esistente, la società diventa problema. Ma é un'opposizione di critici che, a nostro parece, che non scalfiscono la validità delle argomentazioni di Popper.

II — RIVOLUZIONE E SVILUPPO

Una soluzione simile alla precedente si ha dall'esame dei concetti e dei reciproci rapporti si *tradizione* e *rivoluzione*, come

si usa oggi fare o almeno pensare, vien messa come fondamento dello sviluppo.

É un problema questo che é stato trattato con ampiezza e impegno in Italia in un Congresso di filosofia a Gallarate nel 1972. Poichè si riconnette alla concezione radicale, totalitaria presa di mira e combattuta da Popper, credo opportuno riprenderla nei suoi principali et essenziali punti [15], anche perchè completa la considerazione di metodo con una riflessione sui contenuti.

Volrrei qui anzitutto approfondire e chiarire i termini di tradizione e rivoluzione, se cioé di opposizione, totale e parziale, oppure di contibuità e inclusione relativa.

Si vuole oggi opporre, specialmente da parte dei progressisti e rivoluzionari, la tradizione alla rivoluzione, anche perchè in una prima e molto vaga accezione sembra che i due termine siano totalmente diversi e opposti in modo che l'esistenza o la vita dell' uno postuli il sacrificio o la morte dell'altro, in quanto il primo, *tradizione*, si chiudereble nell'ambito di una contemplazione statica, conservatrice, senza sviluppo, e il secondo, *rivoluzione*, nell' ambito di un agire pratico, sempre creatore o scopritore di nuove forme di vita.

a) *La tradizione*

Une delle prime chiarificazioni e valutazioni della Tradizione é stata fatta dal pensiero teologico con la considerazione del ruolo che essa ha avuto nella fondazione e conservazione (e anche nello sviluppo) della religione cristiana.

Dei *luoghi teologici*, delle autorità cioé in cui viene fondata l'accettazione di una verità di fede, le tradizione occupa in dignità il secondo posto. Nell'enumerazione di questi luoghi, fatta in classico latino e in forma magistrale dal domenicano Melchior Cano nella sua opera *De locis theologicis* leggiamo quest'ordine in forza o potenza di autorità: 1) della S. Scrittura, 2) della tradizione di Cristo e degli Apostoli, 3) della Chiesa Cattolica, 4) del Concilii generali, 5) della Chiesa Romana o Apostolica, 6) dei SS. Padri, 7) dei teologi scolastici, 8) della ragione naturale, 9) dei filosofi, 10) della storia umana [16].

Il P. Congar, che in un documento, vasto studio [17] (che si estende dalla considerazione della tradizione del Vecchio e Nuovo Testamento e dei SS. Padri a quella del Medioevo, della riforma protestante, del Concilio di Trento e del periodo post-tridentino, fino al 1960) ha cercato com'egli stesso dice, di abbozzare una storia della problematica della tradizione (con intenzione finale più propriamente teologica, in quanto alla documentazione sto-

rica unisce elementi di riflessione teologica o critica), raggiunge in fondo le stesse conclusioni.

Dalla *trasmissione orale della Torah* da Mosé fino a Cristo, che anche prima che fosse trascritta raccoglieva leggi e preghiere che regolavano la vita morale e religiosa d'Israele, si passa, con l'affermazione e l'accettazione degli scritti, al genere midrashico, cioé alla *riflessione su testi anteriori* letti alla luce di nuove situazioni e preoccupazzioni ("questa volta entra in giuoco un regime di tradizione, non sotto l'aspetto di semplice trasmissione, ma sotto l'aspetto d'una lettura dei testi ispirati già scritti e conosciuti, in funzione di avvenimenti vissuti o di fatti sperati dal popolo stesso"), per concludere al vasto campo dell'*interpretazione del deposito rivelato* già costituito.

Un analogo sviluppo o regime di tradizione, riscontrato nel popolo ebraico, si trova nel Cristianesimo del Vangelo e degli Apostoli, dei SS. Padri e, con una maggiore considerazione, della Sacra Scrittura o dell'auctoritas da una parte e l'applicazione dell'interpretazione della ragione umana dall'altra, nel Medioevo mentre dalla riforma protestante viene accentuato il valore quasi esclusivo del sacro testo e dellùantica tradizione dei primi cinque secoli della Chiesa.

Nell'interpretazione più comune e più genuina, la Rivelazione, pur essendo chiusa con la morte dell'ultimo Apostolo, non é intesa como un elenco di proposizioni di cui bisogna soltando conservare la lettera senza approfondire il contenuto intelligibile in una forma cioé giuridica e meccanica. Il deposito della rivelazione é inteso come schizzo, abbozzo, esposizione sommaria, definizione generica, esemplo. "Secondo il senso comune — osserva Spicq — si tratta di un'annotazione sommaria di una rappresentazione che non deve riprodursi come un modello, ma che serve di abbozzo e dev'essere completata, rifiniti, da un'esperienza particolareggiata" [18].

Dal Concilio di Trento, la cui principale preoccupazione fu quella, per conservare la purezza del Vangelo, di precisare e affermare i principi di cui la Chiesa aveva sempre vissuto per eliminare abusi che potevano sorgere e di fatto erano sorti, al Concilio Vaticano I, in cui é resa più esplicita l'affermazione di una continuazione dell'apostolato, in quanto nella Chiesa il ministero dei dottori e dei pastori é totale, portatore della continuazione dell'opera di Cristo sino al Concilio Vaticano II, sino ai nostri giorni in cui il problema della tradizione "ha anzitutto l'aspetto di continuazione storica di testimonianze che costituiscono una catena e manifestano la continuità della credenza cat-

tolica attraverso, una storia, nella quale si verifica un carattere di sviluppo" [19].

É questa molla interna, questa dialettica intrinseca di penetrazione e di sviluppo che dà vita alla tradizione cristiana, che continua, dinamica e attiva, lungo il corso di tutta la storia e resta, anche teoricamente parlando, l'esempio più classico e più rigoroso di tradizione; che ritroveremo anche sotto l'aspetto di rivoluzione.

Il termine "tradizione", dunque, il *senso stretto* é riservato a ciò che dal passato nella religione cristiana si trasmette a voce, in forma orale; in *senso pieno, invece,* si estende a tutti i vari campi dei luoghi teologici, da quello della S. Scritura a quello dei SS. Padri e dei teologi, da quello della ragione naturale e dei filosofi a quello della storia. Un orizzonte vastissimo di verità, di consuetudini, di norme, di misteri, di vita in cui si radicherebbe e da cui si svilupperebbe ogni ulteriore valotazione del pensiero e dell'azione umana, anche quella che sembrerebbe opposta e rivoluzionaria.

Il centro o l'oggetto di considerazione dei vari luoghi teologici, della tradizione in senso pieno resta l'Essere perfettissimo che costituisce il destino o fine ultimo dell'uomo, fine che viene conquistato attraverso l'opera di redenzione e la grazia di Cristo, con l'aiuto del magistero illuminante della Chiesa, dei Concili, dei Padri, del teologi, dei filosofi, dei ricercatori della nature, delle persone virtuose e con l'applicazione della libera volontà dei singoli uomini.

Elémire Zolla ha dedicato ultimamente tutta un'opera ad una coraggiosa, persuasiva difesa della Tradizione metafisica di fronte alla tradizione storicistica [20]. Da quest'opera crediamo opportuno riprendere alcune principali idee, perché per la loro fondatezza e chiarezza ci convingono, e che perciò facciamo un po' nostre.

"Tradizione — egli dice — é ciò che si trasmette, specie di progenie, quanto a dire la radice di quasi ogni stato o atto umano, vivi essendo piuttosto i morti che non coloro nii quali scorre il loro sangue, facilmente illusi di diventare ciò che é pura reviviscenza, di creare discorsi che commuovono con l'apparenza della novità nella misura in cui è obliata l'arcaica voce che già ebbe a pronunciarli in antico" [21].

Dalla considerazione della tradizione come forma, comune a tutte le tradizioni, si passa alla considerazione della Tradizione come contenuto e come superiore a tutte le altre, in quanto é la transmissione dell'oggetto ottimo e massimo, la conoscenza dell' essere perfettissimo. Per cui "la Tradizione é la trasmissione

dell'Idea dell'essere nella sua perfezione massima, dunque di una gerarchia tra gli esseri relativi s storici fondata sul loro grado di distanza da quel punto o unità. Essa é talvolta trasmessa non da uomo a uomo, bensì dall'alto; é una teofania" [22].

La Tradizione però "si concretizza in una serie di mezzi: sacramenti, simboli, riti, definizioni discorsive, il cui fine é di sviluppare nell'uomo quella parte o facoltà o potenza o vocazione, che si vogla dire, la quale pone in contatto con il massimo di essere che gli sia consentito, ponendo in cima alla sua costituzione corporea o psichica lo sprito o intuizione intellettuale" [23].

Essa arriva così a inglobare tutte le tradizioni. "Se si definisce la Tradizione come l'insieme degli atti onde si trasmettono i mezzi adatti a propiziare l'intuito dell'essere perfettissimo, quali Scritture e commenti, riti, modi di orazione e precetti morali..., allora tutte le tradizioni, di qualsiasi oggetto, si pongono nella prospecttiva di quella loro misura eterna" [24]. Arriva persino a incorporare in sé non soltanto i discorsi parlati o scritti, non soltanto i discorsi teologici e filosofici, né soltanto il dogma e il rito, ma anche il puro silenzioso atto di presenza dell'uomo all' idea dell'essere perfettissimo al di là di ogni cultura.

Si manifesta così la sua immensa potenza, anche per quanto riguarda la critica costruttiva, la rivoluzione fondata, il cambiamento valido, che non siano soltanto distruttivi, o annientativi. "Soltanto per la Tradizione — scrive Zolla — é criticabile ogni cosa contingente, ovvero tutto ciò che si possa mai percepire. Non esiste un bene terrestre che la mente guidata dalla Tradizione non critichi mostramolo fallace, in Sivenire, menzognero. La critica pertanto è funzione della tradizione — Più si è legati alla tradizione meglio si critica; la capacità di critica universale é la prova dell'aderenza alla Tradizione, la quale, per additare all' eterno, deve mostrare como quanto diviene non sia" [25].

Si deduce che "la Tradizione é l'unica garanzia di una continua dissoluzione di quanto nell'uomo é ipocrisia e nella società ideologica, perchè posta fuori del gioco delle forze mondane, non ammette limiti al suo esercizio, non si ferma come il rivoluzionario mondano dinanzi ai feticci, non si astiene dal mostrare il ridicolo delle utopie, dei sogni" [26]. Si deduce anche che "una critica al servizio di un qualsiasi bene mondano, sia pure un mero sogno, sarà sempre timida e monca rispetto a quella ispirata alla Tradizione" [27]. Per cui il santo é il critico ideale.

"Ma — prossegue il nostro autore — la Tradizione, mentre critica e distrugge, loda e edifica altresì... Così, al lume della Tradizione, nulla é privilegiato rispetto alla critica, eppure nulla é privo di un sia pur minimo valore relativo. La via tradiizonale è dunque insieme salvaguardia e sconfessione della critica, in

ogni cosa mostra la miseria, la precarietà, ma vi ravvisa nel contempo un grado di essere: dissolve esaltando ed esalta dissolvendo" [28].

Tutto questo perchè la critica ha bisogno di valori, grazie ai quali la storia sia giudicata da ciò che essa non ha prodotto.

Alle vive parole di lode per la critica imperniata sulla Tradizione, Zolle infine aggiunge parole ancora più vive di condanna per la critica, chùegli chiama selvaggia, che "pretende di essere assoluta, non avendo punto di vista, illimitata perché accoglie ogni possibile punto di vista per eroderlo" [29]. La sua sarebbe una negatività assoluta, una viva contraddizione in termini. E "la negatività assoluta non é che una proiezione pseudometafisica della tecnica di sopravvivere dei parassiti. Ed é cosa, oltre che mendace, timidissima rispetto alla critica illimitata che la Tradizione esercita; questa può revocare in dubbio le premessa che la negatività assoluta non può se non riverire con superstizioso ossequio" [30].

É il ridicolo tentativo di ovviare al tabù gettato su vocaboli, come bello, buono, vero, (rinvii all'essere perfettissimo), con l'uso di surrogati che sono abusi di vocabolario (come sofferto, impegnato, aperto, rivoluzionario, avanzato, progressivo, ecc.). Ora "il sistema che getta il tabù su ogni idea di bene, di vero e di bello, é logicamente assurdo, la sua esaltazione del divenire finge di ignorare che questo non è concepibile se non come concetto complementare all'essere, che il negativo é una polarità e non un assoluto perfino nel luogo dove per natura svolge un'azione uguale a quella del positivo, ovvero nel magnete" [31].

Concludendo: "L'uomo tutto ligio alla critica si vede alla fine legato a una disciplina di tabù, di inibizioni, ad una repressione dell'idea dell'essere perfettissimo, che non può non alienarlo dalla sua stessa sanità animale, gettando nella nevrosi" [32].

b) *La rivoluzione*

Per comprendere la differenza o le differenze delle teorie dei nuovi teorici della rivoluzione ci sembra opportuno esporre, sia pure in brevissime, scheletriche linee, la dottrine marxista.

Una filosofia della rivoluzione é stata, senza duzzio, elaborata dal comunismo, il quale, quindi, oltre ad essere un formidabile fenomeno di passione e di mistica rivoluzionaria (si pensi alla vita di Marx e di Lenin), vuol essere essenzialmente una dottrina filosofica con una propria totale concezione del mondo e dell' uomo, in quanto cerca di dare una spiegazione ultima dele cose e di risolvere i problemi della natura, dell'essere, della vita, dell' origine e del destino dell'uomo, dottrina che é a fondamento di quella sociale.

Voler ritenere soltanto la dottrina sociale, facendo astrazione dalla filosofia, sarebbe falsare interamente, snaturare completamente la sociologia comunista [33]. "Senza teoria rivoluzionaria, nessun moto rivoluzionario", dirà Lenin; ed egli sosterrà una lunga e continua lotta per far valere le leggi essenziali della dottrina, le esigenze imperiose della teoria nell'azione.

Ma la dottrina, pur conservando il suo indiscusso primato, é legata indissolubilmente alla pratica, alla vita, é orientata e dettata dall'azione, la quale quiddi costituisce il suo contenuto o il suo fine. La teoria non ha valore se non nella misura in cui essa esprime il reale e permette di agire sopra di esso [34]. Da qui la famosa frase do Marx: "I filosofi non hanno fatto che interpretare diversamente il mondo, ora si tratta di cambiarlo" [35].

La spiegazione logica di questa teoria essenzialmente rivoluzionaria e dell'unità di teoria e pratica è data dalla dialettica materialista.

Posto davanti al problema del primato dello spirito o della natura, identificatta con la materia, il marxismo opta per la natura o materia, e ne tira dopo tutte le implicite necessarie conseguenze.

Engels, in una forma molto chiara ed asplicita, afferma che "al di fuori della natura e degli upmni non c'é nulla, e gli esseri superiori creati dalla nostra immaginazione religiosa non sono che il riflesso fantastico del nostro proprio essere" [36]. Non si può quindi parlare di uno spirito indipendentemente dalla materia, né come spirito assoluto, sostanziale, come Dio, né come anima immortale separata dal corpo, né come forma indipendente nella sua azione dalla materia, in quanto sarebbero funzioni nate in tempi remotissimi in cui regnava la più grande ignoranza; ma se si vuole parlare di spirito si può farlo solo a patto di considerarlo sempre immerso nella materia, in continuità con essa, come prodotto o forza o espansione superiore della stessa materia, che pur sorpassa e trascende in qualche modo e sottopone a volte nell'agire. Marx ne il *Capitale* afferma la realtà dello spirito, perchè l'uomo non effettua solo una modificazione di forma nella natura, ma anche una realizzazione dei suoi fini nella natura stessa; egli conosce quel fine, che stabilisce come una legge le modalità della sua azione e al quale deve subordinare la sua volontà.

La questione dei rapporti tra spirito e natura o materia va risolta nel senso che nella matera lo spirito non é il principale, non é il principio, la causa della materia; all-opposto, la materia é la base, la struttura, l'essenza di ogni realtà; é la causa suprema di se stessa e dello spirito sotto le sue forme.

Un materialismo quindi non semplicista, non volgare, non determinista, non meccanicista, ma un materialismo inteso a servizio dell'uomo, comprendente l'uomo; tuttavia sempre all'opposto dell'idealismo, per il quale la sola realtà é lo spirito, l'idea. Il marxismo si stacca quindi essenzialmente dallo idealismo come dal Cristianesimo.

Il carattere essenzialmente rivoluzionario del marxismo dipende, oltre che dall'accettazione della natura o materia come unico elemento della realtà, del metodo dialettico hegeliano che, a differenza di Feuerbach, Marx fece suo e a modo suo.

Alla *logica dell'identità* e della *non-contraddizione*, che sbocca in certezze stabili, definitive, invariabili, assolute, che parte dal principio che la contraddizione ripugna al pensiero in quanto niente é riconosciuto e affermato come vero se non riposa su qualche identità) como ripugna all'essere (in quanto l'essere é ciò che è, é identico a se stesso, e perciò ripugna al suo contrario, al non-essere, non può essere e non essere nello stesso tempo), Hegel oppone la *logica della contraddizione* o di *opposizione*, che sbocca nella certezza del movimento, del cambiamento, del relativo, che costituisce il principio, l'essenza stessa del pensare (in quanto il pensiero sarebbe incapace di affermare qualsiasi cosa senza uma contraddizione irente alla sua affermazione, come l'idea di essere sarebbe possibile solo se contenesse intrinsecamente quella di non essere); e ciò non soltanto nella genesi e struttura delle affermazioni elementari, ma in tutto lo sviluppo e progresso dell'Idea.

Marx aplica la dialettica hegeliana al materialismo, trapianta il processo dialettico del pensiero nel reale, rovesciandolo. Per lui non la coscienza determina l'essere, ma l'essere determina la coscienza. Si ha così la *logica della contraddizione del reale o dialettica materialistica.*

Da ciò le seguente conseguenze: niente esiste che non sia intrinsecamente contraddittorio. Ma nello stesso tempo e nella stessa misura la realtá non ha esistenza che dinamica e movente; essa é intimamente ed essenzialmente moto, divenire, e non é che ciò; é un'evoluzione costante di se stessa, é il suo perpetuo cambiamento; cambiare é la sua legge, la sua stessa natura; essa é autodinamica. Il moto, il cambiamento, non le viene dal di fuori, le é inerente, é essa stessa. In altre parole, la realtà trova in se stessa la propri a causalità. Si comprende pure che questo cambiamento fatto di urti, di opposizioni, di contraddizioni, di risacche, di autodistruzioni, non proceda in modo rettilineo, ma a zig-zag, a spirale, e anche per cozzi, per scosse, per urti violenti, per catastrofi, diciamo la parola, per rivoluzioni. Così ormai la

realtà diviene essenzialmente rivoluzionaria; la rivoluzione diviene la legge organica del mondo e della vita.

Ne consegue anche che il materialismo storico, cioé il materialismo dialettico della società umana, non é altro che l'applicazione alla storia, al fatto sociale, della dialettica materialistica filosofica.

L'accettazione del metodo e delle ragioni della rivoluzione marxista, accompagnate però da una più o meno valorizzazione della persona umana come spirito, caratterizzano le rivoluzioni sociali, politiche e anche filosofiche nell'ultimo cinquantennio. É intorno all'affermazione o negazione dello spirito e della sua apertura o chiusura alla trascendenza che si combattono le battaglie di azione e di pensiero del nostro tempo. Sono questi i punti fondamentale o le linee essenziali a cui poter ridurre, sia pure in una gamma indefinita di sfumature, per indi poterne confrontare tra loro e con la stessa Tradizione, le nuove correnti rivoluzionarie.

Si può quindi parlare e si parla di fatto di *rivoluzione cristiana*. Scegliamo qualcuno dei più tipici protagonisti o assertori di queste nuove teorie della rivoluzione.

Un esempio classico e concreto di rivoluzione cristiana é quello della *rivoluzione personalista* e *comunitaria* di Emmanuel Mounier.

Mounier, attraverso una filosofia della persona, passa ad una radicale esigenza rivoluzionaria.

La persone é, sì, qualcosa di spirituale che dice relazione al corpo e a cui é insito un movimento verso il trascendente, verso Dio, ma essa é esposta, immersa nel mondo, a cui é legata da un inscindibile legame. Per questo la persona é soggetta ai condizionamenti del tempo e della storia e si fa in virtù e per effetto di una determinata rete di rapporti sociali.

Questo legame o rapporto tra persona e società giustifica l'impegno rivoluzionario per liberare la persona dalle attuali strutture sociali ed economiche che la opprimono e la mortificano, comunque la condizionano in senso negativo. Cioè non ci si può accontentare di una filosofia o dottrina astratta e disincarnata della persona spiritualisticamente intesa (pur essendo questa a fondamento di tutto il processo, e in ciò Mounier si distingue e si allontana da Marx); ma bisogna operare non sulla persona, in quanto questa é condizionata dalle strutture, ma appunto e anzitutto sulle estrutture, con un'azione d'altrone di rottura, violenta, di rivoluzione, perchè non si vede altro modo efficiente e valido per cambiare il gravissimo disordine che si é venuto costituendo nella società umana (e in ciò Mounier si avvicina a

Marx, perchè anche lui, come questi, non si accontenta di interpretare il mondo, ma vuole cambiarlo, in quanto accetta l'azione e la rivoluzione come elemento dialettico del processo di modificazione del reale; pur distinguendosi da Marx anche in questo, perché l'azione rivoluzionaria di Mounier é storica, transitoria, va oltre le strutture sociali, cioé ha come termine ultimo la persona; mentre quella di Marx si ferma alle strutture ed é permanente, insita nel sistema).

Ditutti questi elementi é precisamente l'incontro con gli altri e con il mondo che, secondo Mounier, costituisce l'essere stesso della persona, che forma l'elemento in cui si realizza compiutamente la persona. La sola riflessione su se stesso d'interiorizzazione, come la sola aspirazione al trascendente, sarebbero dei vacui spiritualismi se non tenessero in debito conto il rapporto con la società (in ciò Mounier si allontana da Berdiaev, che ha tutt'altra concezione della persona, come eccezione, como libertà originaria, indipendentemente dalla società, anzi contro la società).

Mounier chiama la sua rivoluzione "*personalista*" (per la sua radice filosofica, che nasce dalla concezzione della persona, che si realizza nell'azione e nell'impegno mondano) e "*comunitaria*" (per la sua radice storica e sociologica, che si riferisce alle strutture della società borghese, ridotte a tale stato di corruzione e oppressione da richiedere un cambiamento radicale e violento per portare un nuovo necessario equilibrio). Ma in realtà é una *rivoluzione cristiana.*

c) *La teologia della rivoluzione*

Il problema di fondo, però, si pone quando la contestazione assume di fatto una forma globale di rivoluzione intenzionalmente e scientemente voluta, quando diventa rivoluzione come categoria ideale e nella liberazione dell'uomo sostituisce la politica alla religione, il regno terrestre al celeste.

É ovvio qui il richiamo di un pensiero rivoluzionario, che pur va sotto il nome di *principio-speranza*, di moda oggi, quello di E. Bloch, che però, per la sua complessità e il suo senso profetico, volutamente non esponiamo e non affrontiamo direttamente. Un utilissimo studio atto a penetrare e confutare il suo involuto pensiero é quello di L. B. Gillon, *La joyeuse espérance du "chrétien athée" selon Ernst Bloch* [37].

Abbiamo esposto altrove la questione di un certo ateismo, della stanchezza della "superstizione teocratica", del rifiuto di un Dio onnipotente, delle origine, creatore del mondo, immutabile, distinto dal mondo, dispotico, tirannico, sanguinario, che giudica e punisce, che tortura l'innocente, che causa o permette il

male e il dolore, rifiuto già messo in evidenza da Bonhoeffer e da altri, e dall'accettazione come futuro della'uomo, secondo i profeti che sarebbero i veri testimoni di questo ipotetico futuro, nello spirito di liberazione dell'Esodo (Ex., 3, 14: "Io sarò colui sarò"), che apre nuovi cieli e nuova terra, che agisce secondo la regola morale giudicata valida e utile dall'uomo [38].

Soltanto un riferimento alla concezione di Cristo e del suo Regno. "Il Cristo di Bloch — scrive Gillon — é un violento, un rivoluzionario. La beatitudine dei mansueti, dei pacifici, ha valore per il futuro escatologico, non per il periodo provvisorio. Rivoluzionario sociale e Messia politico, Gesù ha fallito; per cui, sulla croce, il grido della disperazione e della rivolta. Al contrario di Paolo, il reazionario, il romano sottomesso a Cesare, che approva la schiavitù e predica agli oppressi la rassegnazione, che ad una escatologia puramente terrestre sostituisce una escatologia dell'al di là, di cui il centro é Cristo glorioso e risorto" [39].

Al titolo di "Figlio dell'uomo", che Chisto ha preso, bisogna dare un senso rivoluzionario e intenderlo come superüomo, come *Urmench* mitico, favoloso, che nel testo di *Ezechiele*, 28, 12-19, si mostra come un essere in rivolta, che distrugge il regno del Dio delle origini e instaura un nuovo regno, umano e terrestre, che riduce il primo a utopia, che "suppose qu'il n'a a aucun Dieu d'En-Haut, qu'il n'y en a pas et qu'il n'y en a jamais eu" [40]. Di conseguenza la vita eterna dell'al di là non ha più senso per l'uomo moderno. Secondo una visione dell'Apocalisse (21, 23) la città celeste sarà la patria di un' umanità libera sul fondamento d'una natura libera.

L'arbitrarietà delle affermazioni e interpretazioni profetiche di Bloch ci esimono da particolari commenti.

Si parla oggi quindi di una *teologia della rivoluzione* che, credendo di vesere in Cristo un rivoluzionario del tipo dei zeloti del suo tempo (i quali coltivavano l'ideale dell' instaurazione di un regno terreno che fosse nello stesso tempo espressione dei valori assoluti della religione, e un programma di riforma radicale sia politica che religiosa, per l'adempimento del quale ricorrevano senza scrupolo anche alla violenza), pensa di trovare in lui un modello alla loro azione, anche violenta, per il sovvertimento delle strutture ingiuste, allo scopo dirimpiazzarle con un nuovo ordine più umano e cristiano.

O. Culmann, in un suo recente studio [41], ci mette in guardia contro tale comoda, facile e non vera interpretazione, perchè non storica, e precisa con acume ed equilibrio, l'attegiamento di Gesù che é più radicalmente rivoluzionario di quanto altri dicono, in quanto egli non mira a nessuna rivoluzione sociale, ma alla trasformazione della coscienza. É alla coscienza individuale che

egli accorda la priorità. "É l'uomo, in quanto *individuo*, che deve essere cambiato dalla *legge dell'amore*: come tale, egli é l'oggetto dell'apello alla *conversazione*.... Quantunque possa apparire piuttosto strano, dal punto di vista delle concezioni moderne, la priorità accordata da Gesù alcambiamento individuale del cuore, noi non dobbiamo far violenza ai testi. Gesù si preoccupa di far scomparire, nell'individuo, l'egoismo, l'odio, la menzogna, l'ingiustizia. É in questo modo che egli vuol cambiare il rapporto dell'uomo con Dio e, quindi, il rapporto dell'individuo con il prossimo" [42].

Si vede subito il rovestiamento della posizione del Mounier. Mentre per questi le strutture sociali formano gli uomini, per Cristo, come ritiene Cullman, non sono le strutture che formano gli uomini, ma sono gli uomini che formano le strutture, sono gli uomini rinnovati dal di dentro che possono rinnovare le strutture.

Anche Bultmann si richiama alla responsabilità del singolo: "La proclamazione della volontà divina per mezzo di Gesù non è una morale di trasformazione del mondo..., é una morale che rende in maniera immediata l'uomo, in quanto individuo, responsabile davanti a Dio" [43]. Quindi non rivoluzione, ma transformazione del mondo, ma piuttosto conversione dell'uomo. Perciò difficile, per non dire impossibile, trasferire in chiave moderna l'atteggiamento di Cristo di fronte alle situazioni sociali-politiche del nostro tempo, senza rischiare di abbandonare o attenuare la base biblica fondamentale.

Cullmann già aveva affrontato questo problema nel suo libro *Dio e Cesare* [44]. Affermato che il Cristianesimo é essenzialmente escatologico, egli ritiene che quando il Cristianesimo prende sul serio l'attesa della fine, si rende naturalmente necessaria una presa di posizione di principio nei riguardi del lo Stato terreno. Per chi non crede nel regno di Dio, nel regno futuro, non c'é problema, perchè non c'é più Dio, ma soltanto Cesare. Per chi crede in quel regno, invece, si pone il problema dei rapporti tra regno futuro e Stato terreno.

Ora é certo che l'escatologia cristiana non significa rifiuto a priori del mondo, che l'attesa cristiana della fine non significa indifferenza verso i valori terreni; com'é vero che nel Nuovo Testamento non c'é traccia di un rifiuto aprioristico, per principio, dello Stato, perchè esso rientra nel piano dell'economia divina e rappresenta, checché ne pensino Berdiaev e Kierkegaard, un positivo valore che va rispettato e accettato. La risposta di Cristo "rendete quel che é di Cesare a Cesare, e quel che é di Dio a Dio" (Mc., 11, 17) ad alcuni farisei ed erodiani che gli domandavano se

era lecito o no pagare il tributo a Cesare, manifesta il riconoscimento di un valore positivo dello Stato.

Ma lo Stato, come il mondo, é un valore non assoluto, bensì provvisorio, transitorio; e perciò la sua accettazione non è incondizionata; essa richiede un atteggiamento critico. Tale accettazione deve essere vigilante e sospettosa, sia perchè lo Stato può svincolarsi dall'ordine voluto da Dio e diventare perciò demoniaco o nella sua ispirazione generale o parzialmente, sia perché esso rappresenta solo un ordinamento provvisorio, che dovrà scomparire quando si maturerà il Regno di Dio.

In conclusione, é per noi cosa ovvia che, non soltanto incerta e destinata ad un finale insuccesso, ma contraddittoria, é ogni soluzione del problema dello sviluppo che sradicandoshi dalla tradizione, tenti di fondarsi esclusivamente sulla rivoluzione sia essa sociale, come quella marxista, sia essa religiosa, come quella cristiana.

III — LA FILOSOFIA DELLO SVILUPPO: DIMENSIONE METAFISICA

Penso che un elemento che possa darci una più sicura apertura o impostazione del problema filosofico, e più precisamente del problema dell'essere e del dover essere, da cui cioé avviare un discorso fondato, sia ancora il concetto di natura, considerato come aspetto dinamico dell'essere.

I vari significati assunti dal termine "natura" secondo Aristotele (generazione dei viventi, principio di generazione, principio del movimento naturale, materia, forma, essenza), possono essere ridotti a quello di sostanza, che avrebbe quindi un significato metafisico e comprensivo di tutti gli altri e che porrebbe in rilievo come la natura sia sempre un principio intrinseco del movimento [45]. "Natura numquan dicit principium extrinsecum, sed secundum omnes suas acceptiones dicit principium intrinsesum", ripite S. Tommaso nel *Commento alla Metafisica* di Aristotele, e, rilevando come la riduzione degli altri modi ad un primo modo possa esser fatto non solo secondo l'ordine del l'imposizione del nome che viene operata dall'intelletto, sua secondo l'ordine delle cose, afferma che "primo et proprie natura dicitur substantia, id est forma rerum habentium in se principium motus in quantum huiusmodi" [46].

I rilievi dell'Aquinate "sono un lucido commento al testo aristotelico e insieme un perseverante consenso al metodo dello Stagirita, che, dal significato dapprima fisico dei termine, con cui esprimiamo i nostri concetti, passa poi al significato metafisico,

che per conseguenza non é primo nello ordine della ricerca (*via inventionis*), bensì nell'ordine in sé delle cose; ma soprattutto perchè colgono le note caratteristiche del concetto in sé di natura, cioé a dire: la sua intrincità in quanto é principio intrinseco, che non può mai essere e dirsi estrinseco; la sua estensione in quanto é applicabile a tutti gli esseri cui conviene il nome comune di sostanza; la sua comprensione ontologica come principio dinamico ossia operativo" [47].

É forse opportuno, insistere su questo per una più precisa ed incisiva messa a punto. "Il valore dunque di 'natura' come concetto metafisico consiste nel suo aspetto dinamico, manifesta cioè il dinamismo dell'essere ossia l'essere nel suo profilo operativo. Non significa però una forza o energia pura, bensì l'essenza, la sostanza, l'essere della cosa nel suo ordinamento all'operazione.

Ma per natura s'intende non soltanto il principio primo radicale (non immediato) dell'agire, cioè la sostanza creata da cui emano forze, energie, potenze, facoltà per svolgere le proprie operazioni, ma anche il complesso di tutte le sostanze create che compongono il mondo.

Questa considerazione della natura può essere ritenuta ed é realmente ontologica o metafisica, perchè l'ontologia e metafisica riguarda non soltanto l'essere ma anche la costituzione degli enti dell' esperienza fisica e psichica. Aristotele e S. Tommaso ritengono che la conoscenza dall'intima natura delle cose sensibili in quanto sono enti e formalmente sostanze appartengono all'ontologia. "Quod quid est proprie pertinet ad scientiam quae est de substantia, scilicet ad philosophiam primam" [48].

Ma l'ontologia non esclude l'axiologia, anzi non è comprensibile senza di essa. "Il piano assiologico — osserva il prof. Campanale — non giace al di qua o al di là del piano ontologico, ma descrive l'orizzonte nel quele il piano ontologico stesso si costituisce: il piano assiologico, perciò non è soltanto intrinseco al piano ontologico, ma ne costituisce la possibilità di operazioni realizzate, le quali non sono meno ontologiche che l'assiologiche, sicchè l'essere realizza se stesso nella misura in cui si realizza in essenza di valore, che é l'essenza o la natura dell'essere" [49].

Un ulteriore sviluppo ontologico ci porta alla considerazione dell'essere como *atto*, che é fondamentale nella metafisica in Aristotele e di S. Tommaso. Il primato dell'essere come atto é la chiave di volta, il fondamento e insieme il fastigio di tutta la metafisica dell'Aquinate. "Il primato dell'essere come atto é condotto da S. Tommaso alla più alta conseguenza, cioé alla concezione dell'Atto puro di essere, all'Ipsum esse subsistens che é Dio, e alla affermazione fondamentale nella sua metafisica che tutti

gli altri enti da Dio liberamente creati sono aventi l'atto dell' essere per partecipazione" [50].

Ma al nostro scopo non é necessario seguire e sviluppare questo fondamentale passo della metafisica.

Un *secondo* elemento, contrastato come e più di quello della natura, che io credo opportuno tener presente nel problema del dover essere, é il *fine*.

Il Toccafondi in un'affermazione finale del suo articolo dice: "l'ordine dinamico, cioè della causalità efficiente delle diverse nature, ciascuna operante con uniformità e costanza, é necessariamente — poichè "omne agens agit propter finem" — accompagnato dall'ordine teleologico, cioé dalla causalità finale, per cui ogni ente agisce per un proprio e determinato fine ("unaquaeque res est propter suam operationem" o "propter seipsam operantem"), e per un fine comune che é il bonum universi, cioé la perfezione dell'universo, consistente appunto nell'unità di ordine" [51].

Molte particolari difficoltà sono state fatte alla causa finale, sulla sua natura, su ciò che essa é, sulla sua conoscenza, sulle sue relazioni alle altre cause: efficiente, formale e materiale. Le più comuni, messe avanti dagli empiristi e da filosofi della scienza, nonché dagli stessi scienziati, per opporsi all'introduzione della causa finale nel processo scientifico, sono: 1) quella che ritiene che la causa finale, non essendo altro che lo scopo o la meta di un'azione, dovrebbe essere prodotta o raggiunta come ultima, alla fine di tutto un intero processo di sviluppo e dovrebbe essere perciò non una causa ma un effetto; 2) i dati dell' esperienza non mostrano effetti manifesti di finalità e perciò la causa finale non sarebbe osservabile; essa postulerebbe elementi che sono al di là dei limiti dell'indagine scientifica; 3) sono più che sufficienti, secondo il determinismo meccanicistico, il movimento e la necessità causale per spiegare tutti gli accadimenti: ogni processo naturale riceve la sua spinta dall'origine, non dalla meta. Perciò nessuna variazione qualitativa, né libertà, né finalità si può scoprire nel mondo, in cui ogni forma superiore é determinata da quella inferiore ed é riducibile ad essa.

Il presentare così la causa finale ed eliminarla dal mondo scientifico, come qualche cosa di non-scientifico, di extra-scientifico, può essere dovuto a quell'atteggiamento di comodo dell' intellettuale, dell'empirismo come politica culturale. La causa finale va considerata in tutta la sua interezza, nella sua profonda natura, capace di risolvere le difficoltà che essa presenta, e non soltanto nelle difficoltà che ostacolano la visione della natura.

Il fine é stato sempre oggetto di profonda e universale considerazione, non soltanto nella morale (senza fine la morale sa-

rebbe inconcepibile), ma anche nelle varie scienze, nell'arte, nella filosofia della natura, nella metafisica, in particolar modo nelle correnti filosofiche contemporanee, tutte protese verso il divenire, verso il futuro, verso l'escatologico.

Nella filosofia tradizionale di Aristotele, di S. Tommaso, e in particolar modo di Alberto Magno, noi troviamo una strenua difesa dell'esistenza della causa finale e una chiara esposizione della sua natura.

Osservando le azioni umane non si può fare a meno di ammettere una ragione osservabile di una determinata azione, ragione che non é mero caso ma vera causa finale o scopo. La materia e le sue disposizioni, pur necessarie, non bastano a spiegare perchè un'azione avvenga, a rispondere alla domanda per qual fine si pone tale azione. Così se ci domandiamo perchè un uomo fa la ginastica, bisogna rispondere che la fa per la sua salute; altrimenti non la farebbe.

Ma questa causalità finale é osservabile anche nelle operazioni delle cose naturali? Alla conoscenza della finalità della natura si passa attraverso l'analogia della scienza (o arte) e della natura e del reciproco aiuto.

Accanto a scienze o arti con cui noi facciamo cose che la natura non fa (come scarpe o cappelli) vi sono altre cose con cui noi aiutiamo la natura nel raggiungere il suo fine (come la medicina e l'agricoltura). In questi casi in cui noi diamo il nostro aiyto alla natura, se noi operiamo per un fine, e ciò é certo, anche la natura deve operare per un fine. Infatti qualcosa comincia dal caso, che é senza fine o scopo determinato, non potrebbe essere aiutata dall'arte o dalle scienze. Se le opere della natura fossero determinate dal caso non sarebbero predeterminate e orientate verso un definito termine d'azione, non si potrebbero accomunare alle opere d'arte e di scienze, che sono fatte per uno scopo.

L'argomento di un filosofo e scienziato del Medioevo, Alberto Magno (com'é presentat oda uno studio di P. Kane) [52], per dimostrare come non sia possibile che le cose naturali agiscano senza cause finali ha un rigore che resiste ai tempi e che nulla ha da invidiare alle argomentazioni dei più moderni filosi dell' empirismo logico.

Prima di tutto egli afferma che tutto ciò che accade nel mondo avviene o per caso o per un fine. Non sembra che ci sia un-altra alternativa. Ma nessuno dice che ciò che accade regolarmente, o sempre o per la maggior parte, accade per caso. Piuttosto é la cosa accezionale che può accadere per caso, laddove ciò che é regolare e accade di solito deve avere una causa den definita, risoluta a produrlo. Ma tutti gli agenti naturali mani-

festano modelli regolari di strutture e di comportamento. Le unità naturali operano in modo caratteristico, o sempre o per la maggior parte, e ciò lo osserviamo tanto nel caso di elemento che di organismi. Perciò, conclude Alberto, le cose che avvengono regolarmente in natura non avvengono per mero caso, ma dipendono da cause naturali che sono rivolte a raggiungere e mirano verso mete ben definite, e che agiscono per scopi osservabili.

Ancora più viene dimostrata la validità dell'argomento dalla considerazione di opere che vengono condotte a termine in modo graduale. Infatti, nei casi in cui vi é un fine ben definito, tutto ciò che é fatto in modo tale da condurre gradatamente a un fine, sia remotamente che prossimamente, é fatto per il fine. Ma la natura fa regolarmente molte cose che conducono gradatamente ai fini ben definiti, un poco come noi vediamo nell'operare dell'arte umana. Per esempio, nella costruzione di una casa tutto ciò che si fa conduce gradatamente al fine ed é per il fine. Se la casa potesse essere costruita dalla natura, essa sarebbe costruita molto verosimilmente come é costruita dall'arte. D'altra parte, se l'arte potesse fare una cosa naturale, come un albero o un uccello, noi procederemmo come fa la natura per produrre dapprima una parte e poi un'altra in un certo ordine: radice e stelo, cuore e cervello. La sola differenza fra l'operare della natura e quello dell'arte consiste nel fatto che la speciale forma o modello secondo il quale l'artista lavora é nella sua conoscenza, non nel suo materiale, mentre la forma con cui la natura opera é nell' alberto stesso o nella stessa altra cosa naturale, ed é qualcosa a un tempo intelligibile e opera d'intelligenza.

Da ciò scaturiscono alcune ovvie valutazioni: 1) Le cause materiale e formale costituiscono una unità materiale, caratterizzata da una struttura o organizzazione ben finita; la causa efficiente é il principio del moto: la causa finale é la ragione per cui l'azione é ed é intelligibile, é la meta dell'operazione, é lo scopo o l'intenzione dell'agente. 2) Un principio di grande portata, che costituisce anche il motivo per cui noi possiamo capire la natura, é che *opus naturae est opus intelligentia*; ogni opera di natura é opera di intelligenza e perciò le azioni delle cose naturali sono rette da scopi.

"Persino il fatto di fallire nel raggiungimente di una certa meta a causa di qualche ostacolo o difetto dimostra che le cose naturali agiscono veramente per un fine". 3) É con l'intelletto che si conosce la causa finale distinta dalle altre, com'é con l'intelletto che si conosce una cosa distinta da un'altra. In tutto ciò che giace ai limiti dei sensi noi penetriamo per mezzo della ragione, della comprensione e del ragionamento. Anche se tutta

la nostra conoscenza deriva dall'esperienza sensoriale dell'apparenza delle cose, non si ferma in tale esperienza.

La conclusione ovvia di queste considerazioni o riflessioni metafisiche fondate sul concetto di natura e di fine, é che non si può concepire la natura sia delle singole cose che dell'universo senza un intrinseco dinamismo e senza uno scopo o un fine da raggiungere, senza cioè un necessario sviluppo. Ma il concetto di sviluppo, come una filosofia giustificata e resistente dello sviluppo, é concepibile soltanto entro le potenzialità e le capacità che la natura delle cose e dell'universo permettono, non fuori e al di là di esse. Lo sviluppo non é una spinta indefinita o all'infinito, senza senso e senza significato, ma un progresso entro i limita di un determinato progetto, di un controllato potere o dominio segnato dalla natura e compreso dall'intelligenza umana o divina.

NOTAS

1 — B. Russel: *Filosofia e politica*, in *Saggi impopolari*, Trad. ital., La Nuova Italia, Firenze 1973, pág. 2.

2 — M. Baldini: *La dimensione ideologic d'epistemologia di Karl R. Popper*, in *"Sapienza"* 1974, fasc. 2, pagg. 129-154.

3 — M. Baldini, *op. cit.* pag. 130.

4 — Tra le opere di Karl R. Popper ricordiamo: *Miseria dello storicismo*, Trad italiana, L'industria, Milano 1974; *Tre concezioni sulla conoscenza umana*, Trad. ital. L'industria, Milano 1958; *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1969; *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970; *Concetture e confutazione*, Il Mulino, Bologna 1972.

5 — M. Baldini, *op. cit.*, pag. 132.

6 — K. R. Popper: *Miseria dello storicismo*, cit. pag. 57.

7 — K. R. Popper: *Miseria dello storicismo*, cit. pag. 62.

8 — M. Baldini: *op. cit.* pag. 132.

9 — K. R. Popper, *op. cit.*, pag. 56.

11 — K. R. Popper: *Miseria dello storicismo*, cit. pag. 63.

10 — K. R. Popper: *Miseria dello storicismo*, cit. pag. 49.

11 — K. R. Popper: *Miseria dello storicismo*, cit. pag. 63.

12 — K. R. Popper: *Miseria dello storicismo*, cit. pag. 49.

13 — K. R. Popper: *Miseria dello storicismo*, pag. 68.

14 — K. R. Popper: *Miseria dello storicismo*, pag. 71.

15 — B. D'Amore, *Opposizione o continuità fra tradizione e rivoluzione?* in "Tradizione e rivoluzione". Atti del XXVII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari. Gallarate 1972, pp. 164-189.

16 — Merchior Cano: *De locis theologicis*, lib. XII, Venetiis, Tipografia Remondiniana, 1759 (la prima edizione risale al 1563).

17 — Y. Congar O. P., *La tradizione e le tradizioni*, trad. di G. Auletta, Roma Ed. Paoline, 1961.

18 — C. Spicq, *Les Epitres pastorales* (Et. Bibl.), 1947, p. 159.

19 — Y. Congar O. P., op. cit., p. 170.

20 — Elemire Zolla, *Che cos'é la Tradizione*, Milano Bompiani, 1971.

21 — E. Zolla, *op. cit.* p. 97.

22 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 98.

23 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 98.

24 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 99.

25 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 105.

26 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 105.

27 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 105.

28 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 106.

29 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 106.

30 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 107.

31 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 107.

32 — E. Zolla, *op. cit.*, p. 107.

33 — P. Ducattillon O. P., *Dottrina comunista e dottrina cattolica*, in Il comunismo e i cristiani, Brescia, Morcelliana, 1946, p. 11. É questo uno dei più chiari e fondati contributi allo studio del marxismo.

34 — "Marx faceva risiedere tutto il valore della sua teoria in ciò: che essa é, per la sua essenza stessa, una teoria critica rivoluzionaria. Questa ultima qualità é infatti propria del marxismo, pienamente e senza condizioni... L'irresistibile forza d'attrazione, che questa teoria esercita sui socialisti di tutti i parsi, consiste precisamente nel fatto che essa consiunge lo spirito scientifico rigoroso e superiore alla spirito rivoluzionario; ed essa fa ciò non in modo accidentale, ma solo perchè il fondatore di questa dottrina riuniva personalmente in sé le qualità del dotto e del rivoluzionario; essa fa ciò nella teoria stessa, interiormente e indissolubilmente" (Lenin, *Ce que sont les "amis du peuple" et comment ils luttent contre les social-democrates*, "Bibl. marxiste" n. 20, p. 81).

35 — Marx, *Thèses sur Feuerbach*, tesi II, "Bibl. Marxiste", n. 19, p. 74.

36 — Engels, *Ludwig Feuerbach*, "Bibl. marxiste", n. 19, p. 20.

37 — L. B. Gillon, *La joyeuse espérance du "chrétien athée" selon Ernst Bloch*, in *Angelicum*, 1971, fac. 3-4, pp. 490-508.

38 — B. D'Amore, *Storia ed escatologia*, in *Mondo storico ed escatologia*, Atti del XXVI Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1971, Brescia, Morcelliana, 1972.

39 — L. B. Gillon, *op cit.*, p. 493.

40 — L. B. Gillon, *op. cit.*, p. 495.

41 — O. Culmann, *Jésus et les revolutionnaires de son temps*, Ed. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1970.

42 — O. Cullmann, *op. cit.*, p. 41.

43 — R. Bultmann, *Theologie du N. Testament*, 5 ed., 1965, pp. 8-9.

44 — O. Culmann, *Dio e Cesare, Il problema dello Stato nella Chiesa primitiva*, Milano, Ed. di Comunità, 1957 (trad. italiana di B. Subilia di *Der Staat im N. T.*).

45 — *Metaphys.*, lib. V, c. IV, lect. 5.

46 — *Ibid.*, lect. 5.

47 — E. Toccafondi, *Il concetto di natura come aspetto dinamico dell' essere nella metafisica tomistica*, in: *La filosofia della natura del Medioevo*. Atti del terzo Congresso Internazionale di Folosofia Medievale, Milano, Vita e Pensiero, 1966, 577.

48 — *I Post. Anal.*, lect. 18.

49 — G. Campanale, in *Fondazione della morale*, Atti del V Convegno di Studi Filosofici di Gallarate, Padova, Liviana, 1950, p. 74.

50 — E. Toccafondi, *ibid.*, p. 580.

51 — E. Toccafondi, *ibid.*, p. 586.

52 — W. Kane, *La causa finale nella scienza*, in "Sapienza", 11 (1958), pp. 376-389; *Alberti Magni, Opera omnia, Liber de natura et origine animae*, cap I, p. 3; *Liber II, Physicorum*, tract III, Parisiis, Borgnet, 1890.

DESENVOLVIMENTO E LIBERDADE

PEDRO DALLE NOGARE
Prof. de Filosofia da
Universidade Federal da Bahia

INTRODUÇÃO

Inicialmente, gostaríamos de realçar a importância do tema básico deste Congresso de Filosofia: Filosofia e Desenvolvimento. Parece-nos que ele oferece a oportunidade para uma reflexão em profundidade sobre um fenômeno que se tornou o centro das atenções, preocupações e anseios dos países de todo o mundo, mas sobretudo daqueles que se reconhecem subdesenvolvidos ou em via de desenvolvimento.

Sabemos que na primeira metade deste século se formou uma Escola Filosófica, a Escola de Frankfurt, que elaborou uma "Teoria crítica da sociedade", da qual Marcuse se tornou o porta-voz mais conhecido e influente, mas que tem como fundadores e teóricos principais Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969) e outros. O maior mérito desta Escola é de ter tentado descobrir as raízes da crise da civilização atual. É difícil encontrar uma análise mais sutil das contradições de nossa sociedade. Seu maior defeito: quanto é perspicaz e mordente em denunciar os absurdos e os perigos de nossa cultura, igualmente é falha em indicar soluções positivas e caminhos práticos para sair do trágico impasse por ela denunciado. O resumo mais completo das principais colocações desta Escola está no livro de Marcuse: "O Homem Uni-dimensional", traduzido em português com o título: "Ideologia da Sociedade Industrial" [1]. Mas, como o próprio Marcuse observa, sua análise visa a sociedade industrial desenvolvida, a sociedade de consumo: "A minha análise é focalizada nas tendências das sociedades contemporâneas

mais altamente desenvolvidas. Há grandes setores dentro e fora dessas sociedades nos quais as tendências descritas não prevalecem — eu antes diria que ainda não prevalecem" [2].

Não estaria na hora de tentar esboçar uma Teoria crítica do desenvolvimento, que analise as sociedades que estão em via de desenvolvimento? Teorias críticas do processo do desenvolvimento, como se está operando no terceiro mundo, sob o aspecto econômico, sociológico e cultural, existem, embora de valor muito diverso. Mas uma teoria crítica global do desenvolvimento sob o enfoque filosófico e especificamente humanista — que é o enfoque da Escola de Frankfurt a respeito das sociedades de consumo — não existe, pelo que nós conhecemos.

Talvez o melhor esboço duma Teoria crítica do desenvolvimento sob o enfoque humanista fique ainda a Encíclica de Paulo VI: "Populorum Progressio" (Desenvolvimento dos povos), que pode ser considerada o Manifesto do desenvolvimento humanista. Aliás, é o próprio Paulo VI que no início desta Encíclica convida a uma reflexão profunda sobre o desenvolvimento. "Se a procura do desenvolvimento pede um número cada vez maior de técnicos, exige um número cada vez maior de sábios de reflexão profunda, em busca de um humanismo novo, que permita ao homem moderno o encontro de si mesmo, assumindo os valores superiores do amor, da amizade, da oração e da contemplação" [3].

É nesta perspectiva que é elaborada esta modesta comunicação: Desenvolvimento e Liberdade.

DESENVOLVIMENTO HUMANO

No resumo que dela aqui apresentamos prescindimos da conceituação de desenvolvimento e liberdade que, porém, numa tratação metódica, é necessária, sendo que os termos mais sugestivos e mais usados, porque expressam as realidades mais necessárias e mais queridas pelos homens, são os mais indeterminados e vagos, precisando, quando se fala neles, definir o sentido que se lhes pretende dar. Assim as palavras: amor, paz, democracia, desenvolvimento e liberdade.

Também neste resumo não nos deteremos sobre alguns fatos que parecem implicar na impossibilidade prática de conciliar desenvolvimento e liberdade. Tais seriam:

1) O fato de que o desenvolvimento só é possível pelo recurso às ciências e às técnicas. Ora parece ser próprio da ciência e da técnica conduzir à limitação das liberdades.

2) A constatação de não haver desenvolvimento sem planejamento. Ora, planejamento significa definir objetivos, determinar meios, fixar prazos, o que implica na restrição das iniciativas e liberdades individuais, que não estejam em consonância com o plano.

3) E finalmente a história desses últimos 50 anos, durante os quais as ditaduras aumentaram e recrudesceram pavorosamente.

Nossa tese principal é apresentada por um raciocínio bastante simples, cujas premissas foram expostas e discutidas na II Semana Internacional de Filosofia, em Petrópolis. Inicialmente tentamos provar filosoficamente que a pessoa é sempre fim, nunca instrumento. Para isso recorremos às argumentações de dois dos maiores pensadores da humanidade: Santo Tomás e Kant. Tais argumentos se resumem substancialmente nas prerrogativas da pessoa:

a) De ser racional e, portanto, de constituir-se como o ser mais nobre do universo, que não pode, pois, ser intrumentalizado em favor de outros seres inferiores.

b) De ser livre e, conseqüentemente, de recusar por sua própria natureza ser instrumentalizada. Porque é próprio do ser livre determinar-se os fins e os meios, enquanto é próprio do instrumento subordinar-se a outro na determinação de suas ações e seus objetivos.

Como estamos convencidos de que deve haver um constante diálogo entre filosofia e ciência, buscamos uma confirmação da tese filosófica do valor absoluto da pessoa nas ciências. Pareceu-nos que tal confirmação podia se colher por um lado da psicologia individual de Adler, que coloca como fundamental no homem o instinto a se fazer valer, à superioridade, à vontade de poder. Neste instinto vemos o reflexo psicológico do dado ontológico de ser a pessoa fim. Porque a pessoa é ontologicamente fim, psicológica e naturalmente é levada a obter dos outros o reconhecimento dessa sua prerrogativa.

Outra confirmação científica do valor absoluto da pessoa vem das ciências naturais e, em particular, da evolução, como interpretada por Teilhard de Chardin e outros cientistas. Aí temos o fato de o processo biológico fundamental, qual é a evolução, ter-se orientado para o homem, como a meta e escopo final. O homem, para usar a linguagem de Teilhard, seria o ômega minúsculo da evolução, enquanto Cristo se constituiria em Ômega maiúsculo e final.

Daí a conclusão que se a pessoa humana é o fim de todas as realidades e atividades, ela tem que ser o fim e a meta tam-

bém do desenvolvimento, no sentido de que este processo econômico e social, que afeta tão profundamente a existência humana, vise fundamental e principalmente a realização do homem, do homem todo, de todos os homens. Isto é, o desenvolvimento deve ser humano.

DESENVOLVIMENTO PARA A LIBERDADE

Mas uma vez admitido que o desenvolvimento deve ser humano, parece-nos conseqüente que ele deve ser um desenvolvimento para a liberdade. Porque não há realização do homem sem realização de sua liberdade, sendo a liberdade, num certo sentido:

a) a expressão máxima da pessoa,

b) seu próprio constitutivo,

c) seu bem mais valioso objetivamente e mais apreciado subjetivamente.

Portanto, o desenvolvimento só será humano quando, não somente respeitar a liberdade do homem, mas visar expressamente promovê-la: quando for um desenvolvimento para a liberdade.

Evidentemente não estamos pleiteando uma liberdade absoluta, total e anárquica, do tipo da liberdade defendida pelo primeiro Sartre: o Sartre de "A Náusea", de "O Ser e o Nada", dos romances "Caminhos da Liberdade". Ela é inteiramente utópica, anticientífica e, longe de realizar o homem, o aliena e bestifica. A liberdade que reivindicamos para o homem é uma liberdade humana e, portanto, uma liberdade ajustada às suas dimensões existenciais e às suas possibilidades concretas.

Tal é a liberdade que o desenvolvimento deve promover. Tal é a liberdade que por sua vez promoverá o desenvolvimento. Quanto mais livre, no sentido acima exposto, tanto mais o homem terá condições de ser um agente eficaz do desenvolvimento. Observa com razão Teilhard, em seu estilo peculiar, que tratando-se de organizar e aproveitar ao máximo as energias humanas, nunca devemos esquecer o ponto de vista essencial da qualidade pessoal dos indivíduos. "O que deve preocupar o técnico do espírito no manejo das unidades humanas, é de lhes deixar, no curso das transformações (quaisquer que sejam) a que ele procura submetê-las, a possibilidade de se encontrar e a liberdade de se diferenciar sempre mais. A organização da energia humana elementar, qualquer que seja a generalidade de seus

métodos, deve culminar com a formação, no seio de cada elemento, *de um máximo de personalidade"* (de liberdade)[6].

Portanto uma das primeiras metas de qualquer desenvolvimento é tornar os homens autenticamente livres. Mas é preciso distinguir entre liberdade e liberdade. A respeito disso achamos fundamental a distinção entre a liberdade intrínseca, inerente ao homem e dele inalienável, que nenhuma força e poder extrínsecos lhe podem arrancar, e a liberdade ou as liberdades extrínsecas, às quais o homem tem direito, mas que não possui por sua própria natureza e sim são concedidas ou permitidas ou negadas por fatores e poderes extrínsecos. Liberdade intrínseca é a liberdade *biológica,* característica dos seres vivos, que consiste no poder de mover-se espontaneamente por si mesmos sem ser movidos por outros. É sobretudo a liberdade *psicológica,* ou poder de escolha ou de opção entre duas ou mais alternativas. Liberdade esta que é própria somente do homem e tem seu complemento na liberdade *moral* ou controle dos instintos e paixões e independência frente aos costumes, aos preconceitos, às ameaças dos outros. A liberdade moral não é inata no homem, como as duas precedentes, mas é por ele adquirida e mantida através do esforço moral. Liberdade extrínseca é a liberdade *física,* ou ausência de constrições físicas, que impeçam a espontaneidade dos movimentos: a liberdade de *expressão* e, portanto, de pensamento, de imprensa, de religião: liberdade também de *associação,* de sindicato, de partido, etc. E finalmente — e sobretudo — a liberdade *real,* isto é, a presença de condições econômicas, sociais, culturais, etc. que permitem realizar as livres escolhas do indivíduo. Pouco significa para mais de 2 bilhões de homens serem privilegiados pela liberdade psicológica, quando lhes faltam quase por inteiro as condições de realizar as mais elementares aspirações do ser humano: comer, vestir, descansar, educar os filhos, etc. Numa palavra, liberdades extrínsecas são as reivindicadas nas numerosas Declarações dos direitos humanos, principalmente pela da ONU proclamada em 1948.

Posta esta distinção, o desenvolvimento deve primeiro respeitar as liberdades extrínsecas, isto é, a liberdade de movimento, de expressão e de ação, liberdades que o Estado pode dar e retirar. Acontece que muitas vezes os governos limitam ou suprimem estas liberdades com o pretexto que elas impedem qualquer desenvolvimento planejado e levam à subversão. Na realidade, as liberdades extrínsecas só são compatíveis com o desenvolvimento quando o indivíduo tenha sido formado e educado à autêntica liberdade interior, a que depende dele: a liberdade de escolha e, sobretudo, a liberdade moral.

Ora, esta liberdade não é em cada homem algo de pronto, uma perfeição realizada inteiramente. "Em certo sentido, de-

ver-se-ia antes dizer que o homem não nasce livre, mas se torna tal na própria medida em que se torna racional. Dessarte, é como que um campo ilimitado que se oferece ao progresso da liberdade. Porquanto a liberdade perfeita implica uma posse de si tão plena e uma orientação tão perseverante do querer para os fins superiores do homem, que mais que uma realidade ela é um ideal" [7]. Na aproximação deste ideal, o indivíduo pode ser obstaculado, mas pode também ser ajudado — e muito — pela sociedade, pelo Estado, no sentido de estes proporcionarem-lhe a possibilidade de uma educação para a liberdade. A liberdade é uma planta de nosso jardim interior muito tênue e delicada, que para desenvolver-se normalmente até a sua plena maturidade, precisa de muitos cuidados e estes cuidados podem e devem ser oferecidos pela educação familiar e oficial.

EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE

Conscientização. A nosso modo de ver, a tarefa educativa de um Estado em desenvolvimento deve dirigir seus esforços, sobretudo, para desenvolver nos cidadãos os processos de conscientização, socialização e participação de responsabilidades. Tais objetivos, pelo menos no sentido em que nós os estamos defendendo, não são de jeito nenhum subversivos ou marxistas, muito embora possam ser reivindicados por subversivos e marxistas. Com efeito, entendemos por conscientização o processo pelo qual o homem desenvolve e aperfeiçoa sua faculdade específica: a consciência. Ora, consciência tem na filosofia três sentidos principais:

a) Às vezes significa o psiquismo em geral, psiquismo que é próprio também dos animais. Assim quando Teilhard de Chardin fala na conscientização, que vai evoluindo nos seres na medida de sua complexificação, entende a consciência como simples psiquismo.

b) Mais freqüentemente, em filosofia, consciência significa o poder específico do homem de refletir sobre si mesmo, de conhecer-se: é a autoconsciência.

c) Consciência tem também vasto emprego em ética, quando significa a faculdade que julga e indica o que é bem e o que é mal, o que se deve fazer ou não fazer nas circunstâncias concretas. O famoso "daimon" de Sócrates é uma personificação deste tipo de consciência. Na linguagem comum ela se expressa em frases como a seguinte: minha consciência me impede de fazer, dizer, aprovar isso.

Daí o sentido moderno de conscientização: como para julgar o que é bem e o que é mal, é preciso conhecer as circunstâncias concretas da situação, descobrir as possíveis alternativas, avaliar o seu respectivo valor, em vista de uma escolha equilibrada e objetiva, conscientização veio significar a formação de uma consciência atenta, esclarecida e crítica da realidade e dos valores por ela apresentados. Ela se opõe a consciência estratificada, feita de uma vez para sempre, passiva (enlatada), que se assemelha mais aos automatismos dos seres irracionais.

Portanto, a conscientização, longe de ser um perigo para o homem, é um seu dever, porque ela só lhe permite ser e operar como homem. Explica-se que certos grupos de poder tenham alergia pela própria palavra "conscientização" e a tachem hipocritamente de "comunista". Mas na realidade ela expressa, como o termo liberdade, da qual é condição, uma das atitudes mais humanas, mais cristãs, mais vantajosas para a sociedade.

Atitude *humana*, porque, como dissemos acima, é por ela que o homem se torna verdadeiramente amadurecido, responsável, capaz de decisão. Enquanto ele não passar do estado de consciência enlatada ao estado de consciência crítica, ficará como criança.

Atitude *cristã*. Cristo, bem longe de pregar a submissão cega, ensina a aceitação consciente do que se deve crer e fazer. O Sermão da Montanha, compêndio da nova mensagem, é ele todo um esclarecimento crítico sobre o espírito da lei em oposição à adesão passiva à letra da lei. "Ouvistes que foi dito... eu, porém, vos digo...". E sobretudo o magistério e o comportamento de Cristo em relação à opressão intelectual, religiosa e social exercida pelos Escribas e Fariseus, constituem um exemplo notável de "conscientização" do povo.

E finalmente a consciência crítica é *um dos fatores mais eficazes* para o bem e o progresso da sociedade. É dela que partiram todos os movimentos de reforma mais significativos para a humanidade. Os grandes reformadores da história, que ainda hoje reverenciamos, foram anticonformistas. Só para citar alguns dos mais célebres: Sócrates no campo ético, Cristo no campo religioso, Leonardo e Galileu no campo científico, Thomas Morus, Gandhi, Luther King no campo político, João XXIII no campo eclesiástico. Por coincidência são eles os maiores humanistas da história. O universo e a história evoluem continuamente: só uma consciência desperta e ágil pode acompanhar e adaptar-se a este movimento contínuo. Não contém nenhuma originalidade e nenhum paradoxo a afirmação de que hoje em dia a mudança tornou-se a regra e a estabilidade a exceção.

E não é necessário repetir aqui aquilo que todos nós conhecemos por demais: aqueles que têm vantagens com a situação que está aí, se oporão sempre — sob as motivações mais variadas, às vezes em boa fé, com maior freqüência hipocritamente — a qualquer mudança. Veja-se, por exemplo, as aberrações raciais que se perpetram na África do Sul e as aberrações jurídicas com as quais se tenta, por parte dos interessados, a manter o "status quo", justificar o injustificável e racionalizar o absurdo.

E note-se que para conscientizar não é necessário fundar escolas, cursos de conscientização, e menos ainda grupos subversivos, mas basta permitir que a instrução e educação que já são oferecidas, se desenvolvam espontaneamente e se completem por uma reflexão esclarecida e livre sobre a realidade que está aí e não sobre as ficções da realidade apresentadas pela propaganda. Exatamente como acontece com a consciência moral, que não passa de uma aplicação do conhecimento reflexivo às contingências práticas da vida, é o próprio processo educativo que se deve tornar conscientizante. Nem é necessário que a conscientização seja visada diretamente, basta que ela não seja inibida ou obstaculada, por exemplo, pela censura.

Socialização. A formação à liberdade não é possível a não ser através da conscientização e — acrescentamos — da socialização. O indivíduo, para usar bem de sua liberdade e iniciativa pessoal, deve dar-se conta de que não vive isolado — nenhum homem é uma ilha — mas em conjunto, integrado em diversos grupos e comunidades, aos quais deve respeito e solidariedade. Não vale a pena insistir aqui sobre a tese bem conhecida de que o homem é por natureza social, e não somente porque precisa dos outros para existir e realizar-se, mas por uma tendência inata e insuprimível, tanto que Aristóteles chegou a dizer que o homem é de tal forma animal político, que aquele que se isolasse voluntariamente do convívio social ou é uma besta ou um deus[8].

Socialização pode ter dois sentidos: um individual, outro coletivo. No primeiro caso, significa o processo pelo qual o indivíduo vai adaptando-se à vida social. No segundo, entende-se por socialização — para usar a definição de um grande papa e humanista do nosso tempo, João XXIII —: "a multiplicação progressiva das relações dentro da convivência social, e comporta a associação de várias formas de vida e de atividade, e a criação de instituições jurídicas"[9]. Fica alheio ao nosso presente discurso o sentido político e ideológico de: "socialização dos meios de produção".

Disso tudo aparece que a socialização, como fenômeno moral e social, não apresenta nada de subversivo, muito pelo contrário:

a) Trata-se de um fenômeno dos mais naturais e humanos, como é natural e humano o instinto social.

b) Representa também uma das atitudes mais conformes ao evangelho, que prega a origem comum e a igualdade de todos os homens e declara como lei fundamental o amor do próximo e a colaboração recíproca. Cristo valoriza muito o indivíduo e sua responsabilidade pessoal, sobretudo, em relação ao seu destino eterno, mas não o reconhece senão no meio dos outros, entre os irmãos: "onde dois ou três estão reunidos em meu nome aí eu também estarei" [10].

c) Por outro lado, nada de mais necessário e útil para o indivíduo e a sociedade quanto esta vivência e solidariedade social. Pode-se aplicar a ela o antigo adágio: "Concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur". É pela união dos espíritos e das forças que se realizam os grandes empreendimentos.

Verdade é que a socialização representa uma das maiores ameaças para a pessoa singular, como muitos pensadores contemporâneos advertiram. A socialização tende a massificar o homem. Na sociedade técnica de hoje, o homem corre o perigo de tornar-se impessoal. "Vivemos e divertimo-nos como os outros se divertem: lemos, vemos, julgamos os problemas da vida, da cultura, da política, como os vêem e julgamos outros: achamos revoltante ou formidável o que os outros acham ser revoltante ou formidável: em conclusão, cada um é os outros e nenhum é ele mesmo", lastimava Heidegger [11]. Mas há grupo e grupo, como observa Teilhard de Chardin e paralelamente Gabriel Marcel. Além dessas aglomerações, onde as pessoas desaparecem como o sal no mar (uniões de dissolução), há associação onde ela, longe de ser abafada e aniquilada, adquire realce e potência. Isso acontece todas as vezes em que os homens se encontram num plano verdadeiramente humano, de simpatia e de amor. "Sem amor, está realmente diante de nós o espectro do nivelamento e da sujeição: o destino do cupim e da formiga. Com o amor e no amor, é o aprofundamento do nosso eu mais íntimo na vivificante aproximação humana. É também o jorrar livre e fantasista sobre todas as vias inexploradas" [12].

Por outro lado é só por este caminho, de uma socialização fundada no respeito aos outros e na colaboração com eles, que as liberdades individuais deixarão de ser perigosas ao convívio e bem-comum para tornar-se fatores decisivos do desenvolvimento. Assim também o Estado poderá permitir, sem receios de subversão, aquilo que João XXIII recomenda para neutralizar os efeitos negativos da socialização. "Cremos necessário que os corpos intermediários e as diversas iniciativas sociais, em que sobretudo

procura exprimir-se e realizar-se a socialização, gozem duma autonomia efetiva relativamente aos poderes públicos, e vão no sentido dos seus interesses específicos, com espírito de leal colaboração mútua e de subordinação às exigências do bem-comum. Nem é menos necessário que os ditos corpos se apresentem sob a forma de verdadeiras comunidades; isto é, que os seus membros sejam considerados e tratados como pessoas, e estimulados a participar ativamente na vida associativa" [13].

Como isso deveria ser tomado em consideração, na nossa situação atual, em relação aos partidos, aos sindicatos, às associações profissionais em geral, aos diretórios estudantis, a todo tipo de grupo que se proponha objetivos justos!

Participação de responsabilidades. Também porque a verdadeira escola da liberdade é o exercício da própria liberdade. Isso se verifica em todos os campos de ação prática. Ninguém aprende construir, guiar, escrever a máquina, pintar, poetar, cozinhar, etc., lendo manuais (muito embora o manual possa ser uma ajuda preliminar e concomitante), mas guiando, datilografando, poetando, cozinhando, etc. Assim é da liberdade. "Uma ação democrática em geral, tem de ser feita não só com o consentimento do povo, mas com suas próprias mãos. Isto é obviamente verdadeiro. Exige, todavia, certas qualificações. A fim de construir sua sociedade com "suas mãos", os membros de um grupo devem possuir considerável experiência e conhecimento da coisa pública. Necessitam, igualmente, de certas instituições que lhes permitam participar na construção de sua sociedade" [14].

A desculpa, pois, que há povos que não são maduros para as liberdades democráticas, é uma desculpa que tem um aspecto de objetividade e outro de hipocrisia. Exatamente porque um povo está ainda imaturo para a liberdade, é dever do Estado criar-lhe condições de amadurecimento: conscientização, socialização e gradual aumento de participação na gestão pública.

Para ficar na citação de documentos insuspeitos, o último Concílio Ecumênico Vaticano II é explícito na reivindicação deste direito do homem. "É plenamente consentâneo com a natureza humana que se encontrem estruturas jurídico-políticas, que ofereçam sempre melhor e sem nenhuma discriminação a todos os cidadãos a possibilidade efetiva de participar livre e ativamente tanto no estabelecimento dos fundamentos jurídicos da comunidade política como no governo da nação, na determinação do campo e dos fins das várias instituições, como na eleição dos governantes. Lembre-se portanto todos os cidadãos que é ao mesmo tempo um direito e um dever usar livremente de seu voto para promover o bem-comum" [15]. No mesmo capítulo há uma observação importante para os dias em que vivemos. "Mas

onde o exercício dos direitos foi restringido por certo tempo, por causa do bem-comum, mudadas as circunstâncias, restitua-se quanto antes a liberdade. Por outro lado, é desumano que a autoridade pública incorra em formas totalitárias ou ditatoriais que prejudicam os direitos da pessoa ou dos grupos sociais" [16]. O mesmo direito é reivindicado para as atividades econômicas em particular. "O desenvolvimento econômico deve permanecer sob a deliberação do homem e não pode ser abandonado ao arbítrio de poucas pessoas somente, ou de grupos economicamente muito poderosos, nem só da comunidade política e nem de algumas nações mais ricas. Ao contrário, é preciso que em qualquer nível numerosas pessoas, e quando se trata de relações internacionais, todas as nações participem ativamente da direção da economia" [17].

Que a participação de responsabilidade não seja prejudicial ao desenvolvimento de uma nação, é comprovado irrefutavelmente pela história de um país vizinho, que há poucas semanas celebrou o bicentenário de sua independência. De 1876 para cá, os americanos, embora inicialmente inexperientes de autogoverno, sempre viveram em plena democracia. "Em 200 anos — para citar uma conhecida Revista — de vida independente, os Estados Unidos nunca tiveram um golpe de Estado — e, sobretudo, nunca se imaginou seriamente que um golpe de Estado pudesse ser solução para o que quer que fosse. A Constituição em momento algum foi emendada ou reformada casuisticamente, para coonestar esta ou aquela situação de fato; ao contrário, as alterações sempre foram no sentido de reforçar, explicar ou ampliar as liberdades, e sempre aprovadas por maiorias rigorosas. Jamais, nos Estados Unidos, se temeu o julgamento do povo em eleições; jamais se discutiu se o povo americano teria ou não sabedoria ou maturidade para escolher seus governantes. Simplesmente, vem-se votando lá há 200 anos, e não há nenhuma autoridade que tenha chegado a seu cargo fora das vias constitucionais" [18].

Conheceram crises, e graves; cometeram erros, e alguns trágicos; estão descobrindo, às vezes dolorosamente, corrupção em órgãos públicos onde não esperariam. Apesar de todos os pesares, conseguiram um desenvolvimento científico, tecnológico e econômico colossais. Verdade é que este desenvolvimento é bem longe de ser humano, para si e para os outros. Mas ninguém ousará pensar que ele teria sido menos desumano se construído pela opressão e coação. E se há uma esperança que os americanos cheguem a construir uma sociedade mais humana, esta esperança não está fundada no aparecimento de algum Fuhrer ou oligarquia ditatorial, mas exatamente no aperfeiçamento de

uma democracia, que não é ainda democracia autêntica, por não ter ainda desenvolvido suficientemente o sentido de conscientização (apreciação objetiva dos valores e de sua hierarquização), de socialização (respeito dos direitos dos indivíduos dentro e fora do país, na medida das capacidades e contribuições de cada um), participação de responsabilidades (e relativas vantagens).

Veja-se o que um dos principais autores da Declaração da independência dos Estados Unidos, Thomas Jefferson, escrevia em 1815:

"O processo para se ter um governo bom e seguro não está em confiá-lo a um só, mas em dividi-lo entre muitos, distribuindo exatamente a cada um as funções para as quais ele tenha competência. Sejam confiados ao governo nacional a defesa do país e suas relações estrangeiras e federais; aos governos dos Estados os direitos civis, as leis, a política e administração que diz respeito aos Estados em geral; aos condados, os interesses locais dos próprios condados, dirigindo cada distrito, dentro de si mesmo, esses interesses. É dividido e subdividido estas repúblicas da grande república de alto a baixo em todas as que lhe são subordinadas até terminar na administração da fazenda de cada homem por ele mesmo, colocando sob cada um o que poderá administrar sob seus próprios olhos, que se fará tudo pelo melhor. Que foi que destruiu a liberdade e os direitos do homem em todo governo que tem existido na terra? A generalização e concentração de todos os cuidados e poderes num só corpo, seja dos autocratas da Rússia ou da França ou dos aristocratas de um Senado veneziano. E realmente acredito que, se o Todo-Poderoso não tivese decretado que o homem jamais seria livre (e é uma blasfêmia crer nisso), descobrir-se-ia estar o segredo em torná-lo depositário dos poderes que lhe dizem respeito, enquanto fosse competente para exercê-los, em delegar apenas os que estivessem além de sua competência, por um processo sintético, a ordens cada vez mais altas de funcionários, de sorte a confiar cada vez menor número de poderes na proporção em que os depositários se tornassem cada vez mais oligárquicos" [19].

NOTAS

1 — Tradução de Rebuá, G., Rio de Janeiro, Zahar, 1967

2 — Ib., p. 20

3 — Ib., n. 20

4 — Revista "Presença Filosófica", 1974, pp. 109-112

5 — "Rumos da Filosofia no Brasil", coordenador Ladusãns St., São Paulo, Edições Loyola, 1976, pp. 462-465

6 — Oeuvres, vol. 6, Paris, Seuil, 1962, p. 164

7 — Jolivet, R., Psicologia, Rio de Janeiro, Agir, 1967, p. 597

8 — Política, L. I., c. I

9 — Encíclica "Mater et Magistra", n. 56

10 — Mat. 18/20

11 — Sein und Zeit, passim

12 — Oeuvres, vol. 5, Paris, 1959, p. 75

13 — Encíclica "Mater et Magistra", n. 62

14 — Barbu, Z., Democracy and Dictatorship, p. 13

15 — Documento "Gaudium et Spes", n. 75

16 — Ib., n. 75

17 — Ib., n. 65

18 — Veja, n. 409, p. 60

19 — Coleção "Os Pensadores", vol. XIX, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 44

FILOSOFIA COM DESENVOLVIMENTO

JOÃO FERREIRA
Universidade de Brasília

Colocado em termos globais, o binômio "Filosofia e Desenvolvimento" leva-nos a admitir que a Filosofia não pode fugir ao convívio da tecnologia e muito menos ao confronto ideológico dos humanismos que caracterizam a visão crítica e messiânica da realidade sócio-cultural contemporânea. Nosso mundo não admite mais uma Filosofia dogmática e autocrática, portadora de uma verdade definitivamente desvelada. O mundo moderno prefere ver nela um meio, uma forma de saber, uma atividade mental através da qual ele pode aperfeiçoar sua capacidade de discernimento, de análise, de crítica, de fundamentação e de teorização que lhe permita manter, em caráter de continuidade, uma indagação dinâmica sobre os parâmetros da cultura de consumo e sobre alguns núcleos de realidade ontometafísica.

Uma Filosofia implicada dinamicamente na dialética do desenvolvimento terá, por isso, de acompanhar o movimento da inteligência social, na rota da evolução da linguagem e dos símbolos, das preocupações científicas, da arte e da religião, dos mitos, das formas históricas e de todas as expressões individuais ou coletivas de expressão filosófica. A Filosofia abrange todo esse conteúdo explícito e implícito escrito, falado e pensado, que se converte de hora em hora, em palavra representativa, para devolver o mundo julgado, analisado, criticado, conhecido e reduzido a idéias, fantasmas, intuições, percepções e filosofemas. Depois das indagações clássicas, orientais e ocidentais, hindu, grega, romana, judeu-árabe e cristã, moderna após Descartes, crítica após Kant, Hegel e Marx, até à fenomenologia e ao existencialismo, temos de dinamizar a nossa, especificada numa "circunstância

típica", onde o clima de cultura de massa, a regressão ao irracionalismo e aos mitos, a preponderância da organização e métodos, dos meios de comunicação e do conflito sócio-econômico do capitalismo e do proletariado assume destaques especiais.

MOTIVOS ORIGINÁRIOS DA FILOSOFIA E INTRODUÇÃO AO PENSAR DA REALIDADE BRASILEIRA

A chamada de atenção para alguns *Prolegômenos a uma ontologia do Homem brasileiro* propostos na II Semana Internacional de Filosofia de Petrópolis por Tarcísio Padilha, definiu um ponto de partida estratégico para o painel dialético da circunstância brasileira em suas raízes profundas. Seria agora a oportunidade de constituir o discurso fundamental de uma Propedêutica inadiável, tendo em vista o temário oferecido pela Semana.

A FILOSOFIA — "LE DIEU CACHÉ"

Muitos teóricos não se aperceberam ainda de que devem concorrer para estruturação deste painel dialético a favor do próprio homem brasileiro, após uma análise exata dos problemas reais que o atingem. A Filosofia estaria destinada a descobrir o sentido "encoberto" de uma realidade em oferta, desnudando estruturas significativas teóricas, práticas e afetivas dos fatos humanos. A importância deste ponto de partida é admitir que "nada é tão prático como uma boa teoria". Superando meros aspectos de anacrônico sistematismo ou de seco historicismo, partiremos de uma concepção dinâmica de filosofia, em que o conteúdo será determinado pela oferta atuante da realidade "ut sic". Sob os horizontes de uma visão antropológica e com preocupações de fundamentação ontológica, descartado o pessimismo pascaliano, a visão trágica existencialista, o materialismo mecanicista e a arrogância protagórica, admitimos que o caminho para a definição da estrutura da teoria filosófica tem barreiras problemáticas e algumas vezes dramáticas. Porém, como toda a dialética se constrói como modelos. Teremos de criar na base de um arquétipo ou modelo predefinido.

MODELOS E MÉTODOS BRASILEIROS

A "remodelagem" é uma operação de toda a reforma. A remodelação filosófica brasileira, situa-se, momentaneamente, num recurso à "criação modelar". O modelo e o paradigma são um recurso cujo parentesco lógico se situa no parentesco com a força da conclusão silogística. Toda a causa revolucionária coloca nas premissas os pressupostos de uma doutrina e situa na conclusão o ponto alto de seu "modelo".

Se o problema da revitalização filosófica depende de uma dinamização da *paideia* brasileira e da conseqüente assunção de consciência inquisitiva e crítica do cidadão imergido nesta realidade, nós diremos que, em conseqüência de uma nova dinâmica cultural, o homem brasileiro procurará seus modelos e suas referências básicas de síntese e de análise. A escola brasileira, a partir desta conclusão, cuidará dos modelos e dos métodos, para uma preservação de individualidade e de integridade, a fim de não cair numa alienação ou miscigenação híbrica de culturas que não lhe trazem soluções espirituais de base. O confronto moderno que o homem brasileiro vive, suscita, de seus cérebros de elite, uma equação sócio-cultural urgente, já que a circunstância mais imediata se situa numa evolução em que as estruturas do próprio desenvolvimento são inseparáveis da corte marcial das ideologias. Se a constituição de modelos é operação necessária à grande massa e se todo o homem deve ser preservado em sua liberdade e expressão fundamental, na área filosófica, algumas metas devem ser definidas, para a constituição de conteúdos programáticos e organogramas educacionais. O pluralismo analítico deve convergir criticamente para uma operação sintética em termos de evidência potencial. Por estes termos se descobre como a acuidade filosófica no Brasil se situa particularmente no campo da filosofia da educação.

PARALELISMO TECNOLÓGICO E CULTURA

A filosofia deve ajudar o homem brasileiro a entender sua circunstância e a buscar soluções para ela, pela exposição de razões evidentes e pela mentalização sobre fundamentalidades. O desenvolvimento é, em si, a provocação de uma nova ordem social. Muitos fatores, entre os quais, a transformação, a produção e o consumo, a riqueza e o capital, a população, a distribuição e a administração, seguem *pari passu*, com a expressão cultural e educacional do povo. Em todo o envolvimento, a "persona", desdobrada em suas operações inteletivas, volitivas e emotivas, atinge o centro da questão desenvolvimentista. Para que o homem não seja um simples mecanismo de produção e consumo, em desgaste da própria imagem espiritual, todo o sistema deve salvaguardar, na comunidade, bolsões de ar para que uma cultura dignificante e progressiva em relação às metas humanísticas seja operante. Isso garantirá um desenvolvimento concreto, uma forma de poder, que produzirá ordem e equilíbrio paralelamente ao desenvolvimento de transformação material. Esta sustentação leva-nos a pedir uma nova condição para a filosofia no nossos sistema especulativo. A nova situação, demanda uma nova formulação.

O desenvolvimento, visto em geral, como forma mutacional e como digressão disposta entre formas potenciais e formas atuais, é um desafio que atinge o destino de todo homem brasileiro. Em primeiro lugar, um desafio para a inteligência, na medida em que lhe oferece formas técnicas de conhecimento, ampliação de domínio mental sobre o mundo e, potencialmente, sobre o cosmos. Mas é também um desafio para a ciência, para a tecnologia e para a filosofia. Quer pretendamos analisar uma convergência de inteletos possíveis e agentes, quer queiramos visionar uma rica e farta seara de "rationes seminales" espargidas pelo nosso espaço e germinando formas novas, teremos, em qualquer hipótese um espetáculo de desejo, de poder, de ascensão, de domínio tecnológico, de enteléquia elitista, que dispara nas cinzas de um enunciado formalista arcaico e decide, por conta e risco de uma nova atmosfera cultural, procurar o Uno na dialética de uma ação que prestigie a Inteligência, sem esquecer a força volitiva e emotiva. Este é o panorama formal de uma dialética desenvolvimentista e para ela temos de criar nossa linguagem também. Refiro-me a uma linguagem operativa. Não tanto a uma linguagem cientificista de laboratório ou a uma linguagem semiótico-algébrica, que deixaremos para consumo de cientistas especializados. Refiro-me a uma linguagem necessária, em nível médio, que traduza as fórmulas especializadas de nível superior. Falo da necessidade de encontrarmos uma linguagem conversível em comunicação como meio de desenvolvimento, para darmos à filosofia uma função acessível a quem vive, a quem sofre e a quem deseja saber. Uma linguagem de tradução dos símbolos que aproxime as pessoas da realidade que as toca. O desenvolvimento é um desafio a esta nossa capacidade. A filosofia não pode soar mais a trombeta desgastada, do tipo dos torneios dialéticos da Idade Média ou do formalismo idealista de Kant ou de Hegel. Filosofia com desenvolvimento quer dizer que a Filosofia tem como primeiro dever admitir o desenvolvimento em seu seio. A *paideia* grega era um esquema de desenvolvimento: "o desenvolvimento educacional".

A "présence totale" de que falava Louis Lavelle é um lembrete para este tipo de integração. Assumir as funções e desenvolvendo esta capacidade, cabe a nós como programa e como meta.

OBSTÁCULO E VALOR

Todo o programa cultural e espiritualista dá consciência de que o caminho dos valores tem a oposição obstaculante. Isto é um dado da experiência, não uma formulação pessimista. À medida que a ação valorativa ganha balanço, o movimento do obstáculo persegue-a. Pela intervenção do obstáculo, o processo entra em crise. Pela estrutura dialética e antitética da nossa

condição, as fundações axiológicas são reativadas e o movimento reabilita-se em direção às metas volenciadas. A verdade é que o homem, quer queira quer não, trabalha neste ritmo, suportando freqüentemente a estiagem ontológica do pecado comportante, num movimento alternado de valor e antivalor.

EPOPÉIA DO SER E DO CRIAR

Mas os indivíduos e as sociedades se enobrecem pelo que são e pelo que criam. Ser e criar são a alma do processo do desenvolvimento. Nas entranhas da nossa mente e da nossa consciência situada repousam germes inventivos que aguardam sua hora de epifania. Podemos chamar-lhes reservas criadoras, matrizes, geratrizes, "semina", "rationes seminales", idéias-forças. Em todas as hipóteses, elas representam formas profundas projetáveis. Disposições psíquicas, talvez exemplares, que podem desencadear um processo energético capaz de transformar um mundo estático. Um povo em crescimento admitiria a própria falência se tentasse eximir-se da responsabilidade de ser e criar. Isto em termos comunitários, globais, envolvendo os aspectos econômico-culturais e sobretudo o aspecto ontológico.

A atitude existencial e ontológica frente à expansão, desenvolvimento e criatividade, deve pressupor a força obstaculante acima descrita e saber que a dicotomia dos pólos não é uma paralisação e sim um estímulo ao progresso, quando cada pólo caminha com sua força obsessiva, dinamizando o conjunto.

CRÍTICA DA RAZÃO TEÓRICA

Discutindo a colocação de uma filosofia brasileira no coração do desenvolvimento, diríamos que tudo deve partir das fundamentalidades teóricas. A interrogação, a problematização, o conhecimento, a posição crítica, a consciência clara, a equação dos problemas.

CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Ao falar da crítica da razão prática na colocação da funcionalidade da filosofia brasileira refiro-me à "pragmática" da colocação e à determinação da vontade em assumir, pela ação ou praxis, os postulados teóricos. A crítica da razão prática tira a verdade de seu esconderijo, desvela o ser em sua nudez. E prepara, para consumo, a palavra clara e simples que pode anunciá-lo e promovê-lo. A "razão prática" convertida em "verdade latina" (veritas) transforma-se na "exatidão do dizer". A palavra exata corresponde à dimensão da realidade apreendida.

Uma redefinição do projeto filosófico perante o público brasileiro seria portanto de características circunstanciais, num país onde o desenvolvimento corre acima do tempo, e onde o abstratismo verbal não ganha auditores. A palavra filosófica terá de ser implicada em "núcleos de realidade" palpáveis ou problematizantes, inquietantes, antropológicos, e sócio-culturais. A análise não tende a dispersar-se por áreas não ativadas; todo o confronto com a realidade é necessário. Os núcleos de realidade atingíveis por essa análise representam preferentemente o "ser em pressão" com realismo individual ou coletivo quotidiano. Os problemas nunca têm um interesse maior como problemas gerais, "ut sic", mas sim como problemas humanos, situados, sociais e também nacionais. Esta atitude dirigida aos núcleos de realidade em pressão, denota uma preferência por problemática sincrônica e este aspecto define a natureza de seu primeiro passo em direção aos problemas em estudo. Para entrar no espanto da originária atitude filosófica, a ida ao âmago problema se situa na natureza do espetáculo. Um impacto ou o próprio assombro pode decidi-lo a submeter-se a uma iniciação filosófica. Para que esta iniciação tenha algum vislumbre de continuidade, será importante garantir interesse humano, existencial, quotidiano à realidade contactada. A partir daí se garante a iniciação ontológica, epistemológica e axiológica e só então a realidade se torna familiar ao intelecto, se manifesta. Negar-se a esta atitude fundamental de um levantamento da realidade na base de sua consistência ontológica, gnoseológica e axiológica seria uma covardia intelectual.

Se a realidade brasileira é todo esse fluxo de transformação que sentimos em torno de nós, desde a ascensão cultural das gerações novas até à profunda transformação material em processo; desde os vários movimentos de alfabetização, escolarização e pesquisa, até aos mais sofisticados postulados da ciência e da tecnologia; se em torno deste processo se movimenta uma massa humana de mais de cem milhões com sua cultura formal, com sua capacidade de expressão e comunicação, com seu folclore popular e urbano, uma massa que ajuda o país nas prospecções minerais e petrolíferas, na industrialização e mecanização da agricultura, na mecanização da pesca, na construção de rodovias, ferrovias e portos, na implantação de novos sistemas de habitação, este contexto sócio-antropológico convida os homens da filosofia a uma "prospecção da inteligência". Essa prospecção levará à análise do fenômeno patente, ao contato perceptivo do que está aí, ao ser como tal, belo e horrível, grandioso e ignominioso, em ascensão e degradação, descobrindo-o em suas fundamentações, dinamizando-o em sua análises gnoseológicas.

NÍVEIS DE INTERPRETAÇÃO

Claro que encontraremos no processo dialético da prospecção uma acentuada gama de interpretações. Dirigismos ideológicos tentados a desgastar o rosto puro da realidade, com slogans e módulos dogmáticos, tentarão devolver-nos uma análise problemática que não corresponde à natureza global do espetáculo público. A interpretação, em termos de metas pedagógicas, tem de partir da liberdade de análise e da liberdade de métodos de prospecção científica. Mas, simultaneamente, uma fronteira científica — um capacete azul — deve ser marco de independência e de autonomia crítica, e os cidadãos implicados nesse ritmo devem ter uma iniciação a fim de poderem trocar experiências e avaliar democraticamente resultados, no interesse da comunidade e dos indivíduos. A tolerância é hoje, mais do que nunca, um eloqüente índice de desenvolvimento como o dogmatismo e a intolerância se apresentam entre os índices mais obscurantistas do subdesenvolvimento. A inteligência é essencialmente uma progressão assimiladora e a radicalização intelectual é a mais violenta das radicalizações.

Se conferirmos ainda à Filosofia a função de articuladora crítica da sabedoria, os vários níveis propostos para interpretação da realidade serão outras tantas perspectivas e percepções para que o homem aposte em "ser sábio", usando a inteligência sem necessariamente ter de caminhar guiado pelos comandos massificantes.

VISÃO GINÁSTICA

A capacidade de um sábio se movimenta dentro da massa sem ser absorvido e liquidado pela massa poderá ser mantida se o pesquisador filosófico souber conduzir o seu engajamento na realidade através de uma *visão ginástica* que lhe permita condividir a preço da condição existencial e coletiva com o preço dos objetivos científicos. A visão ginástica, — expressão divulgada por Leonardo Coimbra — poderia significar para o filósofo a capacidade de analisar a realidade com autonomia, sem perder o controle de saber sair e imergir-se nela como indivíduo e como ser social.

É agora o momento de preconizarmos uma *visão ginástica* que nos leve a entender, de vez, a implicação filosófica dentro da comunidade e da escola, já que a adoção de uma atitude filosófica permanente nos levará a um desenvolvimento cultural permanente, necessário no equilíbrio psicológico do homem.

VIGÊNCIA E ENFOQUE UNIVERSITÁRIO

Por incrível que pareça, a maior parte dos universitários brasileiros não dispensam um consumo informal da filosofia. Para muitos, ela existe como um sustento mental, para outros é uma atitude existencial ou crítica, para terceiros ela é estimada como símbolo de adesão a valores nobres.

Quando descemos da filosofia informal e descanonizada, e entramos na consideração da Filosofia como atividade rígida e curricular, o clima muda um pouco. O currículo lembra dever, conteúdos rígidos e obrigatórios, exames e provas, freqüência, e isso faz desmorecer muita gente, que prefere uma mesa redonda ou um simpósio em torno de um tema ou de um problema para discuti-lo em aberto.

Evidentemente que tratando-se de um sistema de formação presente nos cursos de graduação e pós-graduação, antes da liberação do homem para o exercício do pensamento autônomo, a via acadêmica concorre em muito para suster um exercício necessário ao desenvolvimento da perspicácia mental. Esta limitação, portanto, é apenas aparente, e justificada transitoriamente, como o ensino da gramática para a posse convencional da língua, sem que isto impeça o desenvolvimento de um estilo pessoal.

O aperfeiçoamento do sistema educacional brasileiro viu, recentemente, através do Conselho Federal de Educação, a necessidade de equipar os cursos básicos das Universidades do país com uma Introdução à Filosofia. No que toca ao sistema educacional em geral, consideradas as escolas de caráter público e privado, a Filosofia sobrevive em áreas culturais distintas e nem sempre pode ocupar todos os espaços vazios de um átrio universitário. A dialética desenvolvimentista em si, com um calendário de prioridades pragmáticas não garante uma programação de ciências filosóficas.

Pertence aos mais diretos representantes da cultura e atividade filosófica do país equacionar o problema tendo em vista as novas realidades do país. Pela linha atrás defendida, pensamos que a filosofia interessa hoje como atividade mental situada, é neste sentido que o ensino pode engrenar uma problemática temporalizada e regionalizada.

Se soubermos analisar bem a história, esta foi a atitude de todos os grandes pensadores, que cuidaram de explorar teses ontometafísicas, lógicas, e existenciais, de acordo com uma ecologia humana. A presença de Sócrates na ágora de Atenas especifica um comportamento pedagógico e um conteúdo preferido da pesquisa filosófica. A Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles e o Pórtico dos Estoicos, assim como a *Universitas omnium scho-*

larium da Idade Média manifestam um movimento polimórfico da inquisição filosófica adaptada aos tempos e à problemática das épocas. Essa análise incontestável mostra-nos como é irreal insistir na intemporalidade absoluta e no apatridismo radical da filosofia. Traduzindo-se em atitude de pensamento, em linguagem, em disciplina, em teorização e em instrumento de pesquisa e avaliação, a filosofia toma a forma dos problemas do homem que ela representa. É por isso que para se salvaguardar a filosofia nas escolas superiores, o método de apresentação terá de ser revisto e os conteúdos tradicionais reavaliados e selecionados.

Aplicando esta idéia, diremos que não mais se deverá estudar Filosofia no Brasil sem sua relação com o desenvolvimento. Partindo do princípio de que filósofos, pensadores, professores e estudantes fazem parte desta comunidade em processo, os filósofos brasileiros terão de criar novas regras do jogo. Terão de dar prioridade a questões vulgarmente tidas como marginalizadas e lançar no consumo novos "filosofemas" referentes à realidade vivida.

Além da filosofia grega e alemã, que são úteis para o fortalecimento de uma erudição e para suporte de uma analítica comparativa, o currículo terá de incluir o estudo de problemas modernos, formulados de acordo com a capacitação mental dos componentes da turma ouvinte ou participante.

Uma revisão honesta por parte das autoridades das escolas superiores sobre a pedagogia do ensino de matérias como "Estudo de Problemas Brasileiros", "Moral e cívica", Filosofia da educação e "Cultura brasileira", descobriria numa mesa redonda, entre outras coisas, que na maior parte das Faculdades esses cursos representam uma duplicação de recursos e uma auto-atrapalhação. Uma oportuna reavaliação dos cursos em conjunto, levaria uma escola dotada de pedagogia clarividente e de um corpo de professores preparados e atentos à evolução, a redefinir programas e objetivos de aprendizagem.

Para colocar as coisas dentro de uma lógica educacional, tomaríamos em primeiro lugar a filosofia, reestruturada, que ensinasse os fundamentos de uma conseqüente educação brasileira. Essa seria a verdadeira filosofia da educação. Uma segunda parte estudaria os princípios, as bases doutrinais e éticas de uma consciência eletiva para cidadão. Constituiria o núcleo das preocupações da moral e cívica. Uma terceira parte estudaria o homem brasileiro frente aos principais problemas da comunidade. Teríamos a meta essencial do Estudo de Problemas brasileiros. Após esta campanha de fundamentação, seguir-se-ia em quarto lugar, uma ação pedagógica para a desejada unificação mentalizante. As Universidades, mais do que ninguém deveriam tentar

uma unificação programática deste tipo. Respeitando o dispositivo legal, uma programação mais atuante pode ser tentada. Talvez um pouco pela sua inofensiva presença junto dos freqüentadores de nossos átrios universitários, ela foi paulatinamente descartada do ensino.

A NOVA ESTRATÉGIA PEDAGÓGICA

Para manter e dinamizar a filosofia não basta mantê-la grega. É preciso dar aos problemas uma cidadania brasileira. Se Filosofia é essencialmente uma atividade, um exercício e, em parte, uma sistemática de princípios, ela não pode passar além dos homens que a articulam, em sua formulação. Sua natureza transcendente é apenas explicável pela parcela de objeto universalizante, mas no resto é tipicamente imanente em relação ao teorizante e à terra em que nasce. Embora o mercado de trabalho não crie exagerados entusiasmos para a manutenção de cursos de filosofia pura, a manutenção de cursos dirigidos a opções universitárias, e a disciplinas afins, no campo das ciências humanas, e também a atual estrutura dos cursos básicos universitários, poderão manter válida a razão de uma dinamização do poder filosófico ao serviço do desenvolvimento. A grande tese é que a programação dos cursos e a estrutura curricular não pode ficar imobilizada quando todas as demais estruturas sofrem renovação. O Homem moderno brasileiro, apesar da triunfalista mentalidade tecnológica, ainda aceitará filosofia desde que acionada a partir de uma ótica diferente. O que terá que ser feito, se for bem feito, poderá garantir uma renovação. O que não podemos é limitar a filosofia a um carbono historicista, a um impasse dialético realismo/idealismo, a meras paráfrases, comentários ou leitura de textos arcaicos. Temos de pesar o que não foi feito, mas temos de saber claramente o que tem que ser feito.

Atentos à semântica do desenvolvimento defendemos a existência de uma filosofia brasileira, partindo da natureza dinâmica da própria filosofia. Existe entre nós uma "filosofia feita e ensinável", e a seu lado, uma "filosofia informal", "ainda não registrada", de tipo vivencial. Acreditando no movimento espiritual das pessoas vivas, valorizamos, a um tempo, tanto os livros, as teses, e os originais dos filósofos tradicionais, como os filosofemas articulados em sala de aula, as conferências, os simpósios, os debates, os ensaios e os artigos. Admitimos também todas as vivências que pululam nas mentes inteligentes dos brasileiros sábios, que embora não escrevam livros ou não defendam teses em cátedra, "pensam" e sabem, "articulam problemas", "fundamentam teorias", "pesquisam realidades", "criam linguagem crítica, analítica e sintética" para explicar os fenômenos, desenvolvem e

"explicam processos de conhecimento", sondam o "teor vivencial dos problemas antropológicos", o "teor essencial e existencial dos comportamentos", "a natureza das operações lógicas", "as raízes e o destino dos homens", "a dialética da história", "a grandeza e a miséria do homem", etc.

Toda esta atividade revelada em termos informais, não pode ser marginalizada. Ela pode ser julgada nula e irregistrável pelos acadêmicos e pelos eruditos estrangeirados, exatamente porque não cita nem corresponde a figurinos históricos, e catalógicos. O academismo crítico só lhe daria passaporte se comprovada sua inserção em contexto "autorizado" no meio de figuras respeitáveis já registradas, ao lado de Buda, Platão, Aristóteles, São Tomás, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Bergson, Heidegger ou Sartre. Este beija-mão acadêmico imporia também um alinhamento, "uma direção de problemática", "uma natureza de assuntos", uma "inclinação da linguagem" catartizada pelo código dos peritos internacionais. Mas isso não importa rigorosamente.

O Brasil não tem que pedir licença para pensar. Não tem também que descobrir sua "razão" de fora para dentro, mas em si próprio. Sua comunidade tem um cultor pela filosofia formal mas valoriza também as expressões informais de sua filosofia. A razão tupiniquim, incrustada no processo cultural, parte do instinto da verdade, tentando, agora, uma expressão mais individualizada.

Para concluir, diremos que, se colocar um problema é iniciar a sua solução, eu lembro, pela enésima vez, que o novo poder de nossa filosofia será associar-se ao desenvolvimento.

PARA UMA METAFÍSICA DO DESENVOLVIMENTO

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

A nossa época reconheceu-se na célebre frase, uma espécie de *palavra de ordem* de Paulo VI, inserta na Encíclica "Populorum Progressio": *Desenvolvimento é o novo nome da Paz.*

Hoje perguntaríamos quem dela mais beneficiou, se os *famintos*, se os *personalistas*, se os *consumistas* e ainda se o *desenvolvimento* gerou a *paz.*

Estas e outras interrogações e dúvidas informarão, como estímulo, as reflexões que vamos produzir.

Temos consciência da ousadia do epíteto que escolhemos para as caracterizar. Os nossos ouvidos aceitariam mais complacentemente uma *Teologia do Desenvolvimento,* uma *Sociologia do Desenvolvimento* ou uma *Política do Desenvolvimento* do que uma *Metafísica* do mesmo. R. Ruyer escreveu sobre a *Métaphysique du travail* [1] e J. Vuillemin sobre *L'être et le travail* [2], sendo mais difícil encontrar uma meditação sobre a *Metafísica* ou o *Ser* do desenvolvimento.

A relutância provém menos do sentido do termo desenvolvimento do que da noção vulgar, que intencionalmente se pôs a correr, sobre a metafísica, de que é em larga medida responsável o marxismo, ao tomar a exceção por regra, associando à metafísica a *imobilidade* e reclamando para o "materialismo dialéctico", a título exclusivo, o movimento. Expandido este esquema, a literatura dos nossos dias, mesmo a filosófica, só a título de provocação acolheria qualquer desígnio metafísico a respeito do desenvolvimento.

No entanto, é a atitude metafísica a que mais jus tem a debruçar-se sobre esse tema: por um lado, não obstante as caricaturas intencionais dos inimigos da metafísica, como as dos marxistas,

e as censuras dos seus entusiastas, tal as de M. Heidegger, nunca ela foi radicalmente imobilista; por outro lado, a metafísica de sempre e o desenvolvimento de hoje são termos de conotação universal, englobante, que naturalmente solicitam recíproca aproximação.

Acrescente-se que, no momento, além de outras importantes tarefas, compete à metafísica atenuar e, se possível, esclarecer ou eliminar um duplo sentimento que acompanha o fenômeno do desenvolvimento. Com efeito, este ou é estimulado por incontido entusiasmo, perante a consciência das virtualidades da realidade e do poder técnico do homem, ou é impregnado de angústia sufocante, ao encarar o desenvolvimento como imperativo agônico para a solução de um magno problema, que parece transcender os recursos naturais e humanos: a *fome*.

A filosofia, atividade lógica, virá compensar e orientar essa tensão sentimental, introduzindo-lhe uma sadia confiança na razão e no potencial e ordenamento do real. É significativo que a realidade tenha sido sempre de mais e de menos para as paixões, mas tenha correspondido sempre às interpelações da razão.

Há de reconhecer-se, porém, que *desenvolvimento* e *filosofia* têm andado divorciados, com nefastas conseqüências para os dois.

Se o desenvolvimento é a grande preocupação dos nossos dias e se reconhece não ser um falso problema, então a filosofia deveria dispensar-lhe tanta atenção como Platão ao *uno-múltiplo*. Aristóteles ao *movimento*, Santo Anselmo a *Deus*, Descartes ao *cogito*, Kant ao projeto de *paz perpétua* com bases filosóficas, Blondel à *ação*, Camus ao *absurdo*... O desenvolvimento, contudo, ao menos com esta terminologia e em fase de tematização, não entrou ainda no ângulo da perspectiva filosófica.

Evidentes se tornam as conseqüências negativas desta separação, tanto para o desenvolvimento como para a filosofia. Diríamos, resumidamente, que ao primeiro tem faltado a ótica universal, a promover sobretudo pela filosofia, donde resultam inevitáveis disformidades setoriais. Mas não menos tem sido prejudicada a filosofia, a qual continua a ter no drama da vida dos homens o seu mais fecundo e palpitante estímulo. Muito adequadamente pensa M. Merleau-Ponty que o filósofo salva o homem de ação e este salvará o filósofo [3], restabelecendo, com o asserto, o consórcio entre filosofia e ação.

De fato, a filosofia não pode consolar-se com o rigor formal de um escolasticismo estéril nem com a prospecção, em profundidade, de sentimentos determinantes, ainda quando esta análise tenha sentido e seja sancionada com o aval de consagradas tendências existencialistas.

A invasão do exercício filosófico pela força sempre renovada da realidade, a qual, nos nossos dias, interpela, prioritariamente, através dos problemas do desenvolvimento, evitará a maior caricatura do filósofo que, tal como Platão desenhava o *sofista*, facilmente degenera em *funcionário do saber*, melhor ainda, *funcionário do ensino*, cujo estímulo se cifra, afinal, no orçamento do estado, ou seja, no trabalho do povo.

Decerto, este compromisso com o desenvolvimento colocará o filósofo numa ocasião tentadora, levando-o freqüentemente a substituir a filosofia pela ideologia, esta mais compensadora no imediato. Perante essa possível — e real — sedução, não exijamos ao filósofo que abandone a situação de pecado, mas antes que se mantenha filósofo, apesar dela.

* * *

Consideramos as reflexões proferidas uma introdução pedagógica, ainda que desproporcionadamente longa, à viabilidade — e necessidade — duma *Metafísica do Desenvolvimento*.

Objetar-se-nos-á que é possível enquadrar o desenvolvimento dentro dos esquemas clássicos da literatura metafísica, com uma possível atualização lingüística. Esta redução necrófila do inédito ao consagrado, ainda que útil e até com algum sentido, não a desejamos, pois estamos conscientes, como o filósofo da *durée*, de que "(...) l'on trouve plus de charme à l'espérance qu'à la possession (...)"[4].

Sem defesas e complexos, enfrentemos e tematizemos filosoficamente o desenvolvimento, vivendo-o na força da sua atualidade e no seu conteúdo decisivo e consistente, começando por admitir que a filosofia não pode permanecer indiferente a ele e que, por sua vez, também o desenvolvimento não prescindirá da atenção dispensada por uma das atitudes humanas mais genuínas.

O que se pretende com a *Metafísica do Desenvolvimento?* A resposta, ao sabor clássico, seria óbvia: interpretá-lo na ótica do ser.

Entretanto, mesmo para os escolares, esta resposta é apenas o prolongamento do pardacento nevoeiro da pergunta, dada a indiferença do homem moderno perante os termos *metafísica* e *ser* que, por isso mesmo, não se podem esclarecer reciprocamente.

É preferível procurar a resposta por um desvio, semelhantemente ao que fez Aristóteles, que decantou o objeto da metafísica, contrastando a sua universalidade com a regionalização dos objetos das outras ciências "especulativas", a *matemática*, a *física* e a *teologia*[5]. Ora, também o desenvolvimento tem sido pensado quer

como manifestação da *natureza*, quer como capacidade, sobretudo técnica, do *homem*, quer ainda como resultado da *relação dialética* entre o homem e a natureza. De qualquer modo, sempre foi reduzido a perspectivas regionais, nunca entendido como manifestação da universal realidade, cuja estrutura a ontologia procura elucidar.

Por outras palavras, tem faltado ao desenvolvimento a perspectiva universal do ser, quando ela lhe é tão necessária como a metafísica para o verdadeiro saber, segundo Aristóteles. Isto mesmo é confirmado pelas sugestivas reflexões de Heidegger, ao rejeitar o sentido da ação, quando reduzida à utilidade, e ao definí-la como realização, isto é, desenvolvimento e plenitude. Além disso, só pode realiza-se o que "é", e o que "é", antes de tudo, o Ser. O pensamento realiza a relação do Ser à essência do homem [6].

A conseqüência da regionalização do saber é o parcelamento e imperfeição deste; a conseqüência da setorização do desenvolvimento é a disformidade e desarmonia verificadas no seu processo. Assim, ou se reduz à *natureza* ou ao *homem*, acabando por não ser possível a relação entre os dois, devido à carência de um plano fundante.

A atitude metafísica viria, por um lado, *universalizar* o plano do desenvolvimento, vendo este como manifestação de *toda* a realidade, do *ser*, que, nas palavras de S. Breton, tem uma "Fonction d'ouverture" [7]; por outro lado, essa perspectiva metafísica evitaria a deformação polarizada em dois extremos, sem possibilidade de encontro: a *naturalização* do homem e a *antropomorfização* da natureza. Nem o homem é o resultado da *natureza* nem esta é campo de operação do *homo faber*. A continuar-se nesta interpretação, a que a filosofia ocidental se tem constantemente rendido, o desenvolvimento assumirá fisionomias teratológicas, tal como monstruosa se tornará a vida, se permanecer o esquema psicológico de luta, preferido pelo homem moderno como arma paradoxal de desenvolvimento e de paz. Neste sentido, o desenvolvimento já não é o nome da paz, passando a ser uma luta de monstros, uma verdadeira teratomaquia, que os vindouros registarão nos dicionários da mitologia, assinalando a nossa época para seu começo.

O desenvolvimento deve traduzir-se não em termos de *naturalização* ou de *antropomorfização*, mas de *entificação*, não dispensando este último processo o insubstituível papel da interferência humana, que nele mesmo se realizará.

* * *

O desenvolvimento representa, para uns, uma questão de sobrevivência, reduzido à sua prioritária finalidade de *matar a*

fome: para outros, porventura mais exigentes — ou cultores de eufemismos —, significa o processo de salvar e desenvolver a *pessoa* humana.

Nem uns nem outros parecem conformar-se com o plano aonde tentamos situá-lo, porque o *ser* não *mata a fome* e o processo de *entificação* compromete as exigências, sem dúvida indiscutíveis, duma filosofia da pessoa. Também os personalistas não gostam de se entranhar nas profundidades metafísicas.

Sem se discutir as intenções dos personalistas, com as quais nos identificamos, deve sublinhar-se que quase sempre acabam na perigosa realidade do antropocentrismo, já acima denunciado. Também eles contribuem, por vezes com espantosa candura, para a regionalização do desenvolvimento, ao reduzirem a realidade ao mundo da pessoa ou, ao menos, ao modelo desta.

Pensamos que, neste campo, verdadeiramente sedutor, são indeclináveis algumas advertências de Heidegger sobre a impossibilidade de permanecer no filosofema da pessoa e sobre a necessidade de a referenciar ao ser [8]. Ou se encara a pessoa na ótica do ser ou ela nunca atingirá a dignidade, que tão boas vontades desejam atribuir-lhe, porque tal dignidade não é compatível com um processo de redução, devendo antes ter o ser como fundamento e horizonte.

A história, sobretudo a do nosso século, convenceu-nos da necessidade da difícil ascese que consiste na desobstinação da atenção fixada nos interesses do indivíduo. A noção de pessoa, como estrutura constituinte do homem, já apontava para essa relação aos outros, tentando, assim, a fundamentação da sociedade. Mas se os personalistas verificam e reclamam a sociedade como atmosfera vital para a sobrevivência humana, quase nunca lhe descobrem um fundamento que ultrapasse ou um esquema psicológico, interpretado quer em termos de amor quer de agressividade, ou uma quase indiferente justaposição atomística. Também aqui, só o plano universal do ser pode não apenas fundar a reciprocidade social como possibilitar uma *solidariedade orgânica*, para nos servirmos duma terminologia de E. Durkheim [9]. Nem as questões antropológicas encontram solução ao nível da *sociologia* nem esta se reduz à *antropologia*, mas é a articulação das duas que mais urgentemente os remetem para a *metafísica*.

Esta não superará somente o artifício duma *sociedade mecânica*. Irá mais longe e fundamentará ainda a relação entre a própria *sociedade* e a *natureza*, questão quase sempre negligenciada, mas, por isso mesmo, relevante na filosofia de M. Merleau-Ponty: "Il nous faut donc redécouvrir, après le monde naturel, le monde social, non comme objet ou somme d'objets, mais comme

champ permanent ou dimension d'existence: je peut bien m'en détourner, mais non pas cesser d'être situé par rapport à lui. Notre rapport au social est, comme notre rapport au monde, plus profond que toute perception expresse ou que tout jugement.[10] "

A relação *sociedade-natureza* ou não costuma tematizar-se ou se interpreta em modelos artificiais, tal como sucede na relação entre os membros da sociedade.

Pessoa, sociedade e *natureza,* categorias que entram em pleno numa filosofia do desenvolvimento, encontram no ser, e só aí, o seu ponto de emergência.

* * *

Não obstante a crítica dirigida ao marxismo pela sua deformada interpretação da metafísica, na qual ele não vê, associada à noção de ser, a de movimento, deve entretanto conceder-se que esse sentido dinâmico de ser foi muito atenuado no pensamento grego, devido à tendência de objetivação científica, e só a partir da mundividência cristã foi interpretado em visão histórica.

Sem se discutir agora a constitutiva historicidade do ser, tão grata a M. Heidegger que a não esquece em quase nenhuma das suas obras, deve reconhecer-se que, sobretudo nos tempos modernos, a especulação ontológica e a historicidade caminham indissociadas. Pela nossa parte, julgamos decisiva para uma correta equacionação do desenvolvimento a dimensão da historicidade.

A noção de natureza e a antropologia não só restringem a visão do real como costumam eliminar do seu âmbito a temporalidade, por esta se tornar incômoda a um saber de caráter científico.

Os motivos que nos induziram a compensar a regionalização do desenvolvimento com a perspectiva metafísica, estimulam-nos agora a prevenir a mesma dificuldade, introduzindo a historicidade no seu processo. Esta última intenção assume hoje desígnios de cruzada. O ser promoverá a historicidade e os dois instilarão no desenvolvimento o ritmo harmônico vital.

Com efeito, a fúria com que o homem se lançou na tarefa do desenvolvimento quase o anula à partida, sobretudo pelo fato de o querer realizar instantaneamente e o reduzir ao momento presente. Este fenômeno indica bem sobre que plano incide o desenvolvimento, mais voltado para o *ter* do homem do que para o seu *ser,* o que lhe dá a possibilidade — ou a ilusão — de pensar num ritmo diabólico, a atingir as raias da instantaneidade, que parece não se compadecer com o ritmo da vida.

A referência à universalidade do ser evitará a redução da temporalidade ao momento presente, ou seja, prevenirá a sua própria destruição.

Felizmente que a realidade opõe resistência a esse tempo científico construído pelo homem. A desproporção dos dois ritmos, contudo, pode conduzir o homem a uma frustração psicológica e a uma conseqüente abdicação da sua interferência no processo do desenvolvimento. Este aponta para o *futuro,* mas pretende-se esgotá-lo no *presente.* Despertado bruscamente para essa tarefa, o homem esconjura o *passado,* como se este lhe tivesse sido indiferente. A desvalorização do *passado* logo se repercute no *presente* que, ao ritmo atual, depressa se torna passado, deixando por isso de concitar o interesse. Perante esta dialética da temporalidade, a esperança no futuro, que todo o fenômeno de desenvolvimento supõe, logo se esvai. A *Náusea* de Sartre é a expressão literária do mesmo raciocínio: "(...) du présent, rien d'autre que du présente.", depois de ter afirmado "Les lettres que je venais d'y tracer n'étaient pas encore sèches et déjà elles ne m'appartenaient plus [11]."

A fúria do desenvolvimento não só provoca as suas disformidades como certamente retirará ao homem a esperança na sua possibilidade. Por outro lado, um desenvolvimento pensando apenas para a sociedade presente anula o próprio sentido de sociedade, que só pode subsistir ao constituir a sociedade do futuro, num movimento de indeclinável abertura.

Será ainda no horizonte do ser que se tornará conciliável o ritmo próprio de cada sociedade, sem se abolir, entretanto, a tendência para uma unificação progressiva, que nunca será uma uniformização. As discussões surgidas nos alvores da filosofia grega, à volta da relação entre o *ser, unidade* e *unicidade* encontram aqui flagrante oportunidade de concretização. Não haverá equilibrado desenvolvimento sem a perspectiva de uma sociedade cada vez mais perspectivada em horizonte de universalidade, mas tal não significa a realização de uma sociedade única, pautada por um único ritmo temporal. O ser promove a unidade e a diversidade e não a unicidade, possibilitando que cada comunidade crie o seu próprio ritmo de vida.

* * *

A nossa tentativa de integração do desenvolvimento no plano metafísico tem-se identificado com o esforço para impedir a sua redução ou a um setor da realidade, ou a um determinado espaço ou, finalmente, a um único momento. Sabe-se como é difícil atenuar a tendência redutora e cristalizadora da inteligência na atividade de construção científica.

Entretanto, insistir no ser, sem nada proferir sobre ele, é a maior das inconseqüências, conscientes embora de que nada é dito sem ter a ele uma referência e também que é impossível dizer tudo.

Para alguns pensadores medievais, como S. Boaventura e João Duns Escoto, a metafísica ocupava-se dos transcendentais — as *conditiones* ou *passiones entis* [12] —, sendo até mais fácil a penetração na zona do ser, mediante a *unidade*, *verdade* e *bondade*, do que por uma análise direta. Para um autor do nosso tempo, eles representam a fisionomia do ser, estruturando o seu movimento interior, na essencial manifestação de si [13].

O *ser* é *uno*, *verdadeiro* e *bom* e o ser criado é um processo de *manifestação*, de *diferenciação* e de *unificação*. São exatamente as essenciais características deste dinamismo ontológico que nós desejamos aplicar ao fenômeno do desenvolvimento, para que ele seja autêntica manifestação do ser e se processe sem distorções. É também a forma de sintetizar as já por si esquemáticas reflexões, até ao momento expendidas, sobre o desenvolvimento.

Este é mais do que uma resposta aos discutidos estímulos, que a nossa sociedade se propôs como finalidade. É, antes de tudo e em linguagem consagrada pela filosofia, "conatus essendi" ou "virtus essendi". Antes de o homem ter pecado por não dessedentar o seu irmão, pecou por infidelidade a esta força de manifestação do ser, o que teria evitado, à raiz, o aparecimento dessa necessidade.

Essa fidelidade ao dinamismo do ser passa pela reflexão filosófica, que se tem deixado substituir por outros tipos de saber, os quais só têm contribuído para a redução e deformação do desenvolvimento. A especulação metafísica não é nem um ócio nem é indiferente à vida dos homens.

Se o desenvolvimento for, de fato, um processo de *irradiação*, de *diferenciação* e de *unificação*, não gerará monstros, promoverá a relação harmônica e fecunda entre a diversidade e a unidade e evitará que os homens estejam contra o homem.

NOTAS

1 — R. RUYER, *Métaphysique du travail*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 53(1948)26-54.

2 — J. VUILLEMIN, *L'être et le travail: les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie* (1949).

3 — M. M.-PONTY, *Éloge de la philosophie* (1960), p. 70.

4 — H. BERGSON, *Essai sur les donnes immédiates de la conscience*, Ed. du Centenaire, p. 10.

5 — ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, 1.

6 — M. HEIDEGGER, *Ueber den Humanismus*, Ed. Aubier (1964[2]), p. 26.

7 — S. BRETON, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être* (1959), p. 139.

8 — M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, parágrafo 10.

9 — E. DURKHEIM, *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (1893), p. 163.

10 — M. M.-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (1945[11]), p. 415.

11 — J.-P. SARTRE, *La Nausée* (1944), p. 124.

12 — S. BOAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, Ed. F. Delorme (1934), p. 6.

13 — J. B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, (1957), p. 7.

LA FILOSOFIA DEL DESARROLLO

LA CULTURA COMO DESARROLLO INTEGRAL HUMANO

Mons. Dr. OCTAVIO N. DERISI -
Obispo Titular de Raso
Rector y Catedrático de la Pontificia
Universidade Católica Argentina Santa
María de los Buenos Aires

1. EL DESARROLLO DE LOS SERES MATERIALES

Los seres materiales carecen de conocimiento intelectivo: no saben que son, ni tampoco que las cosas circundantes son; mucho menos saben lo que ellos y los otros son. Hasta la vida puramente fisiológica de las plantas, el des-conocimiento es total. Los animales poseen un conocimiento sensitivo, con el que aprehenden su propio ser y el ser de las cosas, pero de un modo puramente fenoménico y concreto, sin de-velar el *ser* del objeto ni el *ser* del sujeto, y, por conseguiente, sin llegar a la conciencia expresa de que ellos y el mundo realmente son. Sólo alcanzan una dualidad intencional vivida, pero no profundizada ni de-velada en el plano del *ser*.

Por la misma razón, por esta carencia del des-cubrimiento del ser subjetivo y objetivo, todos estos seres carecen de la visión del *bien como bien* y del fundamento conseguiente de la libertad: están sometidos al *determinismo causal*, su actividad está regulada por leyes necesarias: físicas, químicas, biológicas e instintivas: no pueden obrar sino del modo con que están predeterminados; el cauce de sua actividad es inexorablemente siempre el mismo.

De aquí que el desarrollo de estos seres sea un desenvolvimiento de la actividad individual o específica de un modo orde-

nado y admirable dispuesto por el Divino Autor, que gobierna al mundo. Más aún, el Creador no sólo ha impreso la ley natural en cada individuo, sino que, con la combinación de esas leyes, ha organizado el mundo como un todo ordenado y armónico como un *cosmos* o *uni-versus*.

Sin embargo, por otra parte, este modo maravilloso con que cada uno de los entes materiales y su conjunto están ordenados, es siempre el mismo. La actividad de cada uno de ellos y del cosmos en su conjunto se desenvuelve por el cauce inexorable de las leyes impresas en ellas por su Divino autor.

En este mundo material sólo cabe un desarrollo como mero desenvolvimiento o crecimiento natural de los mismos por la actividad, dentro de los límites predeterminados por las leys naturales.

En cambio, no cabe en ellos un desarrollo expresamente tal como un acrecentamiento o actualización del ser, *inedito*, enteramente nuevo, que transcienda y vaya más allá del mero desenvolvimiento natural de las causas necesarias.

Tal desarrollo propiamente tal sólo es posible por la intervención de la causa espiritual del hombre, que actúa sobre sí mismo y sobre las cosas.

2. LA ACTIVIDAD ESPIRITUAL ESPECÍFICA DEL HOMBRE

a) *La inteligencia*

A diferencia de los entes mundanos, el hombre es un ser específicamente *espiritual* y, por ello, *inteligente y libre*.

Mediante su inteligencia, el hombre aprehende el *ser* de las cosas y su *propio ser*. Sabe que él es el y que las cosas son; más aún es capaz de preguntarse sobre el ser o esencia de las cosas, sobre *lo que* ellas son, y sobre *lo que* él realmente es.

Por esta presencia intencional del *ser del objeto* en el *ser del sujeto* —en el acto cognoscente del ser del sujeto— el intelecto aprehende consciente y expresamente la dualidad real del sujeto y del objeto, con lo que el hombre logra *conciencia refleja* o expresa de su *ser* —su *yo*— distinto del *ser* de las cosas. El *mundo* y el *yo* comienza como a *ser de nuevo* en el ámbito luminoso del acto de entender: en su seno coexisten intencionalmente el doble *ser* del sujeto y del objeto, de-velado y presente el ser del objeto al ser del sujeto.

En el ser de las cosas y en el propio la inteligencia des-cubre también el modo con que este ser actúa y sus efectos y a la vez las relaciones entre diversos entes, con la posibilidad consiguiente

de transformarlos en nuevos entes más adecuados al servicio del propio hombre; y descubre además en el suyo propio las exigencias ontológicas, el *deber ser*, que él ha de realizar por la intervención de su decisión libre para alcanzar su propio perfeccionamiento.

b) *La voluntad libre*

Por su libertad, el hombre posee un segundo dominio directo sobre la actividad de su propia voluntad y, desde ella, sobre su inteligencia y también sobre su actividad corpórea y, a través de la misma, sobre las cosas del mundo circundante.

La libertad pone al hombre en posesión de sí y del mundo, es pasos cada vez más penetrantes, más capacitados para modificar la realidad material de las cosas y la espiritual propia.

3. EL VERDADERO DESARROLLO

Por este dominio sobre sí y sobre las cosas, logrado por la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad libre, el el hombre es capaz de un *auténtico desarrollo* o perfeccionamiento del ser propio y del mundo, de un aumento del ser *o bien* en ellos, más allá del desenvolvimiento natural de las cosas. Así como Dios con su Inteligencia y su Voluntad libre crea el mundo desde la nada, el hombre, con su intervención inteligente y libre obtiene nuevos modos de actuar y nuevos modos de ser, acrecienta el *bien* —*o ser*— en las cosas y en sí mismo, *crea* un nuevo mundo, propio y exclusivamente suyo, que continúa amplía y perfecciona el mundo natural, y que le perimte ir más allá y sobrepasar los cauces y el ámbito de la actividad necesaria de las cosas y del propio hombre y conseguir perfeccionar y acrecentar su ser. He ahí el *verdadero desarrollo*. Tal desarrollo tiene su raíz en la inteligencia. En el ser y actividad de las cosas y del propio hombre, ella de-vela la *posibilidad* y en algunos casos el *deber* de acrecentarlos. Bajo su dirección y en unión con ella, la voluntad libre asume la decisión —con obligación o sin ella— de realizarlo.

De ahí que el ser desarrollado, el nuevo ser producido, lleva consigo el sello del espíritu del hombre. Aún en los seres materiales ese *plus* producido por la actividad del espíritu, lleva la impronta de la persona humana, en el se *de-vela* la *intención* y la *realización* humana.

Por esta razón, el desarrollo propiamente tal es siempre un desarrollo causado por es espíritu del hombre.

Más allá o por encima del *mundo natural*, creado por Dios y que, por eso mismo, lleva la impronta divina, nace y hace su

epifanía otro mundo, un *mundo nuevo*: el mundo de la *cultura o humanismo*, constituído sobre aquél mundo natural por el espíritu del hombre y que lleva, por lo mismo, la *impronta de su espíritu*.

4. LA CULTURA, REALIZACIÓN DEL DESARROLLO

Desde su espíritu con su inteligencia y voluntad libre, sin transgredir las leyes naturales antes sometiéndose a ellas y aprovechándolas, el hombre *trans-forma* las cosas y su propio ser para acrecentar en ellos su ser o bien con una finalidad, la cual en definitiva es el propio hombre.

Los seres naturales o el propio ser humano, transformados en busca de un nuevo ser o bien por el espíritu inteligente y libre de la persona humana —a las veces con instrumentos materiales elaborados por el propio hombre— constituyen un *mundo nuevo* y distinto del mundo natural —aunque realizado con entes naturales y con el aprovechamiento de sus fuerzas—, un mundo *exclusivamente humano*, hecho por el hombre y para el hombre: *el mundo del desarrollo o de la cultura o del humanismo*.

Por eso, el *mundo del desarrollo* o del progreso, realización y fruto siempre del espíritu del hombre, coincide y se identifica con el *mundo de la cultura*.

La cultura es la actividad, que desde la raíz espiritual de la inteligencia y de la libertad de la persona humana se proyecta y penetra, de algún modo, en las cosas y en el propio hombre, para trans-formarlos y acrecentar su ser o bien, en relación y al servicio del propio hombre.

Por la cultura, pués, el *espíritu* del hombre penetra, con la *intención* de la inteligencia y con la *decisión* de la libertad, en las cosas; las cuales son así impregnadas y selladas por él: *humanizadas*. Y otro tanto realiza en su propio ser corporeo y espiritual.

De ahí que *cultura* y *humanismo* sean lo mismo.

El desorrollo, por consiguiente, se lleva a cabo como una *humanización* del mundo natural y del propio hombre, como un enriquecimiento del mismo realizado por el espíritu.

No hay, pués, desarrollo o progreso auténticamente tal sin cultura o humanismo; más aún, todo auténtico *desarrollo* se realiza por la *cultura o humanismo*.

5. LOS SECTORES DEL DESARROLLO O DE LA CULTURA

a) *La actividad artesanal o técnica*

La actividad espiritual del hombre en busca de su desarrollo, puede incidir, en primer lugar, sobre las cosas materiales, en

busca de su transformación y enriquecimiento, para convertilas así en *medios útiles* o más útiles al servicio de la vida material y espiritual del hombre.

Tal la actividad técnica. Realizada con el propio cuerpo — con sus manos, principalmente— y luego con los instrumentos materiales así elaborados, el espíritu se aplica a las cosas materiales y, aprovechando sus propias fuerzas, las encauza y conduce a nuevos niveles de perfeccionamiento y de utilidad. Esta atividad técnica, que aun siendo material tiene siempre su raíz en el espíritu, se realiza con instrumentos materiales.

Sin embargo, la técnica reside ante todo en la inteligencia práctica enriquecida con la *virtud* del arte, que capacita de un modo permanente al hombre a realizar tales transformaciones en los entes materiales, que los adecúen al fin y utilidad propuesto. Quien posee esta virtude es un *buen artesano o un buen técnico*, desarrollado el mismo con esta virtude, con la cual de un modo permanente es capaz de realizar las obras de artesanía o de técnica: los *arte-factos*.

Esta actividad desarrollada sobre las cosas materiales para elevarlas a nuevos grados de perfeccionamiento útil, no dados por la naturaleza, y que proceden, en su origen, de la *virtud artesanal o técnica*, se *valora* inmediatamente con la consecución del fin presignado: de que se consiga, en mayor o menor perfección, la transformación útil intentada. Así una mesa será más o menos buena, en la medida en que se adecua al fin que se le asigna.

Esta actividad y virtud técnica no se detiene en los seres puramente inorgánicos, se extiende a los seres vivientes, a las plantas, a las que logra mejorar en sí mismas y en su producción: toda la técnica de la genética y de la agricultura, en general.

La acción técnica se extiende también a los animales, con el perfeccionamiento de las razas y el aumento de su producción, e incluso con la destrucción de los mismos, cuando son dañosos. Incluye la *domesticación* de los mismos, con el fin de someterlos mejor al servicio del hombre.

La economía en toda sua complejidad, forma parte de uno de los sectores más importantes del desarrollo material, la acumulación y perfeccionamiento de los bienes materiales pertenece a la actividad de la cultura técnica, bien que más que ninguna otra, ella está subordinada e integrada en una cultura moral, más aún, considerada integralmente forma parte de ella (cfr. n. 7).

Sin embargo, ya que toda la actividad técnica y económica, y los entes elaborados por ella, tienen como fin el servicio del

hombre, en un marco superior de valoración humana o moral, según veremos enseguida (n. 7), absolutamente valdrán en la medida en que aquella actividad y sus frutos sirvan o no al bien del hombre. Así un instrumento de destrucción de la humanidad podrá estar perfectamente adecuado a ese fin —técnicamente perfecto—, y sin embargo, en última instancia, será absolutamente malo, como opuesto al bien del hombre.

6. LOS SECTORES DEL DESARROLLO O DE LA CULTURA

b) *La actividad artística*

El hombre con su actividad transformadora de las cosas no se detiene en el desarrollo técnico en busca de medios útiles. Desde sus primeros pasos en la historia, se advierte un intento de convertir en *bellos* los artefactos útiles. En las cuevas de Altamira —20.000 años antes de Cristo— el hombre *hermosea* ya su habitación con la pintura de los bisontes en el techo.

Por la *virtud intelectual del arte* propiamente tal, el hombre enriquece su propia actividad espiritual y corporal para adquirir la capacidad, de un modo permanente, de desarrollar o transformar las cosas en bellas.

Es cierto que el verdadero artista recibe de Dios una serie de cualidades: intuición creadora y sensibilidad, etc., que le confieren y configuran su *vocación* de tal.

La virtud del arte, en cambio, no crea ni sustituye esa vocación, esas cualiades constitutivas de auténtico artista; su papel es más modesto bien que también importante. Ella confiere al que ya es artista los hábitos que la capacitan para realizar bien la factura artística: um poema bien elaborado, una pintura o escultura adecuadamente realizada.

Porque la actividad artística —supuesta la inspiración— confiere la habilidad para poder desarrollar y exponer adecuadamente la belleza en el mundo, para poder enriquecer las cosas materiales con el don de la hermosura.

Como en la técnica, también en el arte, la norma valorativa inmediata finca en la consecución de la realización de la obra bella y en la medida exacta de tal realización.

Sin embargo, como en la técnica, en una instancia superior humana o moral, también el valor de una obra de arte se mide por su contribución al bien del hombre, en que su contemplación enriqueza al hombre en su espíritu, sin dañarlo moralmente. Una obra bella, cuya contemplación pudiera dañar el bien humano o moral, aunque realmente fuese bella, en suprema instancia sería mala, por cuanto daña al hombre como hombre.

7. LOS SECTORES DEL DESARROLLO O DE LA CULTURA

c) *La moral*

La actividad espiritual del hombre puede y debe aplicarse al enriquecimiento de su propia vida espiritual, comenzando por voluntad libre.

Sabido es que el hombre por su volontad o apetencia espiritual busca el *bien*, el bien específico suyo, el bien que lo hace *bueno como hombre*, el *bien moral*.

Sin embargo, por sus pasiones el hombre está inclinado al bien deleitable, al goce de los sentidos, goce que él ha recibido para asegurar su desarrollo individual y el desarrollo de su especie. El peligro está en que el hombre, atraído por tales goces, los adopte desvinculados de su verdadero fin y del consiguiente bien humano o moral.

En cada caso, el hombre puede sobreponerse y evitar la búsqueda de ese bien sensible, para lograr su bien moral. Pero es tal la inclinación a tales goces deleitables —la *concuspicencia*—, que está continuamente expuesto al quebrantamiento del precepto y a la consiguiente pérdida del bien moral, más aús, a adquirir, con la repetición de estas faltas, una inclinación inveterada a esos bienes deleitables prohibidos, es decir, a *adquirir el vicio*, que hacen mucho más difícil el sometimiento de la voluntad a la ley moral, en que consiste el desarrollo humano.

Para dominar estos apetitos sensibles de un modo permanente y, de este modo, disponer de la libertad sin dificultad para el cumplimiento de la ley moral, es preciso crear los hábitos o *virtudes morales*. Esta virtud fundamental o cardinal de la *templanza*, implica otras, como la *sobriedad y la castidad*. Con ella de un modo habitual, la libertad es señora del apetito, con lo cual fácilmente obra conforme al bien moral.

Otro tanto debe decirse del miedo para afrontar las dificultades opuestas al bien moral o humano. Para que la libertad posea un señorío permanente sobre tales pasiones, debe enriquecerse con la virtud cardinal de la *fortaleza*, con otras virtudes subordinadas a ella. Dominado de un modo habitual por ella el temor afrontar las dificultades, la libertad queda expedita para realizar el bien moral, al que naturalmente está inclinada.

Por su egoísmo, el hombre es proclive a buscar su bien, a costa del bien de los demás. Para tener un dominio permanente sobre él, se necesita de la virtud cardial de la *justicia*, que lo inclina a dar habitualmente a cada uno lo suyo, *su derecho*: al Estado — *justicia legal y social*—, el gobernante a los súbditos —*justicia distributiva*— y a los individuos —*justicia conmuta-*

tiva—. Cuando un hombre tiene esta virtud de la justicia, su voluntad está inclinada de un modo habitual a dar a cada uno lo que le pertenece. Entonces le resulta fácil ordenarse a su bien moral sin impedimentos y desarrollarse así como hombre.

Y como todas estas virtudes ejercen de un modo habitual un dominio sobre los apetitos sensibles, necesitan a su vez que la inteligencia les dé la justa medida de su intervención, para que no se excedan ni en más ni en menos. Cuando la inteligencia está enriquecida con esta virtud de la *prudencia*, es capaz de poner racionalidad —*el justo medio entre dos excesos*— de un modo permanente en los apetitos, ya enriquecidos y ordenados con las virtudes morales.

En posesión de estas cuatro virtudes cardinales —con las demás virtudes subordinadas a ellas— el hombre queda moral o humanamente ordenado a su bien, es decir, es *humanamente culto* o, en otros términos está encauzado de um modo estable a un desarrollo humano: está *moralmente desarrollado.*

En esta cultura o desarrollo moral se ubican otras actividades humanas, que se afincan en aquella como en su fundamento y de ella toman la savia que las anima y estructura: la actividad *jurídica, económica* —en cuanto desarrollo del hombre para procurarse los bienes materiales—, *política y social en general.* Ellas, en un plano más determinado, completan el desarrollo o cultura de la actividad práctica, que siempre está informada por la moral.

8. LOS SECTORES DEL DESARROLLO O DE LA CULTURA

d) *La cultura de la inteligencia*

La inteligencia está naturalmente ordenada a la verdad como su bien. Sin embargo, la verdad está muchas veces oculta y su acceso a ella resulta difícil. Por otra parte, las pasiones inclinan al hombre a determinados bienes que pueden no ser buenos para él. La inteligencia, que debe discernir el verdadero bien del que no lo es, puede ser obnubilada por estas pasiones y descarriarse. Es cierto que en cada caso ella puede imponer su esfuerzo para no dejarse determinar sino por la luz evidente de la verdad trascendente. Pero ante tantas dificultades, repetidas en muchas ocasiones, la inteligencia puede facilmente extraviarse y caer en el error, y conducir al hombre al mal.

La cultura o desarrollo de la inteligencia consiste en adquirir las *virtudes intelectuales*, las cuales de un modo habitual la enriquezcan y capaciten para dominar tales dificultades y no dejarse determinar sino por la *evidencia* de la verdad y sólo por ella.

A más de las virtudes intelectuales antes mencionadas, del *arte y la prudencia*, que encauzan la actividad práctica del hacer técnico y artístico y del obrar moral —cfr. n. 5, 6 y 7), las virtudes intelectuales del *hábito de los principios, de la ciencia y de la sabiduría*, ordenan de una manera habitual la inteligencia a la verdad, en la búsqueda de los primeros principios —hábito de los *principios*—, en el raciocinio recto en busca de la determinación de las causas inmediatas —*hábito de las ciencias*— y en el del que se busca señalar las causas últimas —*hábito de la sabiduría o filosofía.*—.

Todos estos hábitos enderezan de un modo habitual a la inteligencia hacia la verdad, alejándola permanentemente de los peligros de errar. Los mismos fortalecen y limpian la mirada contemplativa de la verdad, de la inteligencia.

El desarrollo o cultura de la inteligencia no consiste, pués, en saber muchas cosas, sino en *saber pensar bien* sobre las cosas, el hombre y Dios, es decir, en estar enriquecido con las virtudes intelectuales, que confieren al entendimiento el poder o capacidad de tener limpia su mirada para no ver sino la verdad y, consiguientemente, en poderla develar con su propio esfuerzo, alejando el peligro de la fascinación del error.

9. EL DESARROLLO O CULTURA HUMANA EN TODA SU AMPLITUD

El desarrollo o cultura comprende, pués, dos amplios sectores: uno *material* —técnico y económico— y otro *espiritual* —artístico, moral, científico y filosófico—.

Un desarrollo puramente técnico y económico sin desarrollo espiritual de la persona y la sociedad, sería trunco y, en definitiva, no constituiría un desarrollo humano propiamente tal.

En cambio, un desarrollo pura o eminentemente espiritual, sin desarrollo material, al menos suficiente, sin dejar de valer por sí mismo, sería incompleto, ya que el hombre no sólo es espíritu sino también materia.

Por eso Su Santidad Paulo VI en la "*Populorum Progressio*" afirma: "El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre" (n. 14).

El Papa se refiere también a la escala de valores, que debe respetarse para el logro de un auténtico humanismo o desarrollo humano, así como también al desorden que engendra un trastrueque en la realización de los mismos: "Este crecimiento personal y comunitario se vería comprometido si se alterase la verdadera escala de valores. Es legítimo el deseo de lo necesario, y el

trabajar para conseguirlo es un deber (...). Pero la adquisición de los bienes temporales puede conducir a la codicia, al deseo de tener cada vez más y a la tentación de acrecentar el propio poder (...) La búsqueda exclusiva de poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su grandeza, tanto para las naciones como para las personas. La avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral". Por eso añade ela Papa: "*Si* para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para ese mismo desarrollo se exigen más todavía pensadores de reflexión profunda, que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno encontrarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar en toda su planitud el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas" (n. 18 y 19).

El mismo Pontífice señala las condiciones humanas que marcan el orden jerárquico de valores, cuya realización implica un desarrollo auténticamente humano y, más allá de él, sobrenatural cristiano (n. 21).

Retomando la doctrina tradicional filosófico-teológica de la Iglesia, especialmente Santo Tomás, Paulo VI quiere trazar las líneas de un verdadero y auténtico desarrollo humano, para instaurar lo que el llama "*un nuevo humanismo*", nuevo frente a los falsos humanismos materialistas, existencialistas e inmanentistas contemporáneos.

Este humanismo integral humano consiste en el desarrollo armónico y jerárquico de los distintos sectores de la cultura, de acuerdo al orden de la jerarquía de valores.

10. EL ORDEN JERÁRQUICO DE LOS SECTORES DEL DESARROLLO DE LA CULTURA

Los tres sectores de la cultura, antes mencionados, se presentan subordinados el uno al otro, por la misma índole de cada uno en relación con su finalidad última, que es el hombre esencialmente ordenado a la Trascendencia divina. Todo el desarrollo o cultura está al servicio del hombre, a sua vez ordenado a Dios, como a su último Fin, en cuya consecución encuentra su propia plenitude humana.

En efecto, el hacer *técnico y artístico* se ordena a perfeccionar las cosas materiales al hacerlas útiles y bellas. La perfección de la técnica y del arte reside precisamente en lograr, en mayor o menor grado, tales fines. Pero, en última instancia, el hombre hace útiles o bellas las cosas para que le sirvan, para realizar y

acrecentar su propia perfección humana. Quien hace una máquina o pinta un cuadro, lo hace para el bien —útil o bello— del hombre.

Por consiguiente, cuando la actividad técnico artística por sus productos atentan contra la perfección humana, pierden su valor de desarrollo o cultura propiamente tal. Una actividad o factura, al no alcanzar su fin último, desvinculada y aún contraria al perfeccionamiento humano, pierde su carácter de desarrollo o cultura aunque valga como factura técnica.

Otro tanto sucede con las actividades jurídicas, económicas, políticas y sociales, las cuales pierden su valor de cultura o valor humano, cuando están desprovistas de un sentido humano o moral. Una política maquiavélica podrá estar bien organizada para el fin que se propone, pero es *mala por los medios* adoptados, que atentan contra el bien humano o moral. Un desarrollo económico de la producción de bienes, perdería su valor definitivo humano, sino estuviera ordenado, en última instancia, al bien del hombre y de la sociedad.

A su vez todo el sector del obrar moral ha de integrarse en la actividad contemplativa de la verdad de la inteligencia, ya que toda moral se ordena a dirigir al hombre a su perfección, sólo capaz de ser detenida en una aproximación sin descando hacia la consecución definitiva de su último Fin, que es Dios. Ahora bien, esta consecución de Dios —y los pasos dados en la vida presente en preparación a ella— se logra por la aprehensión o posesión de Dios por medio de la inteligencia. La voluntad con la actividad moral prepara y aproxima al hombre a esa posesión. Por naturaleza aproxima al bien ausente o se goza del bien poseído, pero no es aprehensiva del bien. Misión reservada a la inteligencia, capaz de posesionarse del bien y, en última instancia, de Dios, como Verdad infinita.

Aun en este mundo, la vida moral recta —sobre todo en la cima de la mística cristiana— conduce al alma a la contemplación de Dios, a fijarlo en El, alejada del pecado, en la antesala de la contemplación beatificante del cielo.

Por eso, una moral puramente normativa, desvinculada de Dios —a Quien se llega por la contemplación— podría acabar en un moralismo estéril y farisaico, que dejaría de ser cultura o desarrollo moral. Baste recordar la moral del "deber por el deber", puramente formal, de Kant, a quien Max Scheler con razón llama, por eso, "moral farisaica", moral que no confiere la plenitud humana en el amor del Bien, aún en el caso de que hubiera alguno capaz de cumplirla.

11. LA ACTIVIDAD RELIGIOSA, CIMA DEL DESARROLLO, DE LA CULTURA

Por todas las dimensiones del espíritu, la persona está ordenada a Dios: Verdad, Bondad y Belleza, como a sua supremo Fin.

Los tres sectores mencionados de la cultura o perfeccionamiento humano del propio hombre o de las cosas en relación con él, jerárquicamente ordenados, conducen a la consecución imperfecta de ese Fin trascendente divino y a una preparación para su consecución definitiva, más allá de la vida presente y de la cultura misma, en la eternidad. De aquí que el desarrollo o cultura jerárquica del hombre asume en su término un carácter y una dimensión eminentemente religiosa.

La religión se instaura, pués, también en el tiempo, se coloca en la cima de la cultura, como al fin a que ella conduce, porque, al desarrollar al hombre, no lo puede hacer sin la consecución paulatina de su perfección en dirección a su perfección plena en la posesión de Dios. Por eso, toda cultura, al conferir al hombre su perfeccionamiento en el tiempo en vista a la consecución de su plenitud humana, más allá del tiempo, no tiene sentido y no puede organizarse sin esta connotación esencial y suprema a Dios su último Fin, en cuya posesión precisamente se realiza dicha plenitud.

De aquí que la cultura se organice como una dimensión esencialmente religiosa, con la cual cobra todo su cabal sentido en sí y en cada uno de sus sectores. Por eso también desde sus primeros pasos de la técnica y del arte, y más todavía en los siguientes de la vida moral e intelectiva, aun sin pensar en este Fin divino y aun sin conciencia de esta orientación esencialmente religiosa, la religión está presente y es la que la anima, la mueve y la conduce, ya que los valores de verdad, bondad y belleza por ella buscados, sólo son y tienen consistencia por la participación de la Verdad, Bondad y Belleza de Dios. Aun sin saberlo el poeta, busca la Belleza infinita, el virtuoso la Bondad infinita y el sabio la Verdad infinita. Si se suprimiese esa Meta divina y religiosa ni el arte ni la moral ni la investigación científica tendrían sentido. Aun el primer paso de la cultura, la técnica perdería su cabal sentido sin esa Meta divina, porque la utilidad por ella buscada es para servir al hombre, abierto esencialmente a Dios, como a su supremo Bien.

12. LA HUMANIZACIÓN DEL HOMBRE, ORDENADO A DIOS COMO A SU FIN SUPREMO: SÍNTESIS DEL DESARROLLO O CULTURA

El desarrollo o cultura penetra en el mundo por el hombre, quien, por su espíritu encarnado, modifica el curso natural de las

cosas materiales y de sí mismo en su ser y actividad corpórea y espiritual.

Esta transformación o desarrollo con sus metas propias, lleva la impronta de su autor y llega hasta donde llega su intervención espiritual de su inteligencia y de su libertad.

De aquí que, así como el hombre es una unidad sustancial de cuerpo y espíritu, específicamente espiritual, ordenada por todas las aberturas de su espíritu esencialmente a Dios, como a su Fin último o Bien supremo, también la cultura se organiza en las diversas dimensiones de su espíritu, ordenadas a la búsqueda de Dios.

En tal sentido, el desarrollo de los seres materiales, es decir, de la utilidad por la técnica y de la belleza por el arte, subordinadas al desarrollo del bien humano por la moral y de este subordinado al desarrollo de la contemplación de la verdad, se organiza como un camino ascensional en busca de una Belleza, Verdad y Bondad identificadas en Dios, y havia las cuales está el hombre esencialmente ordenada por su espíritu, y por las cuales son aquellas belleza, verdad y bondad, inmediatamente intentadas por los primeros pasos de la cultura.

El auténtico desarrollo se cumple como una realización jerárquicamente ordenada de los tres sectores de la cultura o humanismo por la conquista de los valores de belleza, verdad y bondad, en busca de la Meta divina de la Belleza, Verdad y Bondad infinitas, más allá del desarrollo y de la cultura misma, es decir en la plenitud humana por la posesión de Dios en la eternidad.

Todos los aspectos del auténtico desarrollo se integran e identifican en la actividad espiritual del hombre esencialmente ordenada a Dios.

El desarrollo y la cultura son la obra del hombre en la vida temporal, pero en busca de su Fin trascendente divino, más allá del tiempo. Los pasos del hombre en el tiempo hacia el Dios de la eternidad, son precisamente los pasos del desarrollo o cultura. La cultura no es sino el recorrido del ser corpóreo espiritual finito en busca de su Fin o Bien trascendente infinito.

No hay, pues, auténtico desarrollo o cultura, sino en este perfeccionamiento jerárquicamente ordenado en las cosas y en el hombre, mediante la penetración del espíritu de éste en ellos, en busca de la consecución de los valores de belleza, verdad y bondad y, en última instancia, en busca de Dios que las realiza en plenitud.

Los límites del desarrollo son los límites de esa penetración humanista o, brevemente, del humanismo.

Y, porque el hombre es corpóreo persiste en la existencia de un modo sucesivo, es decir, es *temporal*. Y, porque es *espiritual* posee un doble dominio sobre esa duración temporal, a la que unifica en su sucesión, por la *inteligencia* que en su acto la comprehende o abarca en su presente, pasado y futuro, y por su *libertad*, que decide con señorío de su actividad y ser temporal.

Y, porque es temporal y diluído en la duración, y a la vez dueño de su ser y actividad temporal por su espíritu, que lo aúna en su inteligencia y voluntad, es un *ser histórico*. Sólo un ser *corpóreo* —y por eso *temporal*— y a la vez *espiritual* —y por eso dueño de su actividad y de su ser— es *histórico*.

De aquí que el desarrollo o cultura del hombre en su vida del tiempo es *esencial histórico*, hija de un espíritu encarnado.

La cultura es el desarrollo temporal e histórico por la penetración del espíritu encarnado del hombre en las cosas y en su propio ser, por la realización creciente de la belleza, verdad y bondad en la *historia*, en busca de la Belleza, Bondad y Verdad infinitas, en cuya posesión el hombre cesará de perfeccionarse y desarrollarse con la actualización plena de su ser en la Eternidad, más allá del tiempo y de la historia y más allá, por ende, del desarrollo o de la cultura misma.

O DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA:

subsídios à prova racional da existência de Deus, da quântica mecânica à metafísica

MANOEL JOAQUIM DE CARVALHO JÚNIOR

A análise do homem e do fim do século ressalta o fenômeno da Razão esfacelando-se em pedaços.

De Bacon aos nossos dias, uma Catedral soergueu-se graças à experiência, a cujo culto se devotou a Ciência. A Metafísica e os processos da pura abstração foram repudiados. O estudo, aprofundado e recente, da Metafísica e, de certa forma, da álgebra, da geometria, como da física atômica e da biologia molecular reavivou o cadáver do pensamento subjetivo.

O FRACASSO DA EXPERIÊNCIA AFETA A RAZÃO.

A própria ciência lobrigou a fraqueza inata à experimentação. O processo experimental falha, nos detalhes, perante a teoria que pretende confirmar.[1] A experiência não nos abre "in totum" as cortinas que nos separam do universo material. O esforço vão na dissecação da realidade do Real é demonstração inequívoca de nossa fraqueza racional. A consciência da impossibilidade de conhecer "in totum" a gama variegada do concreto humilha o cientista, que busca o intangível, não obstante temeroso das malhas do subjetivismo.

A QUÂNTICA MECÂNICA E A RESSUREIÇÃO DO SUJEITO.

O manuseio de outras faculdades, que transcendam a pura objetividade, parece-nos a única solução. A objetividade não mo

nopoliza a verdade, pois a subjetividade oculta, em seu ser, a outra face da Realidade. O conhecimento do Real requer, fundamentalmente, a dinâmica do objetivo e do subjetivo.

Testemunham em nosso favor exemplos vários.

A QUÂNTICA MECÂNICA PERTURBA A EXPERIÊNCIA E A RAZÃO.

A física quântica, na célebre "Reunião de Copenhagen", sujeita o conhecimento do real ao crivo da mente humana. O próprio ato de observação *perturba* o Sistema. O conhecimento humano altera o próprio desenrolar da Realidade objetiva. Recentes estudos revelam, nos derradeiros confins do Cosmos, o espetáculo do espaço a recair sobre si mesmo... [1-A] Ao subir ou ao baixar de órbita, o eléctron não atravessa o espaço... como se a Lua pudesse se deslocar até a terra, sem transpor distância alguma. O eléctron não se move, aliás, o movimento abstrai ou anula o espaço, enquanto realidade. Nos anos trinta, pasmavam os físicos graças a Heisenberg, diante da impossibilidade de precisar "simul" a posição e a velocidade do eléctron. Na opinião do biólogo molecular, Gunther Stent [2], as questões básicas da biologia são, ora resolvidas, ora insolúveis, categoricamente. A descoberta da antimatéria merece relevo. As experiências do físico americano Martin Dutsch demonstram, anteriormente; à mútua destruição do pósitron e do eléctron, a formação, num brevíssimo instante, de matéria nova. É o positronium, a fronteira de dois mundos, o da matéria e o da antimatéria. A quebra do princípio da paridade é obra do engenho dos físicos chineses, T. D. Lee e C. N. Yang. Porque a matéria, em seu âmago, é assimétrica, se nos deslocamos para um universo simétrico ao nosso, as leis naturais alteram-se. O espaço sideral, além de não-euclidiano, é destituído de simetria. Diante das elucubrações do físico russo Lev Landau, a realidade assume forma estranha, consubstanciada em dois tipos de torção no espaço: direita e esquerda. A matéria ocupando a margem direita e a antimatéria, a esquerda. A interpretação do astrônomo soviético Kosyrev, que ainda repugna à maioria dos cientistas, revela um tempo composto de setas. Como o escoamento das águas do rio é fonte produtora de energia, em futuro indeterminado, supõe ele, extraí-la-emos do depassar ritmado do tempo. Se o tempo é um turbilhão, cuja direção se objetiva por setas pré-determinadas, no âmbito das partículas elementares da matéria e da antimatéria, construir-se-ão, em breve, barragens produtoras de energia. O caráter ilusório do conhecimento perfeito do ser é a herança fatídica, que a Física nos legou.

O conhecimento da realidade física, nos moldes de Heisenberg, humilha e desafia a inteligência humana. Assistimos, pela vez primeira, no curso de história, a explosão da Razão.

DA INOBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO E DA NEGAÇÃO DA SUBSTÂNCIA.

A evidência da inobjetividade da ciência, não só ressuscita a atuação do sujeito cognoscente, como desprestigia a corrente, que aboliu a substância no estudo analítico da natureza do ser. A corrosão da Razão é obra da moderna dialética, sob o influxo de excessiva sofisticação. A idolatria hegeliana do processo, ao culminar o movimento dialético, redunda na desintegração do ser, enquanto substância. Nuvem espessa, que se interpõe entre o homem e a realidade palpável, o Processo é a "divinização" do movimento e da mudança, além de transformar o nada em a "essência" das coisas. À sombra de Heráclito e de Hegel, a contradição dialética e a "Process Theology" são o pecado capital da Idade Contemporânea.

O PROCESSO DA DIALÉTICA HEGELIANA.

Ó Hegel, tu crias, tu plasmas a contemporaneidade. O paradoxo do Processo, enquanto "fundamento", remonta a um Whitehead, embebido do autor da "Fenomenologia do Espírito". Não negamos ao Processo papel relevante no desenvolvimento dos seres. Mas, um Universo nele fundamentado, fragmentar-se-ia, impossibilitado de resistir à ação corrosiva de um de seus próprios elementos: o tempo. Como entendermos, porém, a natureza, a existência e a duração dos seres e do Cosmos, enquanto totalidade? Ao denegar ao ser a faculdade de ser em si mesmo, o Processo transforma-se na totalidade das coisas. O ser torna-se o Processo e o Processo desintegra o ser. Enquanto substância das coisas, não se tornaria o Processo em o Absoluto? Um Absoluto em processo, não haveria de se desintegrar?

AS PARTÍCULAS ELEMENTARES DESMENTEM O MOVIMENTO E O PROCESSO.

A quântica mecânica nos demonstra a inadequação da doutrina, que ergue o Processo à condição de um "deus ex-machina". As partículas elementares nos desmentem a existência, em seu seio, do movimento físico. O eléctron "movimenta-se", sem atender aos requisitos, que lhe exigiria o senso comum, ao ocupar,

em sua totalidade, o ambiente em seu derredor. O eléctron, diríamos, como que "se torna" o seu próprio espaço. Enquanto tal, ele representa, aparentemente, o fundamento, a essência e a totalidade da massa, da energia e do espaço, que lhe constituem o sistema.

Face à incognoscibilidade da essência das coisas e à estranheza do universo sideral, o cientista descrê de seus princípios sagrados. Imerso na irracionalidade do Mundo, cujo entendimento lhe é delimitado, por abstrações axiomáticas, que "traduisent des circonstances, mais ne signifient qu'une fraction non identifiable du rélle sur le plan concret",[3] não lhe resta, senão, a procura do sentido profundo das coisas. O grito de socorro à Rainha das Ciências, de Heisenberg, Schrödinger e Einstein é a Razão à procura de um fundamento. Einstein revela desespero, pouco antes de morrer: "Nous glissons vers une catastrofe sans précedent; une nouvelle façon de penser est nécessaire, si l'humanité doit survivre".[4] A Razão triunfa, mas de forma um tanto estranha. É que a sensação de impotência antecede a busca inquieta de Deus.

A BUSCA DO FUNDAMENTO.

A nova filosofia da Quântica Mecânica em busca de um substrato ínsito às coisas, sugere à Razão o abandono do vício da dialética hegeliana, cristalizado na inadequação do processo na interpretação do concreto.

A busca do substrato é a busca de Deus. Santo Anselmo e Santo Tomás no-Lo revelam com meridiana clareza.

Deus, tanto no plano lógico, quanto na dimensão ontológica, Deus é a evidência absoluta. A sua busca é um imperativo racional. Todos os caminhos levam a Ele.

DEUS, EVIDÊNCIA ABSOLUTA, NO PLANO LÓGICO E NO ONTOLÓGICO.

O "ARGUMENTO ONTOLÓGICO"

A verdade, quase perfeita, concisa e evidente por si mesma, reflete o "Argumento Ontológico" de Santo Anselmo. Poucas vezes, em tão poucas palavras, registra a história os arroubos do gênio. Poucas vezes o pensamento humano ergueu-se tão alto, ao beijar as plantas do Senhor: "Deus est aliquid quo nihil maius cogitari possit". (Não se pode pensar em algo maior do que Deus ou é-nos, absolutamente, inconcebível algo maior do que Deus).[5] Por excesso de zelo à racionalidade objetiva, houve por bem Gau-

nilo contraditá-lo. O pensamento vulcânico de Kant, quase o reduz a destroços. À luz da interpretação do Mestre de Koenigsberg, afastada a possibilidade de representar um predicado real, a existência é apresentada como um elemento genérico, que respeita à totalidade dos seres. Não será jamais qualidade ou propriedade, que se acrescente a um ente. Embora lógico, o recuo até o Ser Supremo não lhe implica a existência concreta.

HUME E KANT.

Com os olhos voltados para Hume, ensina Kant: "no sentido lógico, a necessidade não é característica dos seres, mas das proposições". A lógica extrema de Kant retorce o sentido verdadeiro do ser.

O "Argumento Ontológico" representa esforço de uma idéia em busca de Deus. Afigura-se-nos flagrante a Sua redução a uma idéia. O conceito, ao invés de o ser, apresenta-se como a fonte reveladora do Ser Supremo, por obra e graça do engenho humano. Denega, no entanto, Henry Dumery [6], nas teses de S. Anselmo e de S. Boaventura, a redução de Deus a uma noção abstrata.

Se à minha consciência, a existência dos seres é evidente por si mesma, resta-lhe a indagação: por que existem eles, como irrompem do Nada e não lhe retornam ao seio? Não será, então, a própria exigência de uma razão de ser, que os impede de recair no Nada?

O PRIMADO DA SUBJETIVIDADE NO ATO COGNITIVO.

O MUNDO VISTO PELA ÓTICA DO SUJEITO.

A simples conceituação lógica do Ser Supremo não nos comprove, talvez, a Sua existência concreta. Se, no entanto, encararmos a situação do sujeito cognoscente no Mundo, altera-se o panorama. O conhecimento do ser físico, cuja existência independe de nossa consciência, sujeita-se, em parte, à faculdade cognitiva humana. É assaz importante a análise do objeto diante e em relação única ao sujeito. Face à humana consciência, o mundo inicia a existir e se lhe torna "verdadeiro", após submeter-se à faculdade cognitiva, que o apreende, interpreta e julga, confere-lhe uma forma e "vida". É, deveras, singular a visão do Absoluto através do crivo interpretativo do conhecimento criador e "infinito" do homem.

O ABSOLUTO SOB A MIRA INTERPRETATIVA DO CONHECIMENTO HUMANO.

Tomistas e marxistas, defensores do Realismo moderado, acrescentavam à sensação, certa reação em cadeia conducente à abstração da idéia. Aos corifeus do Empiricismo e aos modernos representantes do Positivismo Lógico, conhecer é a visão, que nos desperta na mente o impacto sensível das propriedades materiais da coisa.

Após o declínio das doutrinas de Kant e de Hegel, coube a Edmund Husserl reviver o sujeito, ainda que insepulto. Ao sujeito, na lição de Husserl, é denegado viver sem o objeto. Diríamos nós, o sujeito inexiste sem o seu objeto. O sujeito husserliano, consciente de si mesmo, ao perceber a existência do Mundo, conhece "simul" a evidência apodíctica de sua própria existência. [7] Ao perturbar o Sistema, pontificaria Heisemberg, o conhecimento humano se torna, até certo ponto, necessário à própria existência da coisa concreta.

A DINÂMICA ONTOLÓGICA DO ESPÍRITO.

Em "A Dinâmica Ontológica do Espírito", revela-se a "creatio", dentro de certos limites, do objeto pelo sujeito e vice-versa. Anteriormente ao surgimento do homem, os seres materiais, destituídos de significação própria, existiam sob a forma de "coisa". Ao conhecê-la, o sujeito transforma-a em "objeto-feito-para-si-mesmo", para seu uso e gozo exclusivos. O Mundo é que pertence ao homem. Eléctrons e prótons, átomos e moléculas assumem a forma de uma cadeira ou de uma árvore ao impacto da triagem elaborada pela abstração.

A CONSCIÊNCIA DE NOSSA EXISTÊNCIA E A CERTEZA ORIUNDA DA SUBJETIVIDADE.

A nossa própria existência, também, se condiciona ao crivo interpretativo do ato cognitivo (além de curvar-se às emoções, paixões, desejos "et caterva"). Existimos, porque conscientizamos o nosso próprio ato de existir, que, também, em parte, é criação do homem, enquanto sujeito cognoscente e, como tal, "criador" "ex-nihilo".

O conceito do cavalo não lhe implica, necessariamente, a existência. Mas, a idéia, que elaboramos do nosso próprio ser, das coisas e do Mundo é a síntese ou a soma de processos vários: a) a criação mental dos dados primários, cognominados "sense-data", fora do palco do Mundo (é um erro acreditar-se

que o Mundo reduz a si mesmo o sujeito cognoscente); b) a complexa elaboração, através da triagem, praticada pela mente, graças ao processo cognitivo, em que sujeito e objeto se "criam", mutuamente, não obstante a existência, real, distinta e indubitável do Mundo "material".

Em resumo: a Fisiologia e a física corroboram a tendência comprobatória da natureza, puramente, mental do processo de percepção dos primeiros dados da experiência sensível.

A FISIOLOGIA, OS "SENSE-DATA" E COBB JR.

A John Cobb Jr., teólogo protestante norte-americano, agradeço a sugestão da análise do conteúdo de recentes trabalhos da Fisiologia. As pesquisas de Roger Sperry reconhecem, como fenômenos de ordem mental, anteriormente considerados puramente físicos, o intrincado limiar do processo cognitivo. O britânico David Bohn apresenta, na física, o que denomina de "implicate order". Os dados fundamentais da mente humana, ensina Cobb Jr., [8] não são objetos físicos situados fora do corpo, mas "energy-events" ínsitos ao corpo. Perderam eles o caráter de dados primários ("primitive givens") ao assumirem a condição de produtos altamente organizados da vida de nossa "psique", oriundos da imediata apreensão de dados de ordem inteiramente, diversa (primitive givens). Em sua constituição a nenhum órgão sensível é dado se envolver. A nossa própria experiência é de ordem não sensorial, continua Cobb Jr.

Se uma cadeira, acrescenta Cobb Jr., como um complexo de "sense-data", fosse entendida como imediatamente dada, teríamos violado o célebre princípio físico, a "actio in distans". O "energy-event", do qual surge a imagem da cadeira, é de ordem mental e ocorre em certa região do cérebro. Procede ele, de forma imediata, de eventos celulares ou subcelulares, inerentes ao cérebro que, por sua vez, advêem de outros eventos, na cadeia que conduz à visão e, finalmente, através do espaço interveniente, à cadeira. A imagem da cadeira poderá ser considerada imediata, mas, enquanto tal, não é causa, mas efeito de eventos-energia, de ordem primariamente mental, dos quais ela surge. A cadeira, enquanto um dado (as a given), ao contrário, é complexamente mediatizada e determina, de forma muito indireta, o evento-energia. ("and very indirectly determinative of the event").

DO CONHECIMENTO DA CRIATURA AO CONHECIMENTO DO CRIADOR.

O papel do sujeito no ato cognitivo assume enorme significação. Ao transferirmos o estudo das criaturas a Deus, a simples

expressão do conceito do Ser Realíssimo abre-nos caminho ao Seu conhecimento. Como os "energy-events", a idéia de Deus gera-se-nos ao nível subcelular do cérebro. Tal qual a árvore, Deus existe independentemente de nossa mente.

O CONCEITO DO SER SUPREMO IMPLICA-LHE-NOS A EXISTÊNCIA.

A existência da matéria, que, em parte, envolve a interação sujeito-objeto, indispensável se torna o papel criador do conhecimento humano, tanto quanto o simples conceber da idéia de um Ser Supremo, implica-nos, de forma inevitável, a Sua existência. Singular é a posição do sujeito cognoscente diante do Deus Vivo. Destituído do ato cognitivo, ao homem seria negada a plena consciência do Necessário, mesmo do Deus feito Homem. O papel relevante do sujeito cognoscente ratifica o "Argumento Ontológico".

A "TERCEIRA VIA".

Representa a "terceira via" tomista diverso modo de enxergar a própria Substância, criadora da substância do Mundo. Diante dos concludentes testemunhos dos seres, cujo contingência lhe era evidente e cuja razão do existir desconhecia, Santo Tomás infere a idéia do Necessário. Na "terceira via" tomista, o contingente, porém, implica, logicamente, o Necessário.

Abrem-se as cortinas do teatro deste fim de Século. O "Argumento Cosmológico" é o palco do acerbo criticismo de Francis J. Catania, entre outros filósofos norte-americanos. A tese do contingente a implicar o Necessário ressuma, de fato, certo idealismo. Ao invés de esvaziá-lo, é nosso propósito sugerir, fundamentados em fatos concretos, uma ligeira inversão de termos, na dimensão lógica de sua estrutura.

DO "NECESSE PER SE" AO CONTINGENTE: O TÚNEL ENTRE CRIADOR E CRIATURA. EINSTEIN

Afigura-se-nos mais consentânea a via que estabelece um "transitus" entre Criador e criatura. O túnel existe, embora cumpra ao homem forjá-lo com as ferramentas da racionalidade. A nossa interpretação foge à tendência corriqueira de se iniciar o processo cognitivo da órbita concreta, ao tentarmos fundamentar a realidade à maneira de Einstein. Os físicos e metafísicos, graças à pujança criadora do espírito, concebem fórmulas, confir-

madas *a posteriori* por via experimental. Assumem, por isso, significação as palavras de Einstein: "As noções... são, sob o ponto de vista lógico, livres criações do pensamento e não podem ser obtidas das experiências sensíveis pela via indutiva." [9] "Os princípios são invenções livres do espírito humano, que não justificam *a priori*, nem pela natureza do espírito humano, nem de uma maneira qualquer. Os princípios fundamentais, que não podemos logicamente reduzir, constituem a parte inevitável, racionalmente incompreensível, da teoria. O objetivo da teoria é apresentar esses fundamentos irredutíveis, simples e pouco numerosos, sem estar obrigada a renunciar à representação adequada, não lhe importa qual seja o conteúdo experimental." [10] "Os conceitos matemáticos... não podem ser deduzidos da experiência. A experiência é o critério único de utilização de uma construção matemática, mas o princípio criador se encontra na matemática. Em certo sentido, talvez, seja possível ao pensamento puro apreender a realidade, como sonharam os antigos", finaliza Einstein. [11]

A idéia do Absoluto e Criador me é indispensável ao entendimento do Mundo. O Criador implica-me a criatura. O "Argumento Cosmológico" perde o sentido despido do "Argumento Ontológico", pois, em termos puramente lógicos é que Santo Tomás, a partir do contingente, invoca a existência do Necessário.

A NECESSIDADE ONTOLÓGICA DE UM FUNDAMENTO ABSOLUTO.

C. B. Martin [12] refuta-nos e nos tenta confundir: se lobrigarmos contradição e falta de sentido na pergunta — "There was and will be nothing", tornar-se-á, também, uma tautologia a outra indagação: "There was and will be something". Martin despreza-as porque são ambas proposições lógicas. A nossa tese, no entanto, é de ordem afirmativa. Na explicitação do Real, a necessidade, de ordem ontológica, de um Fundamento Absoluto antecede a concepção lógica de um Ser Necessário, que revele ou não a existência do contingente.

A SUBSTÂNCIA ETERNA ENQUANTO FUNDAMENTO DA REALIDADE TOTAL.

A UNIÃO ANSELMO TOMAS.

Não é propósito nosso a defesa da existência, enquanto predicado do ser, nem do "Argumento Cosmológico". A fim de que não se alimentem conceitos vazios, cuja eventual inaplicabilidade, na dimensão concreta, poderia ser aventada por um novo Kant, vale a substituição do conceito do Ser maior pela existência ine-

vitável da "Substância-fundamento-criadora": a Essência eterna representativa do fundamento da Realidade Total. Em uma espécie de fusão, em termos de complementariedade, das teses de Tomás e de Anselmo, esteja, talvez, velada a síntese ideal.

A nossa via não se restringe, porém, à total impossibilidade, de inspiração anselmiana, do homem não conceber a Deus, nem Lhe descobrir a existência, na dimensão tomista, a partir da contingência cósmica. Não limitamos, também, a prova de Sua concreção à exigência de uma "substância-fundamento" ou de um "Necesse per se". A "via do transitus", ao inspirar-se na própria natureza do ser, enquanto criatura, implica a absoluta inconcebilidade do finito destituído do Infinito. Fundamentados na dimensão ontológica (não no plano lógico), argüimos que, afastada a possibilidade de existir uma Substância eterna e criadora, não haverá jamais o contingente.

À nossa tese Kant não invalidaria, ao sugerir que o conceito do triângulo não lhe implicaria a existência e que a existência não lhe seria predicado, pois, a inevitabilidade, que invocamos, do fundamento da realidade, é de natureza totalmente concreta.

A EVIDÊNCIA DO PRIMADO DA SUBSTÂNCIA E A "LÓGICA DO PRINCÍPIO"

Ora, o primado da substância é corolário lógico da inexplicação de um Cosmos existente, por si mesmo, necessário e "causa sui". Ela resulta da "lógica do princípio", que o pensamento humano concebe no próprio ato de auscultar o âmago das coisas visíveis e invisíveis.

A NOSSA CONSCIENTIZAÇÃO DA INEVITABILIDADE DA EXISTÊNCIA DE UM FUNDAMENTO E O "ARGUMENTO ONTOLÓGICO".

SE DEUS NÃO FOSSE O FUNDAMENTO, OS SERES NÃO ME PARECERIAM CONTINGENTES.

A EVIDÊNCIA DE UM FUNDAMENTO SUPREMO.

DA CERTEZA DE DEUS À POSSIBILIDADE DO MUNDO.

Não, apenas, objetivamos substituir ao conceito, através do qual o Ser Supremo é, necessariamente, objeto do entendimento humano, pela idéia de uma substância, perfeita e absoluta. A conscientização, por parte do sujeito cognoscente, da inevitabilidade da existência de um Fundamento, acima do qual se torna inconcepto haja outro, é o pretendido retoque na tese de Santo

Anselmo. *Se Deus não fosse a "Absoluta-substância-fundamento"; jamais admitiria eu os seres, enquanto contingentes.* À idéia do Ser maior, que a inteligência normal concebe incapaz de refutar (só os néscios negam a evidência de Deus), acrescente-se a inconcebilidade de um Universo ou mesmo do próprio Nada, destituídos de um substrato, eterno e necessário em si mesmo, de um Deus.

A existência do Mundo condiciona-se ao Criador, tanto quanto Deus não seria o Absoluto se não preexistisse ao Mundo, fundamentando-o e o transcendendo. Na certeza absoluta de Sua existência, cuja essência esgota a totalidade cósmica e o reino do possível, descansa a possibilidade, lógica e ontológica, da existência do Mundo, cuja criação não é obra humana. À existência da Realidade Total, Deus se torna indispensável à manutenção no ser. Do Absoluto, como a "única possibilidade" à existência, que é Necessário e, necessariamente, existe, deduzo a certeza irrefragável de meu ser. Não é a existência do contingente a reveladora única da Realidade necessária. É, antes, a existência indubitável do Necessário, na ordem concreta e na vertigem de meu pensamento, que me torna coerente à consciência, a idéia de, também, eu representar um ser real. Sem Ele não seria, realmente, aquilo que sou. Nada sou, porque, em termos paradoxais, sou em função Dele, sou Nele.

DEUS TRANSCENDENTE AO TEMPO E AO ACASO.

O "Argumento Cosmológico" às avessas, ao abolir a necessidade do homem encarar face a face o Mundo, ainda prescinde, em sua sistemática, da realidade temporal. A transcendência ao tempo é o penhor de lhe resistir ao poder corrosivo e de existir, enquanto um Ser incriado e absoluto. Mesmo que, em bilhões de anos, chances de ordem infinita oferecessem ao acaso a possibilidade de criar um Absoluto, Deus não existiria. Só um Monod atribuiria, singularmente, ao acaso a origem da vida e, obviamente, do Mundo. E de que estranha maneira o acaso engendra a necessidade! Ora, o acaso é aquilo que, ora proporciona, ora nega ao ser a própria oportunidade de existir.

Em sua, *Deus deve existir*. Deus, necessariamente, é Aquele que, simplesmente é, ... A "via do transitus" entre criatura e Criador é o modo sutil de entendermos, em sua essência última, o sentido do homem e do Mundo.

O substrato absoluto, transcendente ao tempo, ao espaço e à matéria (do contrário não os poderia extrair do nada, criando-os), implica-nos um Ser pessoal, inteligente, eterno, onipotente e infinito. Um outro Ser, que Lhe transcendesse, Lhe representaria o

criador, a essência e o fundamento. A inconcebilidade de uma série infinita de seres, por contraditória em si mesma, implica e comprova, logicamente, a existência Daquele que é a causa incausada. O poder criador implica o ser simplíssimo, perfeito, "necesse per se".

POR QUE O SER EM VEZ DO NADA?

Heidegger, cuja recente morte lamentamos, ressuscita a indagação milenar de Aristóteles: por que existe o ser ao invés do Nada. Se a denegação da doutrina cética da existência da coisa concreta restringe-se (e se enfacela por si mesma) à simples lacuna cognitiva, de ordem intransponível entre o sujeito e o objeto, o primado do ser, enquanto Realidade Total, reclama a existência do Criador.

Se o ser prevale, ser-nos-á concebível a revelação de Deus através do Nada? Enquanto invenção do espírito humano, o Nada não deverá abolir o Absoluto, nem Lhe representar condição de existência. Se o nada é "manifestação" antagônica à Realidade do Ser, caso o Ser inexistisse, obviamente, perderia o Nada o seu sentido (embora, nenhum sentido possua). Inexistiria, mesmo enquanto remota possibilidade da não existência do próprio Universo. Não é a partir do Nada, que se concebe a Deus, mas através da Suprema Realidade, que o homem concebe o nada. Simples "estado" de ausência. (Neste particular o nada se equipara ao mal, que, em termos teológicos, é a ausência do Bem), o nada é reflexo, talvez, da condição humana, enquando ser decaído.

A partir da "inexistência" do nada e de sua impossibilidade de representar algo em si mesmo, poder-se-ia revelar a natureza Daquele que se torna indispensável à própria existência dos seres. Evidencia-se estreita correlação entre a "inexistência" do Nada, a existência incontestável dos seres, o processo da criação "ex-nihilo" e a absoluta necessidade do Infinito poder criador.

Se a existência real do Ser Necessário afasta "in totum" a possibilidade do "nada existente" ou de um "nada-real" subsistente no interior do ser (o nada habita o ser, conclama Sartre); e, ainda, se a tese do processo a se tornar em o Absoluto é uma contradição em si mesma; se o processo não representa a substância, à inteligência humana se impõe, conclusivamente, a presença de um Absoluto. O Absoluto torna-se, necessariamente, o fundamento do homem, das coisas, isto é o criador da Realidade Total.

O DEUS CRIADOR.

O Cristianismo revelou-nos, no Deus Criador, a nova face do Absoluto. A criação "ex-nihilo" é herança, genuinamente, cristã. Debates seculares do problema da criação e da eternidade do Cosmos, enrijeceram-lhe a doutrina metafísica.

A LIÇÃO DE SANTO TOMÁS.

Escutemos a lição de Santo Tomás. [13]

A aparente irreconciliação daquelas duas teses comprova-nos a transcendência de Deus a toda compreensão humana. A dois argumentos restringe-se a possibilidade de as mesmas envolverem contradição: a obrigatória preexistência no tempo de uma causa eficiente em relação a seu efeito e a necessidade de a não-existência preceder a existência na ordem temporal. Este momento é que o raciocínio tomista aponta como determinante da idéia da criação "ex-nihilo". A causa, que produz o seu efeito, de forma instantânea, argúi Santo Tomás, não o precede no tempo, "verbi gratia", o calor, imediatamente produzido pelo fogo. Em ações instantâneas, como em coisas individuais, o início e o fim da ação são simultâneos ou idênticos. Em Deus não há movimento, nem a Sua vontade deverá preceder o seu efeito no tempo, pois Ele não age por deliberação. Ao produzir a forma e o efeito, o agente, que no particular é Deus, existe concomitantemente à existência do efeito. A exceção à regra implicaria a ausência de um elemento necessário à concretização da causa-ação. Se Deus jamais foi incompleto, um efeito Seu pode existir eternamente. Aos filósofos que refutam a tese de Aristóteles, através da qual a mesma causa sempre produz efeito idêntico, salvo se ela age pela vontade, Santo Tomás, embora reconhecendo que Deus age, voluntariamente, retruca de forma categórica: o que Deus causa jamais pode ser não existente. A confusão derivaria do fato de a "creatio ex-nihilo" implicar, aparentemente, a não existência a preceder a existência do ser na ordem temporal. Invoca, ainda, Santo Anselmo (Monologium cap. 8), que afirma, coisa alguma havia de que fosse ela criada.

O "Em Busca do Ser" salienta a incoerência da preexistência do nada à criação do ser; Deus não gerou o nada antes de criar o ser. A relação com o nada, raciocina Santo Anselmo, sugere que a criatura é engendrada após o Nada. O "depois" conota, inegavelmente, ordem. Mas, há uma ordem de tempo e uma ordem de natureza. Se o universal e o comum não precedem, respectivamente, ao particular e ao próprio (proper), não é indispensável à criatura ser antes nada, na ordem do tempo, a fim de

ser algo mais tarde. Na ordem da natureza, basta-lhe nada ser, antes de ser um ser.

Vale, agora, expressarmos a primeira objeção a Santo Tomás: a criatura não era criatura, enquanto o Criador (que transcende o tempo) lhe antecedia. Como a eternidade transcende o tempo e a criatura é, de fato, criada "cum tempore" (ninguém nega a realidade da sucessão inerente à toda Criação, embora se divirja quanto ao conceito mesmo do tempo, como o fazemos no "Em Busca do Ser"), à criatura é denegada a condição eterna.

Santo Tomás esclarece. A criatura deve a outrem a sua existência. Deixada por si mesma, ela nada é. Logo, o nada lhe é natural e anteriormente ao "esse".

A nossa segunda objeção assume a forma de indagação. Se é eterno o ser destituído de princípio, será, porventura, eterna a criatura que procede (pelo menos, na ordem de natureza) ao Criador, embora, admita-se, por absurdo, a simultaneidade temporal de Criador e de criatura? Em verdade, a eternidade estabelece um início para a criatura, seja na ordem do tempo ou na ordem da natureza.

Em sua admirável erudição, S. Tomás cita Boethius, Damasceno e Hugo de S. Victor: "Mas é uma coisa persistir (ensure) através uma vida sem fim, o que Platão atribuí ao Mundo e outra é conceber (to include) a presença total da vida sem fim, em termos de simultaneidade, o que é próprio do Divino Espírito".[14] Não é inevitável, persiste o grande Santo, a dificuldade por alguns temida da criatura, na ordem da duração, vir a igualar-se a Deus. Dir-se-ia melhor, acrescenta ele, nada existe ou há que seja coeterno com Deus, porque nada há imutável, exceto Deus só. Santo Agostinho é lembrado a ratificar-lhe o ponto de vista,[15] "Desde que a passagem do tempo implica mudança, não pode ser coeterna com a eternidade imutável. Portanto, embora a imortalidade dos anjos, que não esteja sujeita ao tempo (does not run through time), não possua passado (not being past) como se não mais houvesse presente, nem futuro, como se ele ainda não houvesse chegado, ainda assim o seu movimento, procedendo através de tempos sucessivos, altera-se do futuro através do passado. Logo eles não podem ser coeternos com o Criador, onde não há movimento, que não dure ou que ainda não tenha ocorrido. À objeção filosófica da eventual existência, no momento presente, de número infinito de almas, caso eterno fosse o Cosmos, retruca Santo Tomás, Deus poderia ter criado o mundo sem homens e sem anjos, ou criado o homem, na ordem temporal (parece-nos, no entanto, absurdo separar-se homem e Universo), embora ao Universo desde a eternidade. A mais pujante objeção de S. Tomás é a incapacidade humana de comprovar a impossibilidade de Deus

criar uma infinita multidão real. ("An actually infinite multitude").

A admiração pelo Doutor Angélico não me impede de lhe apontar eventuais falhas à temática filosófica. Santo Tomás, é bem verdade, aponta a impossibilidade de a razão denegar, em termos absolutos, e por si só, a possibilidade da coexistência eterna do Universo e de Deus. O seu Universo, coeterno com Deus, recebe o ser de seu Criador e existe enquanto Deus lhe deseja manter a existência. No ato de criação, prevalece a relação de natureza sobre a relação de tempo.

CRIADOR E CRIATURA.

O BIG-BANG.

A ABSOLUTA PERFEIÇÃO E A ABSOLUTA REALIDADE.

A relação Deus-universo apresenta-se-nos de maneira diversa. A relação da criatura ao Criador envolve a ordem causal, em que ao efeito, altera a causa. A relação de Razão entre Criador e criatura é a genial alternativa, que redunda na explicação racional da impossibilidade de mudança na essência última das coisas. A mudança impor-Lhe-ia restrições à liberdade, no próprio ato de criação, tornando-O imperfeito; e, em conseqüência, também, imperfeita a própria criação. A absoluta perfeição do Deus Trino ("verbi gratia", a Santíssima Trindade, em que a difusão absoluta do Bem absoluto integra a vida interior ao Pai nas processões consubstanciais do Filho e do Espírito Santo), o próprio ato em que o verbo deu início a Criação e a absoluta liberdade ínsita à Sua natureza divina, tornam-se imperativos categóricos de ordem ontológica. A absoluta perfeição implica-Lhe, absolutamente, a existência concreta (i. e., torna-O transcendente ao ser criado) e o poder criador "ex-nihilo", exclusividade radical da Onipotência. Ora, Deus existiria, ainda que inexistisse o Cosmos. Como conceber-se um Cosmos sem o seu Deus ou uma eternidade sem Deus ou um Cosmos finito, no tempo e no espaço, ao qual não envolvesse um Ser eterno e Infinito?

CREATIO EX-NIHILO.

O COSMOS ENQUANTO TOTALIDADE.

Recentes teorias cosmológicas ao nos ratificarem o ponto de vista, revelam-nos a figura de um Criador transcendente ao tempo, anterior e infinitamente superior ao Cosmos, que é obra Sua. Em 1946, George Gamow predisse "the existence of a thermal

background radiation entirely from the theoretical framework of the "Big-Bang" model (he estimated it's present temperature as being about five degrees.)[16] As observações de Arno A. Penzias and Robert W. Wilson, Bell Laboratories, em 1965, representam "the most compelling evidence for the "Big-Bang". Uma tal identidade de pontos de vista envolve um início temporal do Cosmos. E, em conseqüência, o Criador. No Big-Bang, gerou-se o início, o "momento", o ponto de partida. Simultânea e instantaneamente do Nada, criaram-se o espaço, o tempo e, ainda, a materialidade total do Universo. Aquele ato constituiu o "fiat-lux", o "fiat Cosmos". Deus, que é princípio, estabelece o nosso despertar do nada para o ser. O nome "point-universe" não denuncia um objeto isolado no espaço, mas o principiar dos tempos, o futuro Universo, em latência. O "Big-Bang" criou, simultaneamente, a totalidade dos futuros lugares. O diminuto ponto, naquele momento preciso, representava "in totum" o espaço, o tempo e a matéria cósmicos. A Astronomia revela-nos um Cosmos, enquanto totalidade indivisível. A coesão lhe é indispensável à manutenção da unidade. A dispersão desordenada das partes desintegrá-lo-ia, enquanto ser "físico", real. É expressivo o exemplo do eléctron, que ao integrar o sistema do átomo, perde as características individuais, que recupera ao representar de per si um só sistema. Se se compusesse o Cosmos de diminutos cosmos, a perda da unidade extinguiria o próprio tempo. Erra Leibniz. Sem perder o caráter de totalidade indivisível, o Universo cresce ao se dispersar em N direções. A velocidade de expansão é ritmo, que se eleva à medida em que se distancie cada galáxia do observador (qualquer que seja o lugar que ocupe em dado momento). Galáxias a 10 bilhões de anos luz distanciam-se ao espantoso ritmo de até dois terços da velocidade da luz.

O modelo genético cósmico é inequívoca demonstração da obra de um só autor, expressão de inteligência e personalidade. A ciência desmente a ciência, enquanto afasta a possibilidade de a gênese cósmica retratar obra do acaso ou do nada. A mão de Deus baloiça e cria. A tresloucada expansão do "point-universe" é o próprio ato do Cosmos de abarcar o infinito, que é o Universo mesmo. Obra magnífica, o Cosmos é produto da operosidade, de ordem criadora ou recriadora, que do nada constrói o tudo e abarca, aliás, o principiar e o arremate supremo da criação do infinito. Que é que preexistia ao "Big-Bang" é indagação que perde sentido. Resultante de seu caráter absoluto, Deus é a totalidade das coisas, independentemente, da criatura.

A CRIAÇÃO SIMULTÂNEA DA VIDA.

O primado de Deus resolve-se, parcialmente, no problema da criação "ex-nihilo", que, aliás, se não reduz à materialidade es-

pacio-temporal do Universo. Recentes descobertas astronômicas revelam a existência de macromoléculas, componentes últimos da vida orgânica, espalhadas entre os gases, que circundam as galáxias, próximas e distantes. Ao conferir o "fiat-lux", o ser ao Cosmos, Deus, também, criou a vida. O "point-universe" concentra o botão, que a obra do "tempo" faria desabrochar na bela flor chamada vida. Não representa a vida o clímax de processo evolutivo a partir da matéria inorgânica. A vida é a vida; é ela mesma um ser em si, aliás, um desmentido à obra do acaso à moda de Monod. O universo não é eterno, mas constituirá o infinito, que será "engendrado" pela tendência inerente ao seu ser, consubstanciada no desesperado esforço de, graças à sua "eterna expansão", realizar-se a si mesmo, ao aproximar-se o fim dos tempos. Deus cria o Cosmos, para que o Cosmos engendre o infinito. Deus cria o homem, para que o homem se crie a si mesmo. Ao atingir a perfeição, o homem se torne Deus. Através do Universo infinito e da "perfeição humana", Deus evidencia a obra de um Absoluto. Só Deus poderia criar o "infinito cósmico futuro", a perfeição cósmica. O homem é a perfeição, que se autodegenera. A Queda feriu-lhe a essência e manchou o coração do Universo, ao dar lugar à entropia, que é desgoverno e desordem em seu próprio âmago sideral. O homem desordenou o Cosmos e descreu do Criador.

A CRIAÇÃO CONTRA A ETERNIDADE DO COSMOS.

Ora, conferir o ser ao inexistente implica passagem da potência ao ato. Um universo eterno seria um ser em ato despido de potência. Se a potência não atuasse em seu ser, a mudança não lhe seria admissível. A passagem do nada ao ser, que implica a existência do tempo, envolve a mudança. Se a natureza da criatura não o exigisse (em relação a si mesma e ao Criador), eloqüente contradição viria igualar criatura e Criador, finito e infinito, como se o princípio e o fim se identificassem. A criatura tornar-se-ia infinita...

A criação implica, já que Deus criou o Universo "cum tempore", a coexistência de um tempo, que lhe envolva a existência.

Admitir uma criatura além ou fora ou anteriormente ao tempo, é concebê-la eterna. Como conceber-se a passagem da criatura de um "estado", destituído do tempo, para o "estado" posterior, onde o tempo lhe integra a natureza, onde o tempo passou a existir, por obra e graça de Deus e em cuja "atmosfera" se encontra ela, inteiramente imersa? Um Universo eterno, ao repudiar o tempo, em sua própria constituição, reerguê-lo-ia à

condição similar da eternidade; o tempo perderia a condição temporal; um tempo eterno não envolveria um principiar, a mudança, o espaço ou a matéria por mais desmaterializada que fosse.

A ETERNIDADE DO MUNDO.

A presunção da eternidade cósmica seria a única objeção a questionar a "creatio ex-nihilo", não obstante Santo Tomás defender a não contradição das duas teses. A nossa tentativa de denegação da possibilidade de um Cosmos eterno não há de se dissolver, se Deus quiser, no redemoinho do tempo...

A CERTEZA DE NOSSA CONTINGÊNCIA.

A eternidade eventual do Cosmos excluiria a "terceira via" tomista, a criatura prescindiria do Criador e o contingente não nos evocaria à consciência, em tom apodíctico, a existência do Necessário. A presunção, todavia, de um Mundo eterno, não nos viria abolir a contingência humana. A todo ser humano é dado contemplar a inexorabilidade de sua morte. A aniquilação, de ordem física, despertar-lhe-ia, contudo, a "sensação" ou a consciência de sua contingência. No Mundo julgado eterno, o homem seria, ainda, imperfeito e condenado à extinção física...

Seria o Cosmos eterno, se o tempo não existisse. Repitamos, a tese da eternidade da matéria seria apenas aceitável se o tempo, de fato, não existisse. Um Universo destituído do tempo seria matéria ininteligível... O Cosmos, o Homem não o entende, em seu princípio e o seu fim, como lhe é impossível concebê-lo sem princípio e sem fim! Atentem bem, neste particular, o tempo (na matéria ou no Cosmos) exclui ou destrói a possibilidade de sua eternidade... O paradoxo é sutil, embora esclarecedor.

O CONCEITO DE ETERNIDADE E A ABOLIÇÃO DO PROCESSO, DA EVOLUÇÃO, DO PASSADO E DO FUTURO.

O UNIVERSO E O NADA.

A hipótese da eternidade do Cosmos é denegada pelo próprio conteúdo do conceito de eternidade. Enquanto simultaneidade absoluta no tempo e no espaço, a eternidade cósmica impossibilitaria a existência, tanto do tempo, quanto do espaço. Ora, o ser eterno envolve, em imediato relance, a totalidade das coisas. O Absoluto é o tempo e é o espaço, transcendendo-os. Ou melhor, o espaço e o tempo a Ele se reduzem. Tempo e espaço "são" Ele

e nada mais, seja, são o que são graças a Ele. A um Cosmos eterno, tornar-se-iam inadequadas a mudança, a evolução, a diferença. De maneira absoluta e eterna, o Universo seria o mesmo. Concentraria, em si próprio, num presente eterno, tanto o seu passado, quanto seria "hic et nunc" o próprio futuro. O futuro se lhe tornaria inexistente e as sucessões temporais, que lhe demarcam a essência e a natureza, extinguir-se-iam, pois à sua natureza repugnaria a realidade temporal. O Cosmos seria destituído de princípio. A exclusão do tempo extinguiria a realidade espacial. Paradoxalmente, um Cosmos eterno, seria o Nada. Não me admira se, no futuro, à física astronômica for dado suprir, na temática da existência divina, as falhas do pensamento metafísico...

O ATO DE SOMBREAR A DEUS.

Incoerência lógica e ontológica, um Universo eterno, face a Deus, sombrear-Lhe-ia a imagem, a imagem que de Deus faz o homem.

Diante da corruptibilidade do Universo, princípio decorrente da "Segunda Lei da Termodinâmica", se eterno fosse, já estaria o Universo extinto.

EVENTUAL ABOLIÇÃO DA ENTROPIA.

Não ocultaremos a objeção que poucos, há pouco, aventaram. A irreversibilidade do processo cósmico, eivado de tendência à decadência, representaria reflexo, puro e simples, da interpretação da consciência humana. M. S. Watanabe, físico japonês, à maneira de Bergson, entreviu "la seule irréversibilité véritable présente dans la Nature, qui serait uniquement le fait de l'intervention de la conscience". [17] Embora a hipótese do cientista japonês entusiasme os partidários da absoluta objetividade do conhecimento humano, a carência de comprovação não a torna um princípio científico.

Se o futuro, ao abolir a "Segunda Lei da Termodinâmica", sugerir o modelo de um Universo constituído ou sujeito a constantes recriações, ainda assim, ele não seria eterno. Representariam elas novas criações, em seu próprio bojo, devido a forças atuantes sobre as preexistentes moléculas de hidrogênio, espalhadas pelo espaço interestrelar. Uma vez formados os novos astros, estariam condenados ao idêntico fim dos que lhe antecederam. As moléculas de hidrogênio, na extensão do Cosmos, destinadas ao ato "sui generis" de recriação, não seriam de ordem ilimitada. Ilimitadas teriam sido elas, se o universo não tivesse

tido princípio. A fonte ou a "tendência recriadora", aos poucos, estaria condenada ao fracasso.

Se provada, na seara científica, a reversibilidade no processo cósmico, em que o calor se retransformasse em energia, ao retornar ao ponto de partida, ao princípio do Mundo, o novo processo haveria de cessar, num desmentido à possibilidade de um Universo eterno. A volta aos momentos primevos da criação implicaria, talvez, a necessidade de um outro Criador...

A CIÊNCIA VACILA EM OBJEÇÃO A HEISENBERG.

A ciência vacila. Perdem os foros de verdade a certeza fundamentada na experimentação, anteriormente erguida à categoria de dogma e cai em desgraça a própria objetividade, outrora imacula, do processo científico. Não nos faltam jovens físicos a objetarem as "relações de incerteza". O triunfo do realismo é a recente lição de Mário Bunge. [18] O seu entusiasmo cinge-se, a nosso ver, a suposições e a teses sem ratificação científica, mesmo de ordem experimental. Bunge ressalta os trabalhos de Margeneau em 1950 e de Bohm em 1951, as semipartículas ou "les ressonances de la théorie des particules elementaires", que não apresentam as características definidoras de uma partícula (existência autônoma, localização precisa, massa), a circunstância do observador pertencer a macrofísica (teses de Bohr (1958) e de Feyerabund (1968), as lamentações de Einstein, os trabalhos de Beck e Aussenzveig (1958), que, supostamente, contradiriam as "inegalités" de Heisenberg ou, ainda, o tratado da difusão de Newton (1966). "Si le "photon" est une portion de champ eléctromagnetique", aventa, ainda, ele "susceptible" d'acquérir une existence autonome en se détachant de la source qui lui a donné naissance, il n'eu est pas de même dans le cas des "phonons", e, entre outros, realça a importância do célebre "Manuel de Landau e Lifshitz (1958).

A escola de Copenhagen desafia, incólume, a derrisão do tempo. Através dos corifeus de Microfísica, a Ciência nos confessa o fracasso. Devido, talvez, à excessiva materialização da atmosfera sócio-cultural mundial, o desprestígio e a ineficácia filosófico-teológica, na demonstração da existência de Deus, invadem os quadrantes do planeta. A onda e a moda do ateísmo, erguido à condição dogmática, testemunham-nos as palavras.

O patético do quadro, que envolve a ciência de Deus e a ciência da matéria, inspira-nos uma saída.

Não obstante a censura de Uhr Von Balthasar, alcancar a Deus, por obra da análise dos últimos rincões do real, talvez, nos responda às indagações da alma. Se Heisenberg destruiu a obje-

tividade no estudo da matéria, talvez, a nova temática de seu gênio nos facilite uma visão dantesca de Deus.

O dilúculo e o crepúsculo caminham devagar. Bilhões de anos fizeram a Terra e o Universo. "Natura non fecit saltum", diriam os antigos. Mas, o eléctron salta de órbita em órbita. Ora, o eléctron não é a natureza considerada em si mesma, em seu derradeiro degrau.

E... que é a natureza, em sua essência última?

O eléctron é o espelho, onde fitam os olhos da mente para conhecer a natureza. A natureza esconde-se e se refugia no vazio por trás das partículas elementares, onde descansa a sua substância, que constitui o "ser-essência" — intervalo entre o Homem e Deus.

O rosto de Deus oculta-se no Belo... seja a natureza, seja a idéia humana; seja a harmoniosa síntese do pensamento e do ser: o eléctron.

O eléctron é belo, tanto quanto um panorama, em que mar e terra se beijam, calidamente. A idéia é bela. O todo também o é. O Belo revela a face oculta de Deus.

O concreto é o infinito constituído de escalas harmônicas: O Universo, o homem, o peixe, a árvore; ou a célula, o vírus, macromolécula orgânica e a molécula. Eléctrons, átomos e moléculas seriam, simplesmente, "estados" diversos de um "movimento ascendente", que atingiria o clímax no próprio ato de constituição concreta da coisa física. Obedientes à tese da "dinâmica de forças", graças a interações contínuas, um "estado" substitui ou como que gera o outro. Na escalada das várias órbitas, perfaz-se a matéria, enquanto realidade, a partir de uma base, que lhe representaria o fundamento inconcusso, o "ser-essência".

À física subatômica repugna as categorias clássicas. A realidade física revela-se-nos de forma descontínua. O primado de Plank permanece dogma científico. A lógica fracassa na tentativa de representação das partículas elementares, onde se desconhecem cor, forma, velocidade e movimento. Onde tudo é contradição, onde tudo é abismo. A análise do reino microfísico, embora de forma simbólica, melhor espelha o sentido do infinito do que a do Universo sideral.

A HUMILHAÇÃO DA RAZÃO.

A física quântica, por estranho que pareça, não nos parece ter dilacerado a Razão. Fê-la, talvez, humilhar-se diante do altar, que o homem edificou com o cimento dos imperativos de sua inteligência. Moldou-a, pois, à sua imagem.

Obrigou-a a pinotear da escala molecular à escala atômica. A conseqüente passagem à órbita dantesca da microfísica foi um salto no escuro. Ainda, hoje, os físicos ajuntam os pedaços rotos da Razão, espalhados por força da visão ou da imagem, que eles mesmos criaram, representativos da realidade concreta.

DESCER MAIS UM DEGRAU.

Se se pretende desvelar o real, o espírito humano é convidado a saltar a profundidades nunca dantes navegadas. No esforço de dissecar-lhe o âmago, o homem logra alcançar a terceira porta, o reino fantástico das partículas elementares. Que forças o poderão deter, na tentativa de descer mais um degrau... e, no limiar da Eternidade, apreender, pela Razão, refeita de seus destroços, o "Necesse per se"? O salto na Supra-Realidade não lhe representará dificuldade maior do que a compreensão dos eléctrons. Qual ateu ousará pôr em duvida a existência do Universo microfísico?

Lograr aproximar-se do fundamento inconcusso, alcançar as "origens da criação" ou o substrato da matéria é beirar às proximidades de Deus.

Transcendente e simultaneamente imanente à Realidade Integral, o Absoluto não nos é distante. A Razão, em verdade, nos conduz ao conhecimento concreto de Deus.

Ao homem contemporâneo, esquecido e indiferente a Deus, apresentamos a súplica de um ligeiro esforço e uma leve advertência. Olhai os lírios dos campos, que a física plantou no jardim da existência. Observai o processo de desmaterialização, que a ciência dos Heisenberg, Pauli, Dirac, de Broglie, Schrödinger submeteu a "matéria". Paradoxalmente, os mesmos instrumentos, que serviram à técnica, na tarefa de materialização e de mecanização do homem e do Mundo, nos abrem alas, num convite ao encontro de Deus, sem nos violentar a Razão.

A EXPRESSÃO MATEMÁTICA DO ABSOLUTO.

A física quântica, ao deprimir o senso comum, concebe, como possibilidade única, a exdrúxula formação matemática do eléctron. Se a morte nos arrebatou o criador do "Princípio de Incerteza", a um novo gênio, talvez seja, em breve, dada a oportunidade de descobrir e comprovar, por via matemática e não desprovida de subjetividade, a existência do Absoluto. Uma descrição simbólico-matemática, mas verdadeira, da realidade concreta, revelar-nos-á ela o Absoluto? Por que não o fará, se Deus é tão real quanto a pedra e o eléctron o são, infinitamente despido, embora, da "matéria"?

Se o entendimento racional humano e a própria existência concreta do eléctron dispensam o espaço, o tempo, o movimento e a mudança, por que se não conceber a Deus, enquanto um ser real, transcendente à Realidade Total? Por que não objetarmos o Seu envolvimento nas malhas do processo, à maneira da "Process Theology"? Por que não O elevarmos à condição de Absoluto?

Significativo realce oferece o "Em Busca do ser"[19] ao fundamento da realidade ao revelar o "ser-essência", enquanto o intervalo entre o ser humano (ou as coisas materiais) e Deus.

A prova racional da existência de Deus não nos parece, pois, mera hipótese. Cabe à vontade, livre e soberana, impelir a razão, na fantástica empresa, consubstanciada na visão e no entendimento racional da Supra-Realidade, o salto do homem além do tempo e além do espaço.

O SALTO NO ABISMO.

A unidade de princípios entre aquele livro e este trabalho evidencia a descoberta e a comprovação racional da existência do Deus Vivo. O ato de transpor e de transcender o Mundo, na dimensão dos eléctrons e do "ser-essência", é um salto no abismo. O homem depara-se, graças à muleta da Razão, diante do "Lumen luminis".

Deus é a evidência em si mesma, simplesmente, porque Deus é luz e Deus é abismo...

"Meu Deus, meu Deus deixai que eu beba esta selvagem, livre poesia..."[20] Senhor Deus dos abismos por que os olhos humanos, que no Universo enxergam o Infinito e o Eterno, não poderão lobrigar a presença vibrante do Ser?[21]

NOTAS

1 — STENT, Gunther, "Scientific American", Maio, 1973.

1-A — SANDAGE, Allan R., astrônomo dos Observatórios Hale, em Pasadena, Califórnia.

2 — STENT, Gunther, "The Coming of the Golden Age".

3 — BOREL, E., "L'Imaginaire et le Réel en Mathemátique et Physique", Paris, 1952, págs. 233/4.

4 — DUCHET, R., "Devans l'angoisse d'Einstein", Syntheses, Bruxelles, Fevr 1933, pág. 26 — apud H. J. Barraud, "Science et Philosophie", pág. 147, Nauwelaerts, Louvain, 1968.

5 — SANTO ANSELMO, "Monologion, 2".

6 — DUMERY, Henry, "Le Probléme de dieu en philosophie de la religion", edição norte-americana, pág. 71.

7 — HUSSERL, Edmund, "Meditações Cartesianas", pág. 62.

8 — COBB JR., John B., "God and the World", pág. 74, "The Westminster Press".

9 — EINSTEIN, Albert, "Comment je vois le Monde", pág. 47, Flamarion.

10 — Idem, pág. 149.

11 — Idem, pág. 152.

12 — MARTIN, C. B., "Religious Belief", Ithaca, New York, 1950.

13 — SANTO TOMÁS DE AQUINO, "De aeternitate Mundi contra Murmurantes".

14 — BOETHIUS, "On the Consolation of Philosophy", V.

15 — SANTO AGOSTINHO, "Cidade de Deus", XII.

16 — PENZIAS, Arno A., and Wilson, Robert W.,

17 — ULLMO, Jean, "La Pensée scientifique moderne, pág. 248.

18 — CARVALHO JÚNIOR, Manoel Joaquim de, "Em Busca do Ser".

19 — BUNGE, Mário, "Philosophie de la psique", págs. 111, 147, 151 e 256.

20 — ANTONIO DE CASTRO ALVES

21 — CARVALHO JÚNIOR, Manoel Joaquim de, "Deus e Liberdade".

OS AVATARES DA MATÉRIA TRABALHADA, NA "CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA" DE JEAN-PAUL SARTRE

Contribuição a uma filosofia
do desenvolvimento.

PAUL SIMON

O otimismo, que ainda há alguns anos acompanhava a expansão industrial, passou. Não é mais certo que ela nos prepare o futuro radioso que muitos esperavam. Parece, ao contrário, que ela nos conduz, num prazo mais ou menos curto, ao esgotamento de recursos naturais, que será agravado por uma explosão demográfica incontrolável. O que continuamos a chamar de desenvolvimento tornou-se ao mesmo tempo sinônimo de poluição, sob múltiplas formas, do meio natural e das grandes cidades. Denuncia-se a contrapartida da racionalização cada vez mais aperfeiçoada dos processos de produção: a destruição de toda espontaneidade no homem. O controle cada vez maior da vida, da psique, pelos cientistas, faz temer para o futuro as intrusões mais tremendas e até uma verdadeira programação dos seres humanos. O medo das armas nucleares, as denúncias da tecnocracia completam enfim este quadro sombrio que é cada vez mais o do desenvolvimento industrial.

O futuro da civilização industrial começa portanto a tomar as aparências de pesadelo. A analogia é evidente, desta situação com a reviravolta, contra o homem, da matéria trabalhada pelo homem, de que Sartre fez um dos temas maiores da "Crítica da Razão Dialética". Sabe-se que o pensamento filosófico não tirou todo o proveito que ele poderia ter tirado deste livro, aliás, difícil. Mas parece-nos que a conjuntura atual do desenvolvimento industrial lhe dá, ou ao menos dá a certas de suas análises, uma ardente atualidade. A inversão, na matéria trabalhada, de práxis em antipráxis, o futuro que pela matéria trabalhada vem ao homem como um destino, a inversão das exigências do homem para

com a matéria em exigências da matéria para com o homem, o meio da matéria trabalhada como meio do Outro e por aí, como meio da impotência do qual o homem pode sair, tornando-se novamente si mesmo, só superando a separação, esses são os temas que vamos expor e sobre os quais pensamos que uma filosofia do desenvolvimento deveria refletir.

Trabalho de terra pelo camponês, construção de casas, de estradas, de navios, de usinas, fabricação de tecidos, de instrumentos ou de máquinas de quaisquer espécies, mesmo a produção de um livro, "a práxis, qualquer que seja, constata Sartre, é antes de tudo instrumentalização da realidade material" [1]: significações humanas inscrevem-se, na materialidade e dela tomam seu caráter. Mas impressa na matéria e, por isso mesmo tornada independente da práxis que a depositou nela, a significação "entra em relação com o universo inteiro". Desde então "uma infinidade de relações imprevisíveis se estabelecem entre a matéria que absorveu a práxis e as outras significações materializadas". [2] Compostas pela matéria na qual as diversas práxis inscreveram-nas, as significações tomam um sentido novo, diferente daquele querido pelos agentes: a práxis destes lhes é roubada, seus fins se transformam em contrafins, a práxis se inverte em antipráxis. Entre os diversos exemplos da inversão da práxis, analisados na "Crítica da Razão Dialética", o da moeda e primeiro o do ouro espanhol no mundo mediterrâneo dos séculos XVI e XVII apresenta, segundo o próprio Sartre, uma clareza particular.

O ducado de ouro espanhol cristaliza em si toda uma práxis humana: a extração nas minas peruanas, o transporte, a fundição, a cunhagem, a política de acumulação do ouro na Espanha com todas as medidas alfandegárias que isso comporta. Toda essa práxis desvenda e designa evidentemente o ouro como um bem real, e "comporta necessariamente a idéia de que o acúmulo de um bem conduz ao enriquecimento: se se acumula o ouro e a prata, é porque se é cada vez mais rico na medida em que se possui mais lingotes ou moedas. Assim o valor de uma unidade deve ser um invariante posto que a riqueza consiste na simples adição das unidades monetárias" [3]. Mas, por essa mesma razão e em conseqüência da "fome de ouro" que caracteriza o Mediterrâneo do século XVI, o ouro vai "fugir" da Espanha por todas as fronteiras e apesar das barragens alfandegárias. E a Espanha vai tentar remediar essa fuga inexorável, reconstituindo sem parar seu estoque. Mas então acontece um resultado inesperado: quanto mais o estoque cresce, menos a moeda de outro tem valor. A práxis de acumulação comportava uma idéia do valor como invariante. Na realidade "o valor das moedas diminui quando seu número aumenta" [4]. É o que Sartre chama de feitiço da quantidade. A moeda parece dotada de uma "vida mágica que inverte em si a

práxis e transforma os fins em contrafins" [5]. Sem dúvida, é sempre verdade que o indivíduo que recebe moedas de ouro se enriquece, mas simultaneamente, em conseqüência do aumento do estoque, "a fortuna individual sofre nas mãos do comerciante e do industrial uma degradação contínua da qual o próprio enriquecimento é parcialmente a causa" [6]. "O aumento contínuo do estoque de metais preciosos na Espanha terá, como resultado o encarecimento da vida em todo o litoral mediterrânico, a miséria crescente das classes exploradas, a paralisia dos negócios e a ruína de inúmeros comerciantes e industriais". Uma herança social transformou-se em desastre, a própria abundância tornou-se negatividade. [7]

A matéria trabalhada, enquanto manifesta através de sua inércia essa eficiência quase humana que se opõe à práxis dos homens e a inverte em antipráxis, é o que Sartre chamou de prático-inerte. O campo prático-inerte apresenta certas características que devem reter a atenção.

Pela matéria trabalhada um futuro inerte vem ao encontro do homem, dentro do qual este deverá determinar seu próprio futuro. É do futuro que a desvalorização vem ao Espanhol do século XVI. Com certeza ele não tem ainda os meios teóricos para compreender a relação entre o aumento do estoque monetário e a subida dos preços, mas o que ele compreende, é que esta vai continuar: "como processo em curso, ela projeta através dele seu próprio futuro. Daí resultarão decisões e atos: proteger-se-á contra o perigo presente mas dentro das perspectivas de uma agravação contínua da situação: particularmente o industrial tentará congelar os salários" [8]

Um outro exemplo apresentado pela "Crítica da Razão Dialética" e bastante sugestivo do futuro que vem ao encontro dos homens pela matéria trabalhada é o das inundações chinesas, outro caso de uma herança social transformada em desastre. A matéria unificou em si a multidão, através do espaço e do tempo, das práxis de desflorestamento executadas separadamente, sem concertação, pelos camponeses chineses. Inscritas na matéria que unificava, essas práxis produziram esta ausência de árvores, tão característica do campo chinês, que se tornou ausência de proteção contra o limo das montanhas e dos planaltos, isto é, elas puseram em execução o mecanismo das tradicionais inundações chinesas: "se algum inimigo do homem, escreve Sartre, tivesse querido perseguir os trabalhadores da Grande China, ele teria encarregado grupos de mercenários de desflorestar sistematicamente as montanhas". [9] Na realidade a perfeição humana da máquina infernal criada é somente a inversão dos caracteres humanos da prática de desflorestamento, de sua exatidão, de sua obsti-

nação sistemática: "a destruição pela Natureza é vaga; ela deixa subsistir ilhotas, arquipélagos inteiros", a destruição humana tem a exatidão e o rigor de uma idéia: "todas as árvores que crescem no campo serão destruídas" [10]. Assim pela inscrição, na matéria, de todas as práxis singulares o fim atingido por cada uma delas, a conquista do solo arável, transforma-se em contrafinalidade. Durante séculos um futuro impõe-se aos camponeses chineses como uma fatalidade: o das inundações e do transtorno social que elas provocam (a ruína de uns, a fortuna nova de outros).

Um outro traço do campo prático-inerte é a alienação da práxis. A práxis de desflorestamento de cada camponês chinês é roubada pela multidão das outras práxis inscritas no solo: um outro resultado não procurado vem de fora alterar o resultado visado e obtido. No mundo mediterrânico dos séculos XVI e XVII a práxis monetária de determinado agente singular ou coletivo é constantemente alterada de fora, já que é a totalidade histórica e social, da qual ele faz parte, que a cada instante decide do valor do ouro que ele possui: "a ruína de determinado comerciante genovês pode interpretar-se dentro de sua práxis, mas para que seja inteligível é preciso também vê-la chegar a ele de fora a partir do acúmulo do estoque de metais preciosos" [11]. Servindo-se deste instrumento, a moeda de ouro espanhola, o Mediterrânico do século XVII via roubar-se sua ação na medida em que a moeda de ouro era cristalização de outras práxis.

A alienação da práxis vai manifestar-se ainda sob um outro ponto de vista, em relação com uma terceira característica do campo prático-inerte: a inversão das exigências do homem para com a matéria em exigências da matéria para com o homem. Essa característica já é visível nos exemplos citados. A máquina infernal criada pelo desflorestamento chinês *exige* toda uma política de defesa e de luta contra o flagelo: grandes obras, mudandas de populações, reflorestamento. Diante da fuga do ouro *o* estoque que se dá pel*a* riqueza da Espanha *exige* que seja reconstituído sem cessar, a defesa de sua fortuna *exige* do industrial ou do comerciante que ele busque medidas de proteção contra a alta dos preços que ele prevê. Mas é com outros exemplos que Sartre esclarece, por si mesmas, a exigência da matéria trabalhada para com o homem e a significação dessa exigência. O instrumento é a cristalização, na matéria, das práxis que, em outros tempos e em outros lugares, conceberam-no e realizaram-no. Sua utilização vai consistir em despertar as significações postas nele pelas práxis: ele exige ser utilizado de tal ou tal maneira. Mas essa exigência se dirige a qualquer pessoa: ela não designa um indivíduo mais que um outro, "ela só impõe uma certa maneira de se fazer servir que constitui o próprio objeto, qualquer que seja a pessoa que o utiliza". [12] No contexto do trabalho industrial

essa exigência do instrumento revela todo seu alcance. Um operário especializado é designado para um instrumento ou para uma máquina. Através dessa designação o grupo no trabalho designa-o na medida mesma em que o trabalho de todos depende do trabalho de cada um e é possível, se o grupo não é numeroso demais, que essa espera dos outros o visa em pessoa com seu nome, seu temperamento. Na realidade essa espera dos outros "visando o operário individual através da máquina se qualifica pela própria máquina: ... a máquina que a absorve, despersonaliza-a e a traduz como a espera de qualquer um, isto é daquele, exatamente enquanto ele não seja si mesmo, mas definido por uma conduta universal, portanto outro. Ao mesmo tempo, aliás, ela muda os serventes * quaisquer de outras máquinas e ela manda por seu pedido ao pedido que as outras máquinas fazem aos Outros, de modo que o pedido, para acabar, torna-se o de um grupo de máquinas para quaisquer homens". [13] Além disso, enquanto a práxis do servente de uma máquina industrial não derive mais diretamente da necessidade (embora essa seja evidentemente a base fundamental dela), enquanto ela não seja mais a realização em curso de seu próprio projeto, mas é suscitado, de fora, pela exigência de um instrumento que espera ser manobrado de uma certa maneira, num certo ritmo — "ela é, no próprio agente, práxis de um outro e é um outro que se objetiva no resultado" [14]. "Os Tempos Modernos" de Charles Chaplin permanecem a evocação inesquecível dessa práxis que não é mais inspirada pelo seu próprio projeto.

Outro que si mesmo ainda e sob diferentes pontos de vista é o industrial que, num contexto concurrencial equipa sua usina com novas máquinas. Ele o faz, por um lado, para responder às exigências de conservação, de desenvolvimento de sua usina. Mas, por outro lado, "a necessidade de rebaixar constantemente os custos pela introdução de máquinas sempre novas (e aperfeiçoadas) vêm a cada um como seu interesse... enquanto seja o interesse dos Outros e enquanto, para os Outros, ele mesmo constitua o interesse como interesse do Outro. Num determinado setor da indústria, cada um determina o interesse do Outro enquanto ele seja um Outro para esse Outro e cada um se determina por seu próprio interesse enquanto esse interesse seja vivido pelo Outro como o interesse de um outro" [15].

Só são alguns exemplos, mas a alteridade atravessa de um lado a outro o meio da matéria trabalhada, quer se trate das pessoas que fazem a fila num ponto de ônibus, dos ouvintes do rádio,

---

* Traduzimos por "servente" a palavra francesa "servant" que designa o operário que trabalha com a máquina.

dos vendedores e compradores de um mercado concurrencial, quer se trate da opinião pública e de seus "grandes medos". O meio da matéria trabalhada é sempre o meio do Outro.

O meio do Outro é enfim aquele da importância, por causa mesmo da separação, da atomização das práxis. Pode-se ainda compreendê-lo a partir do exemplo da moeda. Toda moeda é ao mesmo tempo presença material e hemorragia contínua de seu valor: "A aparência diabólica da moeda (ou da cédula), é que ela é apreendida (em diferentes momentos sucessivos) na sua identidade material e que posso tomá-la, segurá-la, escondê-la; mas que ela é atingida até na sua imobilidade por uma mudança *ausente*, que se realiza sempre *em outro lugar* e que me reflete a imagem de minha impotência por atomização".[16] Já vimos o caso dos avatares do ouro espanhol, essa pululação, através da bacia mediterrânica (como através da imensidão chinesa...), de empreendimentos humanos separados, "outros" uns pelos outros, fora do alcance uns dos outros e dos quais cada um se via roubar seu sentido por todos os outros (como no desflorestamento chinês o sentido de cada práxis era roubado por todas as outras). A descrição das práticas individuais em período de forte inflação mostra, de maneira talvez mais precisa ainda, como o meio dos avatares monetários é o do Outro e, por isso, o da impotência: "A moeda deprecia-se cada vez mais porque cada indivíduo procura gastá-la para adquirir valores reais: mas esse comportamento determina a depreciação *antes de tudo* porque ele a reflete; ou, se se quiser, é a depreciação futura, enquanto ela se impõe ao indivíduo, enquanto ele a prevê como unidade de um processo que o condiciona, é essa depreciação futura que determina a depreciação presente. Ora, essa depreciação futura é sofrida pelo indivíduo como a ação *dos Outros* sobre a moeda; ele se adapta a essa ação, imitando-a: isto é, se *faz Outro*; nesse instante, ele age contra seu próprio salário *enquanto Outro* posto que é tanto ele quanto qualquer outro que contribui para o desmoronamento da unidade monetária; e sua posição própria diante da moeda (com seus caracteres psicológicos: pessimismo, etc.) não tem outra base senão a atitude dos Outros. O fenômeno se produz enquanto *fuga*: porque não posso impedir um desconhecido de trocar o mais depressa possível seu dinheiro por mercadorias que ele armazena, apresso-me em trocar o meu por outras mercadorias. Mas é meu próprio gesto, enquanto ele está inscrito num conjunto de condutas econômicas, é meu gesto futuro que determinou o gesto desse desconhecido. Volto-me para mim mesmo enquanto Outro e meu medo subjetivo do Outro (com quem não posso entrar em contato) me aparece como força *estranha* como queda acelerada da moeda. Assim a queda do dinheiro de papel, em 1792, é um processo coletivo e que não se pode parar: sua objetividade é inte-

gral, cada um à *sofre* como um destino".[17] Para parar a queda inexorável da moeda precisaria poder atingir e convencer todos os indivíduos comprometidos no processo, e naquele meio, que é por definição o da separação, precisaria empreender o que Sartre chama de ação serial, isto é, passar de pessoa a pessoa. Ora "essa ação só pode ser indeterminada (pois o número das pessoas a contactar diretamente não é dado) e circular (pois o indivíduo com quem acabo de entrar em contato direto, torna-se para mim o outro desde que eu me afasto dele para atingir um outro: precisará voltar a ele). Portanto é uma recorrência infinita".[18] Sartre se refere aqui ao tipo de raciocínio matemático que por uma espécie de totalização fictícia ou de passagem ao limite dispensa uma série infinita, portanto irrealizável, de operações. Sartre chama de "coletivos" os objetivos que têm a recorrência serial por origem e representam totalizações irrealizáveis de operações. O coletivo é a socialidade característica do meio prático-inerte como meio do Outro e meio de impotência. Neste sentido Sartre vê na moeda um coletivo: ela "possui em cada uma de suas unidades concretas a dupla infinidade do universal e da recorrência. Esta cédula é constituída nas minhas mãos como uma abstração universalizada pelo fato dela ter circulação por toda parte: é *a* cédula de cem francos (daí esta locução familiar: "Isto custa quanto? *A* cédula de cem francos?") E ao mesmo tempo seu poder aquisitivo real é o resultado de uma recorrência infinita onde eu mesmo figuro como o outro. Nós o consideramos portanto como um "coletivo". Todos os objetos sociais na medida em que sua inércia os conserva, são coletivos na *sua materialidade fundamental*; todos tiram sua realidade, desde que eles durem, da perpétua destotalização da totalidade dos homens; todos supõem na base uma hemorragia roendo uma presença material".[19]

Evidentemente estas análises e descrições da "Crítica da Razão Dialética" não constituem uma denúncia, que seria absurda, da instrumentalização da matéria. Essa instrumentalização é uma necessidade: várias vezes Sartre faz notar que o homem, que deve encontrar seu ser na materialidade que o cerca, não pode agir sobre o inerte senão pelo inerte, isto é, por seu próprio corpo e pela mediação de outros corpos inertes, quer dizer de instrumentos. Mas na conjuntura atual da civilização industrial em que de novo, como na China Milenar e no mundo mediterrânico dos séculos XVI e XVII, uma herança social fabulosa ameaça se transformar em cataclisma, ter-se-á sem dúvida percebido o interesse dos pontos de referências oferecidos pela "Crítica da Razão Dialética" a uma filosofia do desenvolvimento: é do homem que a matéria recebe suas funções e sua eficiência quase-humanas; a reviravolta da matéria trabalhada contra o homem, a alienação de práxis, a inversão de uma abundância social em negatividade vêm

da separação das práxis que inscrevem suas significações na matéria; num mundo concurrencial é por esta separação que os homens, submissos às exigências da matéria trabalhada, tornam-se *Outros* que si mesmos e Outros uns pelos outros; é esta separação enfim que os faz impotentes contra o futuro que, pela matéria trabalhada, vem ao encontro deles como um destino. Aos olhos de Sartre há uma oportunidade para o homem de escapar ao domínio da matéria trabalhada, e esta oportunidade é a ultrapassagem da separação das práxis sob todas suas formas. Esta ultrapassagem da separação é também o caminho que conduz o homem Outro que si mesmo a tornar-se si mesmo. Daí, na medida em que, como o mostra também Sartre, o meio prático-inerte do Outro e da impotência é aquele dos "Grandes Medos" coletivos [20], só a ultrapassagem da separação parece dever conjurar a angústia e o pânico que podem apoderar-se dos homens deste fim do século XX diante do futuro de pesadelos que parece preparar a civilização industrial.

Parece-nos que uma filosofia que é "para o homem", dificilmente pode ficar indiferente a essas perspectivas.

NOTAS

1 — Critique de la raison dialectique, pág. 231.
2 — Ibid. pág. 232.
3 — Ibid. págs. 239-240.
4 — Ibid. pág. 242.
5 — Ibid. pág. 241.
6 — Ibid. pág. 242.
7 — Ibid. pág. 236.
8 — Ibid. pág. 243.
9 — Ibid. pág. 233.
10 — Ibid. pág. 233.
11 — Ibid. pág. 283.
12 — Ibid. pág. 252.
13 — Ibid. págs. 252-253.
14 — Ibid. pág. 253.
15 — Ibid. pág. 264.
16 — Ibid. pág. 337 (nós grifamos).
17 — Ibid. pág. 335.
18 — Ibid. pág. 334.
19 — Ibid pág. 337.
20 — Ibid. págs. 340-343.

2

DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA

POUR UNE POLITIQUE DU DEVELOPPEMENT

GEORGES GUSDORF

Le mot et l'idée de développement ont acquis une importance considérable dans le vocabulaire de la politique internationale contemporaine. L'opposition entre nations développées et nations "sous développées" ou "en voie de développement" est un des thèmes majeurs des débats et conflits mondiaux. Il s'agit là d'une idée nouvelle greffée sur un mot ancien, car le mot de *développement* appartenait depuis des siècles à l'usage courant des langues occidentales. Au dix huitième siècle, dans la langue française, le développement désigne la croissance des corps organisés sous l'impulsion des régulations vitales; il s'applique aussi à la marche de la civilisation selon la norme de l'humanité. *Développement* est à peu près synonyme d'*évolution*, qui tend à le supplanter au cours du dix neuvième siècle, sous l'influence de Darwin. En 1845, le célèbre ouvrage de J. H. Newman: *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* évoque la lente maturation de la pensée religieuse au cours des siècles. Dès cette époque ancienne, il faut souligner l'existence d'une contradiction latente entre l'idée d'un développement biologique, depuis la fécondation du germe jusqu'à la mort, de caractère cyclique, — et le développement historique de l'humanité, conçu depuis le dix huitième siècle comme présentant un caractère linéaire et obéissant au principe du progrès.

Le sens contemporain du mot développement a pris naissance après la seconde guerre mondiale, qui marque une coupure dans le devenir du monde, à l'occasion des débates suscités par la nécessaire réorganisation d'un univers dont les diverses parties sont de plus en plus interdépendentes. La guerre de 1914-18 avait laissé intacts les principaux empires coloniaux, qui s'étendaient sur des portions plus ou moins considérables de la planète. Les

territoires soumis à une domination étrangère n'étaient pas admis comme membres de la Société des Nations; les métropoles demeuraient seules responsables des espaces dont elles s'étaient assurées le contrôle. L'existence du régime colonial empêchait l'organisation internationale d'atteindre à une ampleur véritablement universelle; elle dissimulait les problèmes nés de la disproportion entre l'état politique, économique et social des "grandes puissances" et la situation défavorisée de beaucoup de régions d'Afrique et d'Asie. Privés de l'indépendance politique, support naturel de la conscience nationale, les pays coloniaux se résignaient à leur sort et ne songeaient pas à réclamer des conditions d'existence semblables à celles de leurs métropoles. Il y avait, parmi les Etats indépendants, des riches et des pauvres, mais cette situation d'inégalité n'était pas systématiquement remise en question par les intéressés. La prise de conscience des disparités et déséquilibres est une suite de l'établissement d'une communauté internationale sur des bases nouvelles à partir de 1945. Consacrant l'insuffisance et l'échec de l'ordre ancien, la guerre avait manifesté la nécessité de créer un ordre nouveau, moins conflictuel. La décolonisation, transformant les territoires coloniaux en Etats autonomes, dotés de la plénitude de la personnalité juridique, permet aux jeunes nations de jouer un rôle dans le débat mondial des puissances souveraines. Les innovations du vocabulaire sont le reflet de la nouvelle conjoncture.

Selon toute probabilité, les mots *développement et sous-développement*, dans leur signification actuelle, sont d'origine anglo-saxonne; ils se sont formés dans l'ambience linguistique des nouvelles institutions internationales. C'est en 1947 que le Conseil Economique et Social des Nations Unies crée une Sous Commission du Développement économique. L'adresse inaugurale prononcée par le Président Truman au début de son second mandat, le 20 janvier 1949, expose un programme politique "pour la paix et la liberté" dont le quatrième paragraphe consacre et peut être impose le nouvel usage de la formule *sous-développement*: "Nous devons prendre l'initiative d'un programme neuf et hardi destiné à mettre les bienfaits de nos acquisitions scientifiques et de nos progrès industriels au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées (*under-developed areas*). Plus de la moitié de la population du monde vit dans des conditions voisines de la misère." Selon le Président, "les Etats Unis tiennent la tête parmi les nations en ce qui concerne le développement des techniques industrielles et scientifiques." C'est pourquoi "nous devons, en coopération avec d'autres nations, favoriser les investissements dans les régions qui ont besoin de se développer (*in areas needing development*)". Et M. Truman prédice: "Le vieil impérialisme — exploitation au bénéfice de l'étranger — n'a pas de

place dans nos plans. Ce que nous envisageons est un programme de développement basé sur les principes de la bonne conduite démocratique."

Ce texte, connu sous le nom de *Point IV* du Président Truman, contient à la fois le vocabulaire et l'idéologie du développement, entré depuis lors dans les moeurs internationales. L'organisation des Nations Unies reprit à son compte la déclaration présidentielle, qui concernait seulement la politique des Etats-Unis. Dès le 1er juin 1949, le Secrétaire général de l'O.N.U., Trygve Lie publia un programme d'aide au développement, établi par les experts de l'Organisation. Ce plan fut discuté lors de la Session du Conseil Economique et Social qui s'ouvrit à Genève le 21 juillet suivant. En dépit de l'opposition des Soviétiques, aux yeux desquels il ne s'agissait là que d'une forme nouvelle d'impérialisme, le projet fut adopté et sa réalisation confiée à des comités d'Assistance technique. Par la suite, en 1964, fut créé un organisme spécialisé, la United Nations Conference on Trade and Development.

Il n'est pas question de faire ici un historique des problèmes extrêmement complexes du développement, et de leur place dans les préoccupations des institutions internationales, avec toutes les vicissitudes, les erreurs et les échecs qui s'en sont suivis. Le beau désintéressement inscrit dans les principes n'est qu'un masque, dissimulant mal les rivalités et convoitises des grandes puissances dans leur stratégie planétaire. Relevons seulement que l'initiative américaine du plan Marshall d'aide au relèvement de l'Europe après la dernière guerre se trouve à l'origine de l'Organisation Européenne de Coopération Economique (O.E.C.E.), en 1947-1948, qui devient, à partir de 1961, l'Organisation de Coopération et de Développement Economique (O.C.D.E.) dont le Comité d'aide au Développement déploie son activité à travers le monde entier.

L'idée de développement este donc devenue un thème dominant de la conscience internationale; elle constitue un principe de discrimination entre les Etats, à tel point que l'expression "sous-développement" jugée humiliante, a été remplacée par celle de "pays en voie de développement", sans que cela change rien à la dure réalitté des faits. Le mot *développement* n'a plus besoin aujourd'hui d'être complété par les adjectifs "économique" "technique" ou "social"; il s'emploie seul, ayant acquis une signification suffisante, en l'absence de toute qualification. Dans la situation actuelle, la décolonisation a fait disparaître, au moins en théorie, la distinction entre pays dépendants ou coloniaux, et Etats indépendants. La réalisation de l'égalité politique abstraite a suscité un nouveau principe d'inégalité entre les nations déve-

loppées et celles qui ne le sont pas. Cette distinction concerne aussi bien les pays qui ont un passé colonial que ceux qui ont toujours préservé leur indépendance. Elle possède même une signification à l'intérieur des frontières des Etats, où certaines régions sont plus développées que d'autres, posant des problèmes de gouvernement en Italie, en France, au Brésil et même aux Etats-Unis et en Union Soviétique.

Si l'approche linguistique permet ainsi de situer dans le monde contemporain l'avènement du concept de développement, il néanmoins corriger cette première impression. La hantise actuelle du développement prend place dans la perspective d'une longue histoire, qui paraît bien s'identifier avec la formation de l'Occident moderne. La croissance économique et technique est devenue un impératif catégorique pour tous les peuples du monde, qui se jugent les uns les autres, et s'estiment eux-mêmes, en fonction des statistiques de la production et de la consommation, et selon les variations du Plan ou du produit national brut. Les indices du développement esquissent une sorte de jugement dernier, en vertu duquel se répartissent les petits et les grands, les premiers et les retardataires, les arriérés. On prête à Staline, auquel on représentait, pendant la dernière guerre, la nécessité de se concilier les bonnes grâces du Vatican, une réponse dédaigneuse: "Le pape! combien a-t-il de divisons?" Staline disait tout haut ce que pensent tout bas la plupart des esprits politiques de notre temps; l'importance d'un pays se mesure au chiffre de ses forces armées, comme aussi aux millions de tonnes d'acier, de pétrole, de charbon, de blé, d'aluminium qu'il est susceptible de produire, à son potentiel énergétique et industriel.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Pendant la majeure partie de l'histoire de l'humanité, l'économie ne représentait pas la dimension majeure dans l'existence des peuples de la terre. L'agriculture et l'artisanat, dont les formes traditionnelles se perpétuaient de génération en génération, pourvoyaient aux besoins des hommes maintenus à un niveau très médiocre pour l'immense majorité de la population. Nous oublions trop que la grande industrie, fondée sur la mise en oeuvre de machines mues par des sources d'énergie autres que la seule force musculaire des ouvriers, ne compte guère plus de deus siècles d'existence. Avant la révolution technologique du dix-huitième siècle, le monde occidental vivait sous un régime stationnaire, et ne pouvait avoir l'idée de la croissance indéfinie de la production et de la consommation qui paraît aller de soi aujourd'hui. Pendant deux millénaires au moins, les civilisations classiques de l'antiquité grecque et romaine, puis le moyen âge occidental, ont vu se succéder des périodes plus ou moins brillantes, des moments de paix

et de guerre, des domination solides ou fragiles, mais à travers cette partie majeure de l'histoire de l'humanité, le niveau de vie de la masse de la population ne s'est guère amélioré. Les quelques inventions et innovations sur lesquelles certains se plaisent à insister n'avaient pas d'influence réelle sur l'existence commune. Un paysan européen du VIII.º ou du XV.º siècle de notre ère travaillait et vivait, dans la suite des bonnes et des mauvaises années, ni mieux ni moins bien qu'un paysan italien du second siècle avant Jésus Crist. Dans l'horizon immuable des travaux et des jours, il ne lui venait pas à l'esprit d'imaginer un changement radical du mode de vie, allégeant les peines de chacun et multipliant les biens disponibles pour la plus grande satisfaction de tous. De telles représentations n'auraient pu, éventuellement, que revêtir un caractère religieux, sous la forme par exemple d'une instauration sur la terre du Royaume de Dieu.

Cette représentation d'une immuabilité ontologique du temps, où chaque année apporte l'éternel retour du même, s'oppose du tout au tout avec la catégorie moderne du développement, en vertu de laquelle le changement orienté vers le mieux être devient un principe moteur de l'histoire. Ce nouveau régime mental a pris naissance en Europe occidentale au moment où cette région du monde, seule entre toutes, rompant avec l'immobilisme millénaire, semble se mettre en mouvement, par suite d'une transformation radicale du statut d'occupation de la planète. Le phénomène aujourd'hui désigné sous le nom de développement exprime une intelligibilité de rupture. L'humanité d'Occident désavoue le cycle stationnaire des habitudes traditionnelles; elle fait éclater le paysage humain sous la pression d'énergies neuves qui revendiquent en tous sens une libre expansion. La conquête géographique du domaine terrestree, largement entreprise dès le XV.º siècle, manifeste clairement le voeu de transgresser la ligne d'horizon au sein de laquelle se cantonnait depuis toujours l'espace mental des Occidentaux. Avec Henri le Navigateur et Christophe Colomb, Gama, Cabral, Magellan et leurs compagnon, la figure du monde se met à changer, et simultanément la figure de l'homme.

L'âge stationnaire s'achève, où l'humanité se contentait de piétiner sur place; la vérité apparaît désormais comme un objet d'enquête et de conquête, dans la perspective d'un avenir de plus en plus riche. L'humanisme renaissant correspond à un nouveau départ (*take off*) de la civilisation occidentale. L'art et la littérature multiplient les chefs d'oeuvre à l'époque où s'accomplit l'expansion géographique, et la philologie entreprend la reconquête du passé. En même temps s'élabore une rationalité nouvelle, indépendante des mythologies antiques et de la dogmatique

chrétienne. L'espace mental, l'espace physique deviennent des terrains de parcours pour une réflexion qui fait usage des disciplines rigoureuses de la mathématique, du calcul, de la géométrie. Galilée, en dépit de toutes les résistances, impose le règne de la nouvelle intelligibilité physique. Parallèlement, Francis Bacon est le prophète du rationalisme utilitaire et expérimental, dont le programme est de mettre le nature au service de l'humanité. Non pas savant, mais voyant, annonciateur des temps, nouveaux de la *science-fiction* et de la *technique-fiction*. L'humanité de l'avenir, forte de la puissance que donne le savoir, va être capable de changer la vie, au bénéfice de tous.

Bacon est le fondateur de cette sagesse résolument conquérante dont s'inspirera désormais la civilisation occidentale. S'il n'a pas inventé l'idée de développement, il est le penseur de génie grâce auquel cette notion devient une donnée immédiate, une évidence non contestable de la culture européene. L'apparition du thème du progrès consacre le moment où l'on ne se contente plus de modifier le monde en pensée ou en rêve, mais où l'on découvre que les hommes possèdent le pouvoir de transformer réellement l'univers. Le moment baconien reconnaît à la fois la réalité des transformations et leur validité. L'humanité fait mouvement vers un accroissement de connaissance, de puissance et de bien être; le devenir de la civilisation a une signification positive. Dès le XVII.º siècle, les académies, les sociétés savantes d'Angleterre, de France, d'Italie, des Provinces Unies rassemblent autour du programme de Francis Bacon une élite de savants et de techniciens, résolus à travailler en commun pour l'avancement de la science et le mieux être de l'humanité.

La révolution mécaniste, révolution de l'intelligence, précède de plus d'un siècle la révolution technologique et industrielle, c'est-à-dire la mise en oeuvre de nouvelles sources d'énergie capables de mouvoir des machines de plus en plus puissantes. La mutation technique met en oeuvre l'instrument épistémologique mis au point par Galilée, Bacon et leurs émules. Les catégories modernes de l'*expansion* et du *développement* s'inscrivent dans le prolongement de cette transfiguration de l'image du monde et de l'image de l'homme, oeuvre décisive du siècle mécaniste. Le mot nouveau de *Civilisation*, apparu aux environs de 1950 exprime cette conscience d'une amélioration graduelle du statut des hommes, individuellement et collectivement. L'homme du développement a choisi de consacrer sa destinée à une prise en charge du monde. Les sages stoïciens, dans l'Antiquité, enseignaient qu'il faut tenter de se transformer soi-même plutôt que de transformer le monde, doctrine qui se justifiait par le fait que l'univers apparaissait effectivement intransformable. A cette sagesse de résig-

nation s'oppose une sagesse entreprenante, fondée sur la certitude que l'être humain possède désormais les moyens de modifier à son profit l'ordre des choses.

Le fait capital est que ce changement d'attitude, cette mutation du rapport au monde, s'accomplit dans une portion limitée de la surface terrestre. Alors que la majeure partie de la planète demeure figée dans un immobilisme matériel et moral, quelques pays d'Europe occidentale, adoptant résolument le nouvel évangile du progrès, se donnent une avance considérable qui leur permet d'exploiter à leur profit la face de la terre. L'expansion maritime et coloniale est le résultat direct du décalage entre la puissance technique des diverses parties de l'humanité. Les grandes découvertes sont réalisées par les Européens; ce sont les Européens qui découvrent les autres et non pas les autres qui découvrent les Européens; ils en seraient bien incables. Lorsque les navigateurs occidentaux prennent contact avec les populations locales de l'Afrique, de l'Amérique et plus tard de l'Océanie, ils sont frappés par l'arriération mentale et technique des sauvages (c'est-à-dire "hommes des bois") au point que la question se pose pour eux, très sérieusement, de savoir si ce sont des animaux ou des hommes. La première hypothèse présente des avantages certains, car si les sauvages sont des bêtes, il est loisible à tout un chacun de les chasser, de les exterminer ou de les utiliser comme des animaux domestiques. Dès les débuts de la conquête espagnole en ce domaine, les abus sont si épouvantables que quelques esprits charitables demandent au pape de trancher officiellement la question. Par la bulle *Sublimis Deus* (1537), le pape Paul III décrète que les Indiens sont bell et bien des hommes, doués d'une âme, et peuvent être initiés à la foi chrétienne.

Si l'on doit faire une place aux Indiens dans l'humanité, il n'en reste pas moins que ces hommes sont des hommes de second ordre, relevant d'une sous-humanité; ils ne peuvent être admis sur un pied d'égalité avec les hommes blancs, possesseurs d'une humanité supérieure, auteurs et détenteurs de la civilisation. La preuve en est que le Saint Siège, arbitre souverain en matière de droit international, n'a pas hésité à partager les Terres Neuves d'Amérique entre les découvreurs Espagnols et Portugais, par le traité de Tordesillas (1494). Il ne vient pas à l'esprit du pape Alexandre VI et des hautes parties contractantes que les territoires en question pourraient appartenir à ceux qui les occupent depuis un temps immémorial. La bulle *Inter caetera divinae* (1943), fondement du droit colonial, valide, au nom de la plus haute autorité spirituelle, le droit du plus fort sur les conquêtes d'Outre-mer. Disposant d'une technologie supérieure et d'une puissance militaire sans commune mesure avec celle des indigè-

nes, les nations d'Occident prennent possession des continents qu'elles ont "découverts", considérés comme des biens vacants, à la disposition du premier occupant. Les populations locales sont soit exterminées, soit refoulées dans l'arrière pays, soit utilisées comme instruments d'une exploitation qui se réalise au profit exclusif des lointaines métropoles.

Homme de l'expansion, l'Européen entreprend de mobiliser à son profit les ressources de la planète. L'impérialisme, le développement systématique des empires coloniaux, l'occupation des espaces encore disponibles, expriment cette mise en oeuvre des énergies humaines pour utiliser toujours davantage les ressources de la planète au profit de la partie privilégiée de l'humanité. Recherche de matières premières et de débouches, conquête des marchés, occupation des routes stratégiques, constituent des aspects essentiels de la politique internationale entre la révolution française et les deux guerres mondiales du vingtième siècle. La concurrence économique entre les nations devient une forme décisive de la lutte pour la vie; la pour suite de l'expansion inspire la politique intérieure et extérieure des Etats, en vue de la croissance de leurs ressources naturelles et de leurs équipements technologiques; les mêmes objectifs s'imposent dans l'ordre international selon les voies et moyens de la diplomatie et de la guerre.

Le XIX.º siècle est le siècle de fer de l'expansion sauvage, fondée sur l'exploitation à outrance des ressources naturelles et humaines. Aux pratiques coloniales pour l'outre-mer correspond, à l'intérieur des nations qui s'industrialisent, le régime du capitalisme triomphant dans le nouveau monde des usines. Le prolétariat, en Angleterre, en France, en Allemagne, que rien ne protège contre les abus, est asservi à des tâches sans limitation de durée; hommes, femmes et enfants sont traités comme des Indiens de la métropole, maintenus dans un état de sous-développement inhumain. Leur misère paie le prix de l'enrichissement des grandes nations d'Occident. De même que les classes possédantes se soucient fort peu de l'oppression des masses populaires, qui font les frais de la prospérité générale, de même les territoires coloniaux sont exploités au profit des lointaines métrópoles, sans que soit pris en considération l'intérêt des autochtones.

La résistance à l'exploitation incontrôlée se fait sentir d'abord à l'intérieur des nations dites civilisées. Des théoriciens philanthropes ou socialistes dénoncent l'anarchie qui règne dans le monde du travail, et réclament au nom de la justice et de l'humanité, l'avènement d'une démocratie sociale, respectueuse du droit de chacun à une existence décent. Les travailleurs doivent avoir leur juste part des produits de leur travail. La lente histoire du

droit de chacun à une existence décente. Les travailleurs doivent avoir leur juste part des produits de leur travail. La lente histoire du mouvement ouvrier et des revendications syndicales au cours du dix neuvième siècle jalonne une prise de conscience croissante qui impose un peu partout, et non sans peine, des limitations à l'exploitation abusive de l'homme par l'homme. Les bénéfices de la croissance économique doivent être répartis entre tous ceux qui en sont les artisans, et même, plus largement, entre tous les membres de la société, y compris les plus démunis, les faibles, les malades, les infirmes, les vieillards. Un mouvement irréversible oriente dans ce sens les législations des nations occidentales.

Parallèlement, mais avec un sensible retard, se réalise une remise en question de la situation coloniale. Tout se passe comme si l'idée d'égalité des droits et de justice sociale ne pouvait être contenue à l'intérieur des frontières des grandes métropoles. Les discordances criantes entre puissances coloniales et territoires dépendants sont désormais injustifiables. Les guerres mondiales mettent en évidence une solidarité mondiale; dans un univers désormais rassemblé par les progrès des technologies de communication; la paix n'est possible que si elle est totale à l'intérieur d'un monde unifié sur la base d'un droit commun universel. De là un véritable renversement de la sensibilité intellectuelle et morale, qui s'impose en dépit de toutes les résistances. Tout se passe comme si une mutation décisive suscitait une nouvelle déclaration des droits de l'homme, étendue, par delà l'ordre politique, au social et à l'économique. L'égocentrisme de l'exploitation coloniale apparaît désormais injustifiable; il faut admettre la relativité et la réciprocité des perspectives. L'émancipation des pays dépendants apparaît inéluctable, et d'ailleurs même insuffisante. Au rapport colonial, qui imposait le primat des intérêts métropolitains, se substitue un rapport d'égalité, les échanges entre Etats autonomes devant être librement débattus et profiter aux deux parties contractantes. Davantage encore, la conscience s'impose d'une inégalité en sens inverse, et compensatrice de l'inégalité coloniale; les pays les plus prospères se trouvent moralement tenus de venir en aide à ceux qui demeurent dans une situation d'infériorité matérielle.

* * *

Cette rapide esquisse historique permet de dégager les fondements de l'actuelle idéologie du développement, dont l'existence ne saurait être mise en doute, en dépit de toutes les hypocrisies, dues à la récurrence des égoïsmes nationaux et aux conflits d'influence entre les grandes puissances, qui prolongent par d'autres moyens les impérialismes coloniaux d'autrefois. Il y a évidem-

ment très loin des exigentes théoriques aux pratiques réelles; l'état actuele des relations internationales et la situation des institutions mondiales ne propose qu'une triste caricature de ce règne universel de la bonne volonté que l'on se proposait d'instaurer sur la terre des hommes. Le réalisme sordide des intérêts contraste du tout au tout avec la noblesse des intentions affichés par les parties en cause. Dans cette confusion stratégique et mentale, aucun des intéressés ne peut être considéré comme innocent. Il n'en est que plus nécessaire de tenter une élucidation du concept de développement, afin de dégager, si possible, le bon et le mauvaios usage.

On doit d'abord souligner que la notion contemporaine de *développement* s'est substituée à l'idée de progrès, qui dominait la plupart des idéologies du XVIII[e] et du XIX[e] siècle. Le themè du progrès reflétait l'optimisme de l'Occident qui constatait des indices favorables de changement dans le genre de vie et l'abondance des ressources naturelles. Les sociétés européennes avaient conscience de se trouver en marche vers un mieux être matériel, intellectuel et spirituel; tout semblait aller mieux que dans le passé, les siècles obscurs de la difficulté d'être reculaient dans le souvenir; une grande espérance s'affirmait, car tout donnait à penser que le mouvement commencé continuerait dans l'avenir. Le siècle des lumières voit s'ouvrir devant lui la promesse d'une humanité délivrée de ses antiques obsessions, bénéficiant d'un mieux être général, dans une atmosphère de liberté civile et de tolérance mutuelle. L'idée de progrès apparaît comme une laïcisation du thème eschatologique du Royaume de Dieu, transféré des lointains de la transcendance dans la perspective linéaire de l'histoire de la civilisation. Les hommes solidaires sont en marche vers des temps meilleurs sous l'impulsion d'une Providence qui annonce aux enfants de la terre le règne de la perfectibilité indéfinie.

Le thème du *développement* n'évoque pas le même arrière plan théologique que l'idée de progrès. Sans doute, il est lié aux notions de *croissance*. d'*expansion*, annonciatrices d'un accroissement des ressources disponibles, mais alors que le progrès possède des composantes matérielles et morales à la fois, le développement qui fait l'objet des débats dans les assemblées internationales, concerne seulement la vie économique, l'exploitation des richesses naturelles, et leur répartition entre les nations. Selon l'économiste François Perroux, "le développement peut être entendu comme l'ensemble des changements observables dans le système économique et dans le type d'organisation qui conditionne la croissance entendue comme l'augmentation soutenue du produit réel global." L'idéologie du progrès demeurait confuse

autant que généreuse. Le développement est l'affaire de techniciens qui, dans les bureaux d'étude accumulent statistiques et diagrammes, établisent des paramètres, et calculent au moyen de leurs ordinateurs les variations d'équilibre ou de déséquilibre économique, caractéristiques d'un pays donné à un moment donné. Une nation qui se développe est une nation dont les indices de production et de consommation expriment un accroissement continu. C'est la révolution technique et industrielle qui multipliant la puissance disponible et les possibilités d'action de l'homme sur la nature, a ouvert cette perspective d'une augmentation indéfinie des richesses disponibles. Les statistiques du développement permettent d'évaluer les variations du produit national brut, et du revenu national par tête d'habitant.

Or le rapport colonial de dépendance se justifiait précisément par l'inégalité de richesse et de puissance entre la métropole et ses possessions d'outre-mer. Le pays dominant avait franchi le seuil de la révolution technique, alors que le pays dominé demeurait en deçà; la supériorité militaire initiale est l'un des indices de cette disproportion. Il n'y a pas vraiment de guerres coloniales, mais seulement des "expéditions"; on fait la guerre avec un égal, les indigènes ne font pas le poids. Tout se passe comme si les Européens étaient en avance d'un âge de l'humanité sur ceux qu'ils dominent en vertu du droit du plus fort; la colonisation est la conséquence directe de cette différence de potentiel. Les indigènes ne sont pas considérés comme des adultes, mais comme des enfants, des primitifs, aux besoins réduits, et que l'on peut utiliser comme des moyens au service des intérêts métropolitains. Les économistes classiques d'Angleterre se plaisaient à montrer comment le breakfast du citoyen britannique, avec son thé et son sucre, son bacon, son beurre et ses oeufs associait pour le bien être de l'insulaire des produits venus des quatre coins du monde. Cette parabole gastronomique illustre l'égocentrisme naïf d'une pensée qui justifie l'exploitation de la terre entière pour le bien être et le profit des classes privilégiées d'Europe. L'esclavage représent une forme limite de cette négation d'autrui; dépouillé de sa personnalité humaine et des droits les plus élémentaires, l'esclave est un sous-homme, réduit à sa force de travail, ni plus ni moins qu'un animal domestique.

Le système colonial a contribué au développement économique de l'Europe en lui fournissant des matières premières et des biens de consommation. Relation à sens unique, car la logique de la dépendance tendait à perpétuer l'infériorité des territoires coloniaux en réduisant leurs infrastructures et leurs équipements technologiques à ce qui pouvait servir les intérêts de la métropole. Le renversement de cette tendance séculaire ne pouvait se

réaliser qu'au prix d'une rupture catastrophique de toutes les traditions. Les premières décolonisations, celles d'Amérique latine, n'avaient été que des décolonisations politiques, entre pays également peu industrialisés; elles ne concernaient d'ailleurs pas les populations autochtones. C'étaient les colons de l'outre-mer qui rompaient le lien d'allégeance avec la mère-patrie, d'où eux-mêmes ou leurs ancêtres étaient venus. L'indépendance des colonies anglaises d'Amérique du Nord ne changeait rien au statut des Indiens et des esclaves noirs; au Mexique, au Brésil etc, les populations d'origine européenne revendiquaient le droit de gérer les territoires qu'elles avaient occupés, sans avoir à subir la tutelle d'une métropole lointaine et despotique. Les décolonisations du XIX^{e} siécle ne mettaient pas en cause le problème de l'inégalité du développement, car l'Espagne et le Portugal n'étaient pas entrés dans l'ère industrielle.

Il en sera autrement pour les décolonisations du vingtième siècle, réalisées dans le contexte d'une situation radicalement nouvelle, consécutive à la seconde guerre mondiale. Ce conflit à peu près universel, a mis en oeuvre non seulement d'énormes moyens de destruction, mais aussi des moyens de communication et d'information sans précédent dans l'histoir e de l'humanité; il s'est accompagné de migrations militaires et civiles qui ont contribué à nouer entre toutes les parties de la planète une solidarité de destin. Les empires coloniaux établissaient sur la terre une série de cloisononements politiques renforcés par un protectionnisme économique. L'espace mondial se trouvait fragmenté par les distances géographiques, politiques et mentales entre les divers compartiments de la surface du globe. La guerre a plus ou moins directement mis en cause la majeure partie de l'humanité, engagée dans une même tragique aventure. L'aviation, les liaisons radiophoniques et plus tard la télévision ont suscité l'avènement d'une contemporanéité entre tous les habitants de la terre, qui supprime la distance, l'éloignement mutuel. Un seul espace, désormais, rassemble l'ensemble de l'humanité, chaque homme est plus ou moins témoin de tous les autres. Les inégalités, les injustices de jadis étaient voilées par l'ignorance, désormais remplacée par une présence de tous à tous, qui permet la confrontation et la critique. Les riches sont témoins de la misère des pauvres, et les pauvres sont témoins de la richesse des riches. La constitution de cet espace mental unitaire est pour beaucoup dans la problématique actuelle du développement.

Le régime colonial s'était développé à la faveur de la bonne conscience des puissances colonisatrices, qui ne doutaient pas un seul instant de leur bon droit, — non pas seulement droit du plus fort, mais droit du plus sage et du plus religieux. Les popu-

lations dépendantes, dans leur majorité, se reconnaissaient tacitement inférieures aux occupants étrangers. La décolonisation exprime un renversement de la tendance; la mauvaise conscience, chez les colonisateurs, a chassé la bonne; ils ont cessé de se sentir dans leur droit et c'est ce qui explique que l'émancipation, dans bon nombre de cas, s'est réalisée à l'amiable. Là même où il y a eu conflit ouvert, et armé, les révoltés ont fini par avoir gain de cause moins par suite d'une supériorité militaire, qu'ils ne possédaient pas, que parce que les anciens dominateurs reconnaissaient au fond d'eux-mêmes qu'ils ne pouvaient indéfiniment maintenir une situation historiquement dépassée; ils n'ont pas été réllement vaincus, mais bien plutôt convaincus.

Cette mutation de la pensée explique l'apparition de l'idéologie nouvelle du développement. La fin de l'ère de la colonisation ne se réalise pas avec la seule émancipation politique. L'indépendance une fois atteinte dévoile le phénomène du sous-développement, jusque là masqué par le régime colonial. Les nationalistes des jeunes Etats en formation se figuraient d'ordinaire que la suppression de la tutelle à laquelle ils étaient soumis permettrait l'avènement d'une sorte d'âge d'or; ils bénéficieraient eux-mêmes des richesses que les Européens exploitaient à leus seul profit. Espérance déçue, car le retrait des puissances occupantes n'a pas eu pour conséquen cela prospérité, mais une pauvreté qui paraîte sans remède, si les nouvelles nations sont réduites à leurs seules ressources. Certains théoriciens croient pouvoir en conclure que cette situation est une conséquence de l'intervention des Occidentaux, qui ont complètement pillé les trésors indigènes. Mais la canne à sucre, le café, le thé, le cacao, les arachides et les palmiers à huile continuent à pousser après comme avant; les phosphates, l'aluminium, le pétrole ont vu leur production croître et non diminuer. L'explication véritable est que la colonisation n'est pas la cause du sous-développement, mais bien sa conséquence. La domination étrangère avait été celle du plus riche, du plus puissant et du plus prospère sur le plus démuni. C'est cette disparité qui a suscité le régime colonial. Les Indiens d'Amazonie, les aborigènes d'Australie, les populations éthiopiennes et les autres ethnies qui ont à peu près échappé à toute emprise européenne, à l'abri de leur solitude, sont demeurées, à travers les siècles, dans un état stationnaire de grande pauvreté, tout comme les Papous de la Nouvelle Guinée et les habitants des îles lointaines du Pacifique. En 1889, l'année où se construisait à Paris, en vue de l'exposition universelle, la Tour Eiffel, symbole du génie technique moderne, l'officier de marine et romancier Pierre Loti, attaché à une mission diplomatique française, traverse à cheval le Maroc indépendant, de Tanger à Fez, pour y rejoindre la cour du sultan. Son journal de voyage décrit une

contrée sans routes, sans ponts, où règne une extrême insécurité dues aux conflits entre potentats locaux; il y a dans les villes à demi-ruinées, des marchés d'esclaves. On ne peut s'empêcher de comparer cette description avec ce que le Maroc est devenu après un demi-siècle de domination française; il est passé de l'âge médiéval aux temps modernes. Et les Français, en abandonnant le pays, n'ont pas emporté avec eux les routes et les ponts, les chemins de fer, les hopitaux, les aérodromes, les barrages, les cultures de toute espèce dues au labeur des colons. Néanmoins le Maroc actuel figure au nombre des nations "en voie de développement", c'est-à-dire que le produit national brut et le revenu par tête d'habitant ne sont pas comparables avec les indices correspondants pour la Suisse ou les Etats Unis d'Amérique.

Dans l'univers solidaire d'aujourd'hui, on ne peut empêcher les plus défavorisés de considérer avec envie le sort des privilégiés et de faire entendre dans les organisations internationales leurs protestations contre la répartition inégale des richesses de la terre. Du côte même des plus favorisés, une solidarité planétaire s'affirme, qui oblige tous les intéressés à dépasser les limites étroites de l'égoïsme étatique. L'espace unitaire juridico-économique en voie de constitution suscite l'apparition d'une responsabilité collective au sein de la communauté universelle. L'idée s'impose que les favorisés doivent aider les défavorisés à s'engager sur la voie de l'expansion économique. C'est pourquoi la décolonisation, en tant que rupture de la sujétion politique, ne peut jamais couper radicalement les liens entre l'ancienne métropole et l'ancienne colonie. L'émancipation, bien loin de rompre les relations d'interdépendance, semble au contraire, dans bien des cas, les renforcer, dans la mesure où elle atténue, si elle ne la supprime pas, l'inégalité antérieure. Des intérêts communs subsistent, des habitudes traditionnelles, non pas seulement dans l'ordre économique, mais dans l'ordre intellectuel et psychologique; on a vécu ensemble trop longtemps pour pouvoir subitement oublier cette coexistence. Les anciens colonisateurs sont les premiers interlocuteurs des décolonisés; ils sont tenus pour responsables de la situation existante, et ils acceptent cette responsabilité, c'est-à-dire qu'ils se sentent tenus d'aider leurs anciens sujets à se tirer d'affaire. Les tractations laborieuses, les négociations plus ou moins difficiles entre les uns et les autres présupposent ce sentiment fondamental d'un lien qui ne peut être dénoué.

Par ailleurs, dans un univers de plus en plus cohérent, l'opulence des riches contraste scandaleusement avec la misère des plus démunis. De même qu'il existe dans les pays civilisés un service d'assistance publique au profit des déhérités, de même la communauté internationale doit venir en aide aux nations

pauvres. La solidarité de l'espèce humaine rassemble tous les peuples dans la perspective d'une même promotion. Le retard des sous-développés doit être diminué, ou supprimé, grâce à l'intervention des puissances les plus développées. Autrement dit, les pays décolonisés ne sont pas en mesure d'assumer seuls l'amélioration de leur destin matériel; ils demeurent en condition d'infériorité, ce qui, qu'on le veuille ou non, perpétue sous une autre forme la dépendance coloniale. L'autonomie politique n'est pas grand chose sans l'indépendance économique, c'est-à-dire la possibilité pour un Etat de subvenir à ses propres besoins. Les jeunes nations ne peuvent se passer de l'*assistance technique* et économique des grandes puissances, situation humiliante que l'on essaie parfois de masquer en substituant au mot *assistance* celui de *coopération*. Malheureusement cette coopération est à sens unique; elle place les bénéficiaires dans la fâcheuse posture du mendiant ingrat, jamais reconnaissant pour ce qu'on lui donne et réclamant toujours davantage, comme un dû, ce qui aux yeux des donateurs, peut paraître un don gratuit. De là un malentendu psycho-sociologique: les assistés développent une mentalité agressive d'humiliés et d'offensés, cependant que les assistants sont choqués de voir leur générosité si peu et si mal rétribuée. Il devient à la longue désagréable d'être harcelé de revendications toujours grandissantes, et en même temps dénoncé comme suspect de pratiquer un impérialisme d'un type nouveau par ceux là-mêmes auxquels on s'efforce de venir en aide.

Ce malentendu en recouvre un autre, beaucoup plus grave. L'idéologie du développement dispose tous les peuples de la terre sur un axe commun decroissance économique et technique; les nations développées sont en tête, les nations en voie de développement suivent le mouvement avec un retard plus ou moins grand. La politique du développement consiste à aider les attardés à rejoindre le peloton de tête, grâce à une assistance concertée de la part des puissances les plus favorisées. Dans un monde unitaire rassemblé par la radio, la télévision et les lignes aériennes, tous les hommes regroupés doivent mener un même genre de vie. L'automobile, la machine à laver la vaisselle, les appareils de climatisation, la télévision et le réfrigérateur, les boîtes de conserves et les tissus synthétiques ne doivent pas rester le privilège des citoyens des Etats Unis d'Amérique ou d'Europe. Tours les habitants de la planète ont un droit égal au même nombre de calories et de kilowatts. Sur ce point tout le monde est d'accord, aussi bien ceux qui réclament leur part des bienfaits de la civilisation industrielle, que ceux qui sont disposés à donner pauvres une portion de leurs surplus.

Ainsi le développement, dans son idéologie sous-jacente, définit pour l'ensemble de l'humanité un dénominateur commum d'ordre économique et technique, selon le rêve égalitaire d'une justice distributive. A chacun selon ses besoins, en supposant que tous les hommes aient les mêmes besoins. Des paramètres quantifiées formulent le minimum vital en matière d'alimentation, de logement, d'habillement, d'instruction, de postes de travail, sans oublier les adductions d'eau potable et l'évacuation des ordures ménagères et des eaux usées. L'idéal est d'obtenir pour tous les habitants de la terre un revenu moyen par tête d'habitant, calculé en dollars, qui permette de faire vivre décement un citoyen de Chicago ou de Stockholm. On frémit à la pensée que certains sous-développés ne disposent même pas d'un revenu de 200 dollars par an! L'aide au développement est donc toujours comprise en terme de financement et d'équipements techniques calculés par les experts des agences internationales spécialisées, qui n'oublient ni le prix du ticket de métro, ni le lait en poudre Nestlé pour les nourrissons. Les Eskimos du Grand Nord, les Indiens de l'Amazonie, les Insulaires du Pacifique et les chameliers du désert ne doivent pas échapper à la bienveillance chiffrée des ordinateurs qui président au développement mondial.

Ainsi, sous le masque du "développement" et de la "copération", les Occidentaux continuent à imposer à l'ensemble des populations de la terre leurs systèmes de valeurs et leurs techniques. La sphère d'influence marxiste n'échappe pas à cet impérialisme; Marx a développé une philosophie de l'économie dominatrice selon l'esprit de la révolution technologique et industrielle. La "démocratie" et le coca-cola sont les emblèmes modiaux du développement planétaire qui aboutit, avec le consentement des intéressés, à un nivellement général du genre de vie sur la terre des hommes. Cette pratique inconsidérée aboutit à faire table rase du monde traditionnel, dans la richesse de sa diversité, pour implanter partout les mêmes structures technico-industrielles, expressions d'une axiomatique rationnelle qui oublie la réalité humaine concrète. A la limite, on peut se demander s'il est indispensable de doter les potentats nègres d'Afrique d'avions militaires supersoniques et de bombes atomiques, pour la seule raison que les Occidentaux disposent de ces engins dangereusemeont sophistiqués.

Cette tendance au nivellement général des nations et des individus n'est peut être pas aussi conforme à la justice que ses zélateurs l'imaginent. Les pays développés d'aujourd'hui ont payé très cher leur développement, obtenu au prix d'un labeur acharné et persévérant, au prix de la misère du prolétariat au dix neuvième siècle, au prix du génie des savants et des ingénieurs.

L'acquisition du mieux être s'est réalisée lentement, avec la participation de tous. Jaloux de cette prospérité, les sous-développés en revendiquent une part; ils estiment qu'ils peuvent recevoir le développement comme un cadeau, et non comme la récompense d'une effort pénible et opiniâtre. Trop souvent, les revendications des nations arriérées traduisent une mentalité d'enfants assistés, qui s'attribuent tous les droits, sans songer que tout droit comporte une contrepartie de devoirs. Les nations riches sont celles qui travaillent le plus. On ne leur a pas fait de cadeaux. Les pays "en voie de développement" ne sortiront de leur état de minorité économique que s'ils se décident à acquérir une maturité intellectuelle et morale, c'est-à-dire à affronter résolument leur destin avec les moyens dont ils disposent. Sinon l'aide au développement ne fera que cultiver la situation de dépendance. L'Angleterre, les Etats-Unis, la Russie sont devenues de grandes puissances par la mise en oeuvre de leurs propres ressources. Le sous-développement comporte un aspect d'arriération mentale, une inertie psychologique non dissociable de la pauvreté économique. Il faudrait remettre en honneur la maxime: aide-toi, le ciel t'aidera.

* * *

Les absurdités l'idéologie du développement ne peuvent être surmontées que par le recours à un autre niveau d'analyse. On pouvait penser, à l'origine que la solution de tous les problèmes serait découverte par des experts en économie et en technologie exclusivement préoccupés de l'exploitation des ressources naturelles, de la mise en valeur des territoires et de l'industrialisation. Mais on ne peut méconnaître que la croissance des revenus bruts n'est pas séparable d'un complexe de corrélations anthropologiques. La science du développement est une science de l'homme, c'est-à-dire qu'elle doit demeurer une science humaine.

La définition purement économique du développement doit donc être élargie par la mise en lumière des implications proches et lointaines. Selon François Perroux, le développement ainsi entendu "est l'ensemble des changements dans les structures mentales et les habitudes sociales d'une population, qui la mettent en état d'augmenter de façon durable son produit réel global. Le développement vise alors des conditions sociales qu'il n'est pas aisé de dominer par les analyses traditionnelles de l'économie de marché." Cette conception plus compréhensive maintient la prépondérance des valeurs économiques sur les valeurs humaines et sociales. Elle reconnaît néanmoins que l'élévation du *niveau de vie*, qui peut être chiffrée en langage quantitatif, est solidaire d'une transformation du *genre de vie*, de caractère qualitatif,

qui remet en question les moeurs et coutumes, les traditions, l'ordre entier des valeurs qui soutiennent et justifient la vie individuelle et la vie sociale.

Le problème ainsi posé n'est pas un problème d'économie, mais un problème de civilisation. Avant de reconnaître le développement de type occidental comme un modèle universel, comme un impératif catégorique à usage planétaire, il faudrait se demander si ce schéma correspond vraiment à ce qui est souhaitable pour l'humanité. Lucien Febvre demandait lucidement: "Une civilisation unique, en quoi tous les hommes puissent trouver leur patrie culturelle, est-elle possible? Faut-il s'imaginer qu'à très peu de frais la civilisation européenne dont nous sommes si fiers, pourra devenir le bien commun de tous les hommes?" L'historien évoque, fort de son expérience, la question fondamentale qui a échappé aux techniciens de l'économie mondiale. Par exemple, poursuit-il", une alimentation propre à tous les hommes ne pourra s'établir sans d'infinies précautions, du Groenland au Niger, du Kamtchaka à Bornéo." Il faudrait tenir compte du "nombre des catastrophes qui ont été causées au dix neuvième siècle par la bonne volonté d'Européens parfaitement intentionnés et qui, pour sauver de la famine les petits Groenlandais les faisaient périr en masse en leur offrant soudain des aliments de Blanc, des aliments trop riches, trop énergétiques (...); rompant brutalement l'équilibre immémorial de leur genre de vie, ils les détruisaient en quelques mois." Pareillement, de charitables missionnaires, soucieux de vêtir ceux qui sont nus pour les protéger contre un climat jugé difficile, onde voué à la mort des populations qui s'étaient parfaitement accoutumées aux conditions régnantes. Les lainages, les manteaux, les parapluies, bien loin d'offrir une protection réelle aux malheureux bénéficiaires de ces largesses, les dotaient d'une nouvelle fragilité génératrice de toutes sortes de maladies contre lesquelles ils n'étaient aucunement immunisés.

Autrement dit, l'idéologie du développement, qui triomphe aujourd'hui, en imposant à tous les habitants de la terre, le modèle technico-économique de l'Occident, dissimule l'angoissante question du contact entre des cultures de puissance inégale. Evoquant l'histoire de son pays, le sociologue brésilien Gilberto Freyre souligne que le contact avec les Européens fut un "choc pour l'indigène du point de vue de sa propre culture. Un contact destructeur. La dégradation morale des populations natives, dominées par le colon ou le missionnaire, fut complète, comme il arrive toujours quand une civilisation avancée se rencontre avec une civilisation plus retardataire. Sous la pression technique morale de la civilisation avancée s'écroule celle du peuple

retardataire. L'indigène perd sa capacité de se développer d'une façon autonome, comme il ne peut non plus s'élever aussitôt, par imitation naturelle, jusqu'au modèle que lui impose l'impérialisme colonisateur (...) Il perd (...) le potentiel, c'est-à-dire la capacité constructive de la culture, son élan, son rythme..." (*Maître et Esclaves*, trad. R. Bastide, N.F.F. 1952, p. 101).

La fascination du développement risque donc de n'être qu'un mirage dangereux, et parfois mortel, car le nivellemenot du genre de vie supprime le relief humain sur la face de la terre et risque de condamner au désespoir ceux dont les traditions et les raisons d'être se trouvent refoulées et détruites. Tous les intéressés devraient prendre conscience du fait que les considération techniques ne sont pas décisives; les vraies difficultés concernent les êtres humains mis en cause, et le sens qu'ils accordent à la vie. La Déclaration d'Indépendance des Etats Unis d'Amérique revendique au nombre des droits fondamentaux des individus "la recherche du bonheur" (*pursuit of happiness*). Le bonheur est un accomplissement personnel impossible à chiffrer dans le langage des statistiques; on peut dénombrer les automobiles, les réfrigérateurs, les récepteurs de télévision et la consommation du *chewing gum*, mais il n'existe aucun moyen d'apprécier le contentement des hommes et la valeur d'épanouissement véritable corrélative de la multiplication des biens matériels. De là les contradictions et les crises dans les pays en voie de développement; de là aussi les nombreux malaises que l'on observe dans les pays les plus avancés. Car il existe une pathologie du développement chez les développés, une pollution matérielle et morale, une véritable intoxication de l'homme par les richesses, ou plutôt les pseudo-richesses dont il s'encombre et qui finissent par le disloquer mentalement et par le paralyser.

Les experts de l'assistance technique ainsi que les professionnels de la philanthropie sollicitent notre commisération pour la misère de nos frères inférieurs sous-développés. Ils oublient qu'il y a aussi une misère du sur-développé, qui se manifeste en langage quantitatif dans les statistiques de l'alcoolisme, de la drogue, de l'aliénation mentale et du suicide. Il est sans doute déplorable pour un être humain de ne pas posséder d'automobile ou de réfrigéraateur, mais ni l'automobile ni le réfrigérateur ne mettent leur propriétaire à l'abri du besoin spirituel. Il est insensé d'imaginer que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue si l'on ne dispose pas de 2 000 ou de 10 000 dollars par an; une bonne partie de la population du globe n'a jamais possédé de dollars, et ne s'en porte pas plus mal. Avant la révolution marxiste, annonciatrice des bienfaits de la civilisation technique, un Cambodgien des bords du lac péchait le matin quatre beaux poissons, en échan-

gealt deux contre dix ris, le tout suffisait pour la subsistance de sa famille, qui vivait paisiblement sans le moindre dollar. Ce genre de vie régressif et sous développé fait aujourd'hui l'admiration d'une partie de la jeunesse d'Occident, qui rêve de se retirer dans une campagne reculée, en élevant des chèvres, des moutons ou des abeilles.

Les véritables problèmes du développement sont beaucoup trop complexes pour qu'on les abandonne sans contrôle aux spécialistes de la technologie et de l'industrialisation, qui risquent de livrer le domaine humain aux malédictions conjointes de la pollution, destruction du milieu, et de la déshumanisation de l'homme, réduit à la condition de personne déplacée dans son propre univers. Il est temps de réaffirmer le primat de la réflexion métaphysique par rapport à toutes les préoccupations physiques et positives. On a tort de confondre les moyens et les fins, car il s'agit tel des raisons d'être de l'existence. La croissance industrielle, nouvelle espérance, se propose à nous comme une forme de substitution qui remplacerait le Royaume de Dieu, où seraient atteints les accomplissements suprêmes de la réalité humaine. Le cycle de la production et de la consommation, la poursuite sans fin de la jouissance méconnaît le fait essentiel que la civilisation matérielle ne forme pas à elle seule un ensemble de significations autonomes; elle fait corps avec le domaine des valeurs spirituelles, avec l'ordre de la culture, qui exprime la relation de l'homme avec lui même, avec les autres hommes, et avec le monde où il doit vivre sa vie. La notion de développement met en jeu ces aspirations confuses tout autant que les calculs rationnels.

Il est curieux de constater que les romans de science fiction qui s'efforcent de prévoir l'avenir de l'humanité tel que l'engendrera le progrès des technologies, ne donnent que des images plutôt inhibitrices de ce futur du développement, ainsi que l'attestent le *Meilleur des Mondes*, d'Aldous Huxley, *1984* de George Orwell ou *Farenheit 451* de Ray Bradbury. L'âge d'or de la prospérité matérielle ne propose à l'imagination des romanciers que la misère de l'esprit et la déperdition de l'âme. Les nations en voie de développement, de leur propre consentement et avec l'assistance des grandes puissances, semblent bien en marche vers un âge d'or de cette espèce. Il est assez facile aux pays nantis d'exporter des machines et des technologies; il est beaucoup plus difficile d'exporter une joie de vivre que l'on ne possède pas. Or les technologies réduites à elles mêmes ont pour effet de détruire à brève échéance les sagesses traditionnelles, les religions et mythologies indigènes. On se moquait autrefois des potentats africains vêtus de redingotes et affublés de chapeaux haut de forme pour singer la "manière de blanc"; il n'est pas plus reprochable

de les encombrer aujourd'hui d'ordinateurs, de climatiseurs et de chars de combat, dont l'effet ne peut être que de désintégrer leur sens de la vie. Dans les vieux pays d'Europe, les bull dozers et les gros engins de travaux publics détruisent irrémédiablement les paysages millénaires des campagnes et des villes, que respectait le modeste pelle des terrassiers de jadis. Pareillement, à travers le monde, les engins de nos technologies détruisent et nivellent un paysage humain dont bien souvent, les planificateurs, bien nommés, des bureaux d'études ne soupçonnent même pas l'existence. Dans la France de 1790-1791, les révolutionnaires triomphants projetaient de diviser le territoire national en carrés égaux entre eux, dont la juxtaposition aurait constitué autant de circonscriptions administratives. Cette fureur géométrique ne tenait compte ni des traditions d'un vieux pays, habitué à vivre dans des limites immémoriales, ni du relief du sol, fleuves et montagnes, qui s'opposait absolument à cet absurde impérialisme de la ligne droite. Les technocrates experts en matière de développement semblant trop souvent reprendre à leur compte la politique de quadrature à outrance préconisée par les révolutionnaires français, qui d'ailleurs durent bientôt s'incliner devant l'évidence et renoncer à leurs prétentions.

Au risque de peiner les bonnes âmes et les politiciens des assemblées internationales, il faut reconnaître que la décolonisation a fait et fait tous les jours beaucoup plus de morts que la colonisation qui, du moins, jusqu'à un certain point, protégeait le genre de vie des cultures indigènes. Aujourd'hui, le développement à outrance, c'est à dire l'occidentalisation à outrance, y compris dans le domaine de l'armement, multiplie sans fin le nombre des victimes. Non les dégâts importés de la démocratie libérale ou de la démocratie socialiste, les guerres tribales renaissantes aboutissent à des massacres systématiques. Chaque victime du régime colonial bénéficiait de l'indignation et de la pitié des esprits généreux dans le monde entier; les victimes de la décolonisation se comptent par milliers ou par millions, selon les moments. On ne les compte plus; ce serait d'ailleurs s'immiscer dans les affaires intérieures d'Etats souverains.

Pratiquée à tort et à travers, la politique du développement fait plus de mal que de bien. Tout se passe comme si l'on voulait entièrement raser le territoire de la planète pour y reconstruire une cité militaire et géométrique, un Brasilia mondial. Contre ce dangereux illuminisme, il faut faire prévaloir l'idée du *respect de la vie* propre à chaque communauté humaine; la diversité n'est par un mal, mais un bien. A l'opposé de l'idéologie du développement s'affirme aujourd'hui la politique des réserves indigènes, aux Etats Unis, au Canada, au Brésil, qui tend à protéger le genre

de vie de populations autochtones, menacées de dépersonnalisation par la marche inexorable de la civilisation technique. En créant des réserves, certaines grandes puissances semblent avoir compris la nécessité de limiter les affets destructeurs et niveleurs du développement à outrance. Ainsi se trouve reconnu dans les faits le *droit à la différence*, droit fondamental pour l'individu de préserver l'originalité de son style de vie, à l'abri de toute pression extérieure, l'opression économique et technique, plus insidieuse, plus persuasive, étant l'une des plus dangereuses; il y a des cas où la puissance développée et responsable se trouve conduite à protéger les autochtones contre leurs propres convoitises, par exemple en interdisant la consommation de l'alcool, comme le firent les Danois au Groenland.

Ainsi se trouve esquissée la possibilité d'une autre politique du développement, dont le principe directeur serait qu'il ne doit pas y avoir de *modèle unique du développement*. Chaque nation, chaque ethnie droit à un développement qui lui soit propre, conforme à ses aspirations vitales. Le développement est à la nation ce que la croissance est à l'individu. Une vie personnelle ne se réduit pas à des mesures quantitatives, portant par exemple sur la taille et le poids; la vie d'un homme s'affirme dans l'ensemble de ses caractéristiques mentales et morales, que l'éducation doit s'efforcer de développer dans la perspective d'une affirmation harmonieuse. Le seul modèle valable de développement, considéré comme un phénomène social total, doit subordonner les paramètres économiques et les statistiques démographiques au facteur humain. Maîtriser le développement, c'est soumettre la croissance économique et technique à la forme humaine, et non l'inverse. Malheureusement, les princes qui gouvernent notre monde sont encore loin d'avoir compris la nécessité d'une telle pédagogie à l'échelle de l'humanité. Les philosophes, si l'on daignait s'adresser à eux, pourraient être de bon conseil, et sans doute aussi les maîtres d'une science de l'homme vraiment interdisciplinaire dont le principe régulateur serait la sauvegarde de l'humanité de l'homme.

FACTORES DETERMINANTES EN EL DESARROLLO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Prof. ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA
Universidad Pontificia de Salamanca

El pensador español, M. de Unamuno, lamenta en la primera página de su obra, *Del sentimiento trágico de la vida*, el que muchas veces en la reflexión filosófica se deje a trasmano al hombre concreto. "Al hombre de carne y hueso", según expresión muy suya. "En las más de las historias de la filosofía que conozco, escribe, se nos presentan los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas explica" [1].

No intentamos en este momento sentenciar a favor o encontra de la tesis de M. de Unamuno. Pero sí queremos dejar constancia de que en las breves líneas citadas se señalan dos factores en el desarrollo del pensamiento: el primer factor, el que Unamuno desdeña, es la conexión lógica y vinculante de unos problemas con otros. El otro factor, el único estimado por el pensador de Salamanca, es el factor personal que bien pudiéramos llamar factor psicológico.

La mentalidad marxista ha puesto hoy de relieve otro tercer factor, el ambiental, aunque inmotivadamente reducido a la situación económica en cuanto ésta envuelve siempre una lucha de clases. Esta lucha condiciona necesariamente, según el marxismo, la conciencia humana y, por consiguiente, el desarrollo de la filosofía, como expresión de la conciencia epocal.

Pensamos que con este breve esbozo inicial de opiniones hemos señalado los tres máximos factores que, entrelazados, con-

tribuyen a la faena humana del filosofar. Pero ante ellos surgen al instante dos problemas a cuál más interesante: *primero*, cómo de hecho han influído estos factores en el desarrollo de la filosofía, *segundo*, cómo debieran haber influido en la filosofía en cuanto ésta tiene por meta la *verdad*. El primero se enfrenta con una cuestión de *hecho*; el segundo, mucho más grave, con un *deber ser*.

Recordemos una anécdota reciente: en nuestra juventud pudimos percibir el enorme influjo del racismo y nacionalismo sobre muchos pensadores. Pero hoy se ve claro que haber aceptado tal influjo fue una traición al pensar. Este ejemplo, poco ejemplar de nuestros días pone bien de relieve la necesidad de distinguir entre los influjos de *hecho*, que una historia de la filosofía debe ponderar, y los influjos justificables ante las exigencias del mismo pensar.

Sobre esto último queremos fijar nuestra atención. En un primer momento analizamos las actitudes unilaterales que subrayan exclusivamente uno de los factores para intentar, en un segundo momento, una síntesis de los mismos.

I — ACTITUDES UNILATERALES

Tres factores hemos señalado como primarios en el desarrollo de la filosofía: el desarrollo lógico del mismo pensamiento, la peculiar psicología o genio de los pensadores y el ambiente que los rodea o circunstancia ambiental. Analicemos cada uno de ellos. Para ponerlos más en relieve vamos a hacerlo en cuanto se han encarnado en pensadores que les han dado un valor exclusivo.

a) *El desarrollo lógico del mismo pensamiento*

En la introducción a su obra, *Geschichte der Philosophie* Hegel formula su método programático con estas palabras: "*... hier vielmehr die Hervor bringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen den freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigentümlichkeitslose Denken selbst das produzierende Subjekt ist*" [2]. Venía diciendo Hegel en este lugar cómo ni la personalidad ni el carácter de los individuos deja huella en la historia de la filosofía contra lo que sucede en la historia política en la que el individuo tiene el puesto que corresponde a su genio, pasiones, energía, o habilidad [3]. Aquí, en histo-

ria de la filosofía, tanto mejores y más exquisitos son las creaciones cuanto son menos fruto del individuo y más del mismo pensamiento que no es pensamiento exclusivo de nadie.

Un modelo paradigmático de la aplicación de este método nos brinda Hegel al presentarnos la línea directriz de la filosofía desde *Tales a Aristóteles*. Divide este período en tres secciones. En la *primera*, de Tales a Anaxágoras, se expone el desarrollo de la filosofía desde el pensamiento abstrato en sua determinabilidad inmediata hasta el pensamiento que se determina a sí mismo. *La segunda sección* comprende a los sofistas, a Sócrates y a los socráticos menores. En ella el pensamiento se determina a sí mismo y se concibe como concreto y presente. Nace con ello la subjetividad. *La tercera sección* hace ver como en Platón y Aristóteles surge el pensamiento objetivo y cómo la idea se plasma en su totalidad. En Platón la idea es todavía abstracta, bajo la forma de lo general, mientras que en Aristóteles la idea se determina a sí misma en actividad y efectividad" [4].

Nunca la actitud, impugnada por Unamuno en la cita inicial que hemos dado, tiene más plena vigencia que en esta visión hegeliana de la historia de la filosofía. Efectivamente; Hegel quiere hacer ver cómo los sistemas se originan unos de otros de tal manera que toda preocupación por los maestros del filosofar, por sus protectores y enemigos, por sus relaciones con la religión y el estado no viene a ser más que lo que llama "*eine äusserliche Geschichte*" [5].

Esclarece esto aún más con la contraposición que estatuye entre la historia de las ciencias y la de la filosofía. Las primeras carecen de desarrollo interno y sólo adelantan por mera juxtaposición. Mientras que la filosofía es siempre el despliegue íntimo de la vida del espíritu" [6].

La tesis hegeliana hizo escuela. Y son muchos los historiadores de la filosofía que, sin la rigidez hegeliana, han interpretado el desarrollo de la filosofía desde la conexión interna de sus problemas. En esta línea escribe W. Windelband el el prólogo de su *Historia de la Filosofía*: "El punto de gravedad radica en la evolución de lo que más interesa a la filosofía: la historia de los problemas y de los conceptos. Comprender esto como un todo conexo, ha sido mi intención preferente" [7]. En nuestros días A. Kojéve ha continuado en esta línea hegeliana en su *Histoire de la Philosophie païenne* [8].

En nuestra visión sintética realizaremos una crítica constructiva, asumiendo de esta actitud su innegable valor. La exageración hegeliana no debe impedirnos ver en la misma naturaleza del problema filosófico una peculiar exigencia por lo que

toca a su desarrollo interno. Por nuestra parte creemos que es este el factor principal, cómo muy luego veremos. Pero no el único. De aquí el deber e incumbencia de analizar los otros factores.

b) *El genio peculiar de los diversos pensadores*

El 10 de abril de 1910, en el Congreso de Filosofía de Bolonia, pronunció Bergson una conferencia sobre *L'intuition philosophique.* Intenta en ella penetrar en el estrato primario del que brotan, como de último hontanar, los sistemas filosóficos. En la originación de estos nos da más que una importancia secundaria a eso que tantos historiadores han conceptuado tema fundamental: *Los antecedentes del sistema.* Sin duda, afirma Bergson, con lo que el filósofo ha leído, oído, aprendido, podríamos recomponer la mayor parte de lo que el filósofo ha realizado. Puestos a analizar históricamente su obra, nos remontaríamos a las fuentes, ponderaríamos las influencias recibidas, advertiríamos las semejanzas y concluiríamos nuestra faena de investigadores viendo en la doctrina que investigamos *"une synthèse plus o moins originale des idées au milieu desquelles le philosophe a vécu"*. [9].

Pero sin continuamos en contacto con el pensamiento del maestro, llegará un momento en que advertimos que su doctrina es algo muy distinto. No que hayamos perdido el tiempo en nuestro trabajo de acarreo y comparación. Sin este trabajo previo no es posible llegar a lo peculiar del mismo filósofo. Esto peculiar se desvela en un momento dado como algo simple, como un punto único al cual nos acercamos pero que está siempre en un más allá. Ni el mismo filósofo ha sido capaz de decirlo plenamente, pese a que toda su obra se resume en intentarlo. Puesto que *"un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose: encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement"* [10].

De tal suerte vincula Bergson la doctrina al genio del filósofo que cree a éste insolidario con el tiempo. Si hubiera venido siglos antes, razona Bergson, el filósofo habría tenido otro filosofar y otra ciencia; se hubiera propuesto otros problemas. Ni un capítulo de los escritos hubiera sido idéntico a lo que es. *"Et pourtant il eût dit la même chose"* [11]. Es que cada espíritu gigante trae un único mensaje. Y este su mensaje inédito lo diría siempre en cualquier circunstancia.

Como ejemplo tangible propone al filósofo Spinoza. Si nos remontamos a su intuición original, escribe Bergson, comprenderemos qui si hubiera vivido antes que Descartes habría escrito

cosas muy distintas; "*mais que, Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même*" [12].

No es posible proponer de modo más claro y nítido el influjo del genio filosófico en la historia del filosofar. Indudablemente, es este otro factor al que no es posible dar de mano. Pero que pide igualmente ser completado. Aún en el brotar más hondo del genio, este tiene un norte en el problema mismo y siempre depende de una situación circunstancial. Un proverbio árabe afirma que nadie salta sobre su sombra. A elo se halla sometido también el filósofo. Su sombra es el ambiente cultural que le rodea. Es este ambiente cultural el que conceptuamos tercer factor del desarrollo de la filosofía, según vamos muy luego a ver.

Desde otra vertiente, la sentimental, pero en plena concordancia con Bergson, sostiene la misma actitud M. de Unamuno. Ya conocemos su protesta contra quienes hacen de la historia de la filosofía una secuencia enlazada de sistemas. Para este pensador es lo principal el hombre que se halla detrás del sistema. Y aunque el sistema se halle formulado en plena coherencia lógica, esta coherencia responde a otra más honda, más interior y decisiva: el sentimiento primario de la vida del filósofo.

En paralelismo con Bergson busca también confirmación de su tesis en Spinoza. Ve surgir su pensamiento de su anhelo de sobrevivir. Y así escribe: "Este pobre judío portugués, desterrado en las nieblas holandesas no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal, y toda su filosofía no fue sino una consolación que fraguó para esa su falta de fe. Como a otros les duele una mano o un pie, o el corazón o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios" [13]. También para M. de Unamuno es la vida, el sentimiento más hondo de la existencia, la raíz última del filosofar.

c) *La circunstancia ambiental*

Muchas páginas se han escrito sobre el influjo de Hegel en Marx y la transformación, efectuada por éste, del idealismo hegeliano en materialismo histórico. En nuestro problema advertimos que ambos pensadores se hallan en polo opuesto. Mientras que el primero subraya, como factor decisivo en el desarrollo de la filosofía, el nexo de los problemas de la misma, Marx acude exclusivamente, en su explicación, a un factor exterior: el factor económico.

En su obra, *Die deutsche Ideologie*, Marx analiza detenidamente este factor extrínseco al filosofar. Primeramente reprocha tanto a los viejos como a los jóvenes hegelianos el haber canonizado el dominio de la religión, del concepto y de lo universal sobre el mundo material del trabajo. Más aún les reprocha el

haber olvidado el interrogarse sobre la relación entre la filosofía alemana y la realidad material que la rodea.

Esta falta intenta subsanarla, según él, el materialismo histórico. Este hace ver cómo el hombre se eleva sobre la animalidad porque es capaz de hallar medios adecuados de producción para su subsistencia. Es entonces cuando la fraseología vacua de la conciencia idealista deja paso a un saber verdaderamente real. Este saber muestra que la misma conciencia, en su desarrollo, se halla bajo el influjo de los medios de producción. Esta va pasando por diversas etapas: desde la conciencia gregaria, tribal, hasta la división del trabajo que posibilita el que el hombre pueda emanciparse del mundo y elaborar teorías puras: teología, filosofía, moral, etc...

En este enmarque doctrinal Marx escribe textualmente: "*Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluss ihres materiellen Verhaltens... Das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wiklicher Lebensprozess*" [14]. No se puede en menos términos precisar mejor la dependencia de la filosofía respecto de los processos materiales que rodean al pensador.

No es necesario insistir en una exposición sobrado conocida. Basta haberla brevemente formulado para tomar conciencia de su valor y de sua unilateralidad. Mil veces se ha dicho con crítica fundada que la concepción marxiana lleve al paroxismo una verdad parcial innegable. Esta verdad parcial es la que debemos ahora recoger y ver en ella un factor externo del filosofar. Pero un factor externo muy parcial.

En efecto; aún en el campo de los factores extrínsecos al filosofar, el reduccionismo marxista e lo económico no es aceptable. Ortega y Gasset ha subrayado, como veremos, el factor circunstancia. Dentro de la misma lo económico e una de las vertientes por donde corre la historia del pensamiento. Pero ciertamente no es la única. Ni quizá la más importante.

Si se recuerda lo mucho que se ha pensado para satisfacer la *voluntad de potencia*, advertimos al instante que el *cesarismo*, el afán de prepotencia, ha suscitado incontables reflexiones para satisfacer insaciables apetitos de mando.

Todo ellos nos habla de enormes presiones sobre el pensador a la hora de elaborar su filosofía. Una grave tentación de justificar lo vigente la ha amenazado en toda su historia. También en nuestra hora. Pero esta grave tentación deja bien patente, por otra parte, una grave exigência del filosofar. Este debe res-

ponder a la problemática história en la que ele pensador tiene que vivir.

Llegamos, pues, a la conclusión de que son tres los factores decisivos de la historia del filosofar. Hemos visto igualmente que ha habido conatos reiterados por aislarlos. Pensamos que de una interacción mutua y de un equilibrio ponderado ha de brotar la mejor filosofía. El mutuo entreverarse de estor factores es lo que vamos a analizar en el segundo momento reflexivo de nuestro estudio.

II — VISIÓN SINTÉTICA

En un análisis profundo de esa realidad que llamamos "*historia del pensamiento*", nos parece necesario, en un primer momento, partir del doble agente primario que actúa en esta historia. Este doble agente es el *sujeto humano individual* y la *realidad como un todo.* Reflexionemos sobre ellos.

La nota primaria que define al hombre individual es su radical finitud, temporalidad y menesterosidad. En el plano del conocimiento esta deficiencia del ser humano queda agravada cuando se advierte la inmensa riqueza de lo real que se desea conocer.

Si Santo Tomás pedía años de consideración para captar la minúscula riqueza de un insecto, ¿cuántos años y qué mente se han de necesitar para lograr lo que él mismo propone como meta al pensador en estas palabras: "*Haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in eg describatur ordo universi et causarum eius?*" [15].

Ante este doble polo, de insuficiencia por una parte y de desmedida riqueza por otra, cobran pleno sentido estas palabras del máximo pensador hispano de nuestra hora, X. Zubiri: "Ciertamente es más que problemático inteligir lo que en cada cosa sea su realidad *simpliciter* y verdadera; es una de las tareas más penosas del saber humano, sujeta a error más que ningún otra, y que en la mayoría de los casos más favorables sólo puede llegar a modestas aproximaciones" [16]. Ante estas líneas comentábamos en un estudio que dedicamos al pensador: "Por consiguiente, todo nuestro conocimiento tiene que contar con esta verdad primera, que es la *verdad real.* Pero al mismo tiempo es necesario constatar que su conocimiento exhaustivo es una perenne conquista. Entre la percepción primera de la *verdad real* y su conquista última se enmarca toda nuestra vida mental" [17].

Desde esta visión de la verdad como conquista nunca plenamente lograda tiene sentido hablar con Ortega de *perspectivas* No que la verdad pueda alguna vez reducirse a mera *proyección* de la mente, como en ocasiones se ha interpretado a Ortega, sino en cuanto que todo el que se acerca a lo real es incapaz de abarcarlo íntegramente. Tan sólo se puede acercar a él desde una ladera.

Es cierto que tanto el espíritu humano como la riqueza de lo real son ambos finitos. Pero dentro de esta común finitud, la del espíritu humano es *finititud de pequeñez* frente a la de lo real que bien pudiéramos llamarla *finitud de magnitud*. Del hombre hay que decir que sólo es grande en sus aspiraciones. Capaz de conocerlo todo con su inteligencia y de quererlo todo con su voluntad, se siente lanzado al inifinito. Pero al emprender la carrera para alcanzarlo, tiene siempre que confesar con Pascal; "*Apprenez que l'homme passe infinement l'homme*" [18].

Pensamos que la filosofía debe comenzar siempre por un acto de humildad intelectual. Por un reconocimiento de sua ineludible deficiencia. Este acto de humildad no debe llevar, con todo, a la depresión . Por el contrario; debe ser un estímulo más para aunar esfuerzos en la ruta emprendida.

De esta suerte creemos haber subrayado suficientemente la importancia del primer factor del filosofar. Pide este respecto al problema objetivo y busca solución al partir de la misma *cosa real*. Nuestra actitud se funda en ese optimismo que heredamos de Grecia. En su virtud partimos siempre de que lo real no es un *caos*, sino un *cosmos*. En el caos no cabe inteligibilidad. El cosmos la rezuma en todo momento. Lo difícil es conquistarla. El mejor instrumento para esta conquista será siempre la filosofía.

Este primer momento de nuestra reflexión sobre el desarrollo del pensamiento deber ser completado por otra reflexión ulterior sobre el pensador, sobre el genio que filosofa. Ya hemos visto la importancia excesiva que Bergson ha dado a este segundo factor. Hay que reconocer, con todo, que su influjo es de efectividad extraordinaria.

Un ejemplo, tomado de la filosofía cristiana medieval, nos pone esto en relieve. Nos referimos a la distinta metafísica de Tomás de Aquino y Buenaventura de Bagnorea. Ambos abordan los mismos temas fundamentales. Ambos se hallan en el mismo ambiente de la universidad de París. Y sin embargo sus metafísicas hacen sentir una melodía muy propria y personal.

El pensador español, M. Oromi, ha escrito una página muy profunda que quiero recoger en lo esencial [19]. Distingue éste dos metafísicas. La primera, que propone Santo Tomás, es la *meta-*

física analógica. La segunda es la *metafísica ejemplarista* de San Buenaventura. Pero es de advertir qui ni Santo Tomás niega el *ejemplarismo*. Ni San Buenaventura la *analogía tomista*. ¿De dónde, entonces, la diferencia entre ambos doctores? La respuesta se halla en la distinta importancia que dan ambos a una u otra tesis. A la pregunta de cuál es el nervio que sensibiliza el pensar metafísico del primero, hay que responder que es la analogía, vinculada a la causalidad eficiente. A su vez San Buenaventura, aún admitiendo esa analogía que proviene de la causalidad eficiente, cree hallar en la causalidad ejemplar y en la analogía fundada en la misma una tesis más fundamental y primaria. Para Tomás de Aquino, pensador frío y calculador, es primario en metafísica saber precisar el puesto respectivo de los seres. La causalidad eficiente señana bien este puesto a cada uno. A San Buenaventura, alma mística, le preocupa ante todo indicar al hombre el itinerario que ha de seguir su mente en su ascensión a Dios. De aquí su esfuerzo por mostrar que toda creatura es un reflejo del ejemplar divino. Con estos reflejos ejemplados el doctor construye una maravillosa escala por la que el hombre sube hacia lo eterno.

Nos hallamos ante dos metafísicas de dos pensadores cristianos y amigos. La pregunta es obvia: ¿De dónde proviene su divergencia? Nos parece que hay que acudir aquí a la tesis de Bergson: cada pensador sólo tiene que decir una cosa y esta nunca acaba de decirla plenamente. Santo Tomás no se agota hablando de las relaciones del hombre y Dios desde la causalidad eficiente y la subsiguiente analogía. Una inquietud, serenamente antipanteista, cruza sus reflexiones. Dios *es el que es*. Y la creatura es la hechura, la participación de este primer ser. San Buenaventura, más bien, prospecta el problema de las relaciones "creatura-Crador" desde el acercamiento de la primera al segundo. Cualquiera tentación de panteismo la cree radicalmente superada. Máxime si se tiene en cuenta su tesis atrevida de todo lo que no es Dios está compuesto de materia y forma. Superado todo peligro de indebido acercamiento de la creatura a su Creador, el místico doctor ya sólo se preocupa de facilitar los caminos de acceso a Dios.

La lección de estos dos pensadores es perennemente válida. Los caminos de la verdad pueden ser caminos distintos. Y no hay mente humana que pueda transitar por todos ellos. Por todo lo cual, al primer factor estudiado en nuestro primer momento reflexivo tenemos que añadir este otro que pone una nota peculiar, un matiz propio, aún entre aquellos sistemas que creen hallarse en el recto camino de la verdad.

Un tercer factor tenemos que comentar un la génesis y desarrollo de la filosofía. Los hemos llamado factor ambiental y hemos visto cómo la concepción marxista, por un inaceptable reduccionismo, lo ha considerado factor único determinante. Este reduccionismo debe ser completado con otras visiones más amplias, como la que ha formulado Ortega y Gasset desde el concepto de *"circunstancia"*. Un pensador cristiano tiene que oponer serios reparos a muchas tesis de la obra de Ortega. Pero no debe desaprovechar este concepto de *"circunstancia"* muy valioso en nuestros análisis del desarrollo del filosofar.

En efecto: el hombre, según medita Ortega, rinde al máximum de su capacidad cuando adquiere plena conciencia de su circunstancia. Esta es el lugar acertado de nuestra perspectiva limitada del mundo. De tal suerte que el hombre, sólo haciendo suya la circunstancia, cumple su pleno destino. Su meditación concluye con esta sentencia que se ha hecho célebre en el mundo del pensar hispánico: *"yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"* [20].

En este momento evoca Ortega el concepto religioso de *salvación*. Lamentablemente se ha olvidado muchas veces que en el pleno de los problemas humanos la *salvación* ha de venir por las vías secretas y eficaces de la reflexión y el pensamiento. Hay que partir de que en toda circunstancia histórica la humanidad tiene ante sí pavorosas incógnitas. También nuestro momento. Y la gran faena de la filosofía es tomar conciencia de su misión salvadora, aportando rayos de luz a esa problemática. Sólo así halla el hombre su camino.

Pero hay que anotar que sólo el conocimiento de la circunstancia histórica puede determinar los términos de la problemática vigente. Esta circunstancia, por otra parte, no admite reduccionismo alguno. Y es tan complicada que ninguna mente puede captarla en toda su riqueza. Por todo ello el pensador debe entregarse plenamente a una reflexión clarificadora. Con ela dará soluciones a los problemas formulados *sub specie temporis* desde los principios que hacer ver las cosas *sub specie aeternitatis*.

Es entonces cuando la objeción marxista de una filosofía sin capacidad transformadora no tiene razón de ser. Porque si la razón debe comenzar por conocer el *cosmos*, reflejarlo como dice Santo Tomás, también contribuye a transformarlo al iluminar el difícil trasiego de la historia.

En esta breve síntesis nos parece que se conjugan y armonizan los tres factores determinantes del filosofar. En la historia

de la filosofía vemos que pocas veces ha tenido lugar esta acción conjuntiva y armónica. Por ello, quizá, la filosofía ha tomado en ocasiones los desviados caminos del error. Las secuencias de estos errores ha escrito, no raramente, las páginas más cruentas de la sufrida historia humana.

NOTAS

1 — *Del Sentimiento trágico de la vida*: I. en *Ensayos*, II, M. Aguilar, Madrid 1945, pp. 715-716, (Citamos por esta edición por ser la más accesible al investigador y suficientemente crítica).

2 — *Volesungen Über Geschichte der Philosophie*, I, p. 20. *Werke* 18, Suhrkamp Verleg, Frankfurt am M., 1975.

3 — El investigador deberá hacer concordar este juicio de Hegel con lo que afirma en su *Filosofía de la Historia* sobre la dirección de la misma por la Razón y de cómo ésta se vale hasta de las pasiones de los grandes hombres para realizar su designio, utilizando estas pasiones como una especie de engaño: *Die List der Vernunft*. Desde su visión de la Filosofía de la historia no parece distanciarse tanto, coomo aquí se señala, la política y la filosofía.

4 — *Vorlesungen*... I, p. 189

5 — *Verlesungen*... I, p. 26

6 — *Loc. cit.*

7 — *Historia de la Filosofía*, tr. de F. LARROYO, Edit. PALLAS, México-Quito 1941. Primera Parte: *La Filosofía de los Griegos*, p. VIII,

8 — *Histoire de la Philosophie païenne*. 3 Vol., París, 1972

9 — La conferencia fue incorporada a la obra, *La pensèe et le mouvant* en *oeuvres*. Edit. du centenaire, París, 1963, p. 1346.

10 — *Op. cit.*, p. 1350.

11 — *Loc. cit.*

12 — *Op. cit.*, p. 1351.

13 — *Del sentimiento*... I, p. 720

14 — MARL MARX-FRIEDRICH ENGELS. *Werke*. Dietz Verlag, Berlín, 1973. *Die deutsche Ideologie*, Band 3, p. 26.

15 — *De Veritate*, II, 2.ª.

16 — *Sobre la esencia*. Madrid, 1963, p. 123.

17 — *El método gnoseológico de Zubiri*: *"atenerse a las cosas mismas"*, en *Naturaleza y Gracia*, 22 (1975) 288.

18 — *Pensèes*, 131. en *Oeuvres complètes*. Aux édit. de Seuil, París, 1963, p. 515b.

19 — *Filosofía ejemplarista de San Buenaventura*. En *Obras de San Buenaventura* (Ed. B.A.C.), t. III. p. 4.

20 — *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Madrid, 1950 T. I., p. 322.

"ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE O CONCEITO DE DESENVOLVIMENTO"

Prof. Dr. EVANDRO AGAZZI
da Universidade de Gênova (Itália)

Desenvolvimento significa uma mudança que "vai para a frente", que "progride", ou seja é o resultado de uma mudança associada a um progresso.

Resulta disso que no conceito de desenvolvimento entra, por assim dizer, uma consideração "cinemática" e uma consideração de "valor", faltando a qual a própria consideração cinemática correria o risco de aparecer como "estática" (na medida em que o desenvolvimento realizaria de modo inelutável e autônomo algo que lhe é já prescrito no seu íntimo desde o início).

Não existe portanto desenvolvimento sem melhoramento no devir; por outro lado, pode existir devir sem melhoramento, mesmo quando este devir represente um "acréscimo" em sentido próprio (baste pensar, por exemplo, no "desenvolvimento" de uma doença).

Isso indica que não se pode a rigor introduzir a noção de desenvolvimento sem se ter na mente pelo menos a possibilidade de um "regresso", o qual poderia realizar-se não por inversão (impossível) da "seta do tempo" e nem mesmo por uma parada (possível, mas que não constitui o verdadeiro âmago do problema), do processo de *crescimento*, e sim por cessar um *incremento de valor*.

Hoje muitos são levados a reputar o crescimento coincidente com o desenvolvimento, mas nem sempre foi assim (baste pensar em velhas perspectivas pelas quais o passado é melhor do que o presente). Portanto, semelhante identificação, para que possa ser

corretamente sustentada deverá resultar como um teorema e não como um postulado.

Para exprimir um juízo "melhor" a propósito do "crescimento" é necessário dispor de "critérios de juízo" e compreender que os critérios para julgar o "valor" do crescimento não coincidem com aqueles pelos quais se pode avaliar a "existência" e a "consistência" do crescimento.

Aplicando esta distinção, pode-se até compartilhar a persuasão de que um determinado crescimento seja por assim dizer ininterrompível, sem com isto ter que admitir a conseqüente positividade do mesmo.

A que se aplica o conceito de desenvolvimento? A condições *lato sensu* "materiais", destinadas a "crescerem" por uma espécie de inelutável lógica histórica: economia, industrialização, processos tecnológicos, sistemas de comunicações e transportes, instrução, assistência social, incremento da receita nacional e *pro capite*, etc.

Sem "crescimentos" nesses setores parece que um país permaneça inexoravelmente "atrasado" em relação ao resto da comunidade mundial. Mas, isto concerne, justamente, só a um "crescimento", sem ser ainda um "desenvolvimento", ou seja, diz respeito a uma condição que poderá até ser necessária, mas que não é suficiente para determinar um desenvolvimento.

O crescimento é "mensurável" com base em critérios internos.

Porém, tal não é o desenvolvimento, o qual é avaliável com base em critérios externos: éticos, ideológicos, políticos, sociais, etc. por outras palavras, fundamentados em critérios *deontológicos*. É justamente quando entra em jogo a diferença entre o *ser* e o *dever ser* que vem a cessar o otimístico paralelo entre crescimento e desenvolvimento. Hoje em dia nos certificamos disto começamos a avaliar os *deficit* de humanidade que se pagam ao assim chamado desenvolvimento e fala-se também de limites a lhe serem impostos. Trata-se, porém, via de regra, de limites ditados pelo imperativo mínimo da sobrevivência.

Queremos pensar, de preferência, mais em *subordinação* do crescimento dentro de uma hierarquia de valores, do que em *limites*. É esta, com efeito, a força da perspectiva deontológica: não nega nenhum valor, desde que este ocupe o lugar que lhe cabe sem pretender sufocar os outros (nisto a perspectiva deontológica se diferencia da instrumentalização puramente "ideológica" do desenvolvimento).

Por tais motivos deve ser recusado o discurso estritamente ideológico sobre o desenvolvimento (exemplificação através de uma análise das relações entre ideologia e ciência).

A ideologia freia e instrumentaliza: fez isto com as ciências, com a economia, com cultura em geral, com a arte. Além de tudo, ela faz pagar um *deficit* de humanidade não inferior ao que se pretende de um desenvolvimento puramente tecnocrático.

A fim de evitarmos tais inconvenientes é necessário termos em mente um "modelo" de desenvolvimento não meramente naturalístico, isto é, que não se limite a coincidir com o fato do crescimento.

Isto significa que uma conscientizada teoria do desenvolvimento não pode deixar de fundamentar-se sobre uma adequada antropologia filosófica, quer individual, quer social. Devemos saber a que tipo de homem e de sociedade o desenvolvimento há de visar. Não queremos apenas homens melhor alimentados, mais sadios, em condições de terem moradias mais confortáveis, mais ricos de recursos materiais, mais instruídos, mas também mais livres interior e exteriormente, mais justos para com os outros, mais ricos em seu interior, mais abertos e generosos, menos egoístas, capazes de perceberem que o crescimento tecnológico os põe em condição de melhor servir-se das coisas em vez de torná-los sempre mais escravos das mesmas.

O aspecto positivo do desenvolvimento entendido também em sentido puramente material coincide com o fato de o mesmo nos permitir resolver, hoje, problemas humanos perante os quais éramos ontem impotentes (fome mundial, doenças, recuperação dos desfavorecidos pela sorte, providências para os marginais, etc.).

Todavia, justamente por serem estas "possibilidades" abertas e não conseqüências automáticas do desenvolvimento material, as mesmas devem ser alcançadas através de um consciente empenho de orientação do desenvolvimento. Em outros termos, justamente pelo fato de abrir tais possibilidades o desenvolvimento cria hoje novos deveres éticos que ontem inexistiam, porque estavam além de nossas possibilidades de ação.

Daí a tarefa de elaborarmos uma ética que esteja à altura do atual desenvolvimento material: é a única esperança para não "perder a alma", por ter querido "conquistar o mundo". A filosofia tem, pois, uma imensa tarefa a realizar, e é este um motivo pelo qual, finalmente, os filósofos podem sentir que têm algo a fazer, podendo, assim sair de suas frustrações e sentir-se novamente investidos de uma sua missão peculiar e insubstituível. É ainda graças a eles que um puro crescimento poderá se tornar um autêntico desenvolvimento.

PROLEGÔMENOS PARA UMA ONTOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO

Prof. Dr. M. GIOVANNI BOZIC-KETTE
Faculdade de Fil. C. e Letras
de Palmas — PR

Desenvolvimento! Palavra antiga, mas com roupagem sempre nova, numa perene palpitante atualidade.

Palavra antiga, cujo sentido profundo, sobretudo nos nossos dias, é objeto de contestação, como de indevida apropriação.

Palavra antiga, cujo valor transcendental tem um autêntico sabor de dinamismo e de futurição, envolvendo a própria razão de ser da vida ao redor do homem e no próprio homem.

Em nome do Desenvolvimento, entramos, desde 1959, com Jeão Meynaud, para o término da era behawiorista política.

Em decorrência do alargamento do conceito do Desenvolvimento, falamos desde 1960, com Walt W. Rostow, em Sociedade de Consumo, na qual não há mais prioridade entre as necessidades secundárias, (conforto, laser, cultura) e as necessidades primárias, (nutrição, saúde e roupa).

À luz de um aprofundamento funcional do conceito do Desenvolvimento, em 1968, Daniel Bell nos fala da nossa Sociedade Pós-Industrial, caracterizada por uma Tecnologia Intelectual; completada, em 1970, pela Sociedade Tecnetrônica, de Zbigniew Brzezinski, capaz de suplantar as antigas classes dirigentes, porque incapazes de criatividades tecnológicas e eletrônicas, comprometidos unicamente com os bens de fortuna para afirmar o seu poder.

Ensina-nos Paulo VI e insiste na afirmação de que "o novo nome da Paz é o próprio Desenvolvimento" dos Povos e dos indivíduos.

Alvin Toffler, desde 1971, vem polarizando a opinião pública e preocupando os estudiosos dos países desenvolvidos, como dos subdesenvolvidos; dos emergentes, (como o Brasil), como dos em desenvolvimento, dando um sentido à vida humana da nossa "Société d'abondance" (J. K. Galbraith), e da nossa "Société industrielle avancée", (H. Marcuse), com uma condição: de não se inspirar mais na Antropologia Social clássica, de um passado que não voltará, e sim numa perspectiva e prospectiva do ser humano, inteligenciado à luz de uma Teleologia espiritualista e de uma Futurologia sadia.

Este é o momento da Filosofia e da Metafísica!

Diante desta variedade e riqueza de valores novos, pedindo, em nome do Desenvolvimento, os foros da ciência existencial, o filósofo pode e deve dizer a sua palavra. Pois, somente ele é cidadão do mundo e não dum partido. Ele está comprometido com a verdade toda e não com uma simples ideologia. Por vocação e por preparação, ele é capaz de pensar com a cabeça própria e não com idéias imprestadas. Na sua missão humilde e sublime, contemplando as idéias universais que movem o mundo e os ideais concretos que agitam os homens, sente-se responsável pelo que poderia acontecer, se o nosso homem contemporâneo unidimensionalizado, persistindo na sua miopia, desprezar os valores metafísicos do homem. O filósofo pode e deve chamar a atenção sobre os parâmetros dos valores transcendentais inseridos na perfectibilidade do homem e da humanidade de todos os tempos, e únicos capazes, em nome do Desenvolvimento, de salvarem a integridade do homem de amanhã.

Comprende-se, assim, a razão destes "Prolegômenos para uma Ontologia do Desenvolvimento".

Tentaremos responder a três perguntas:

1. O que não entendemos por Desenvolvimento?
2. O que entendemos por Desenvolvimento?
3. Qual a razão de ser do Desenvolvimento?

A — *O QUE O DESENVOLVIMENTO NÃO É*

1. NÃO É APENAS CRESCIMENTO

a) Crescimento é a modificação quantitativa das conjunturas, cujos resultados são mensuráveis, permanecendo idênticas as estruturas.

b) Crescimento é aumento quantificável dos recursos humanos, mesmo às custas dos desgastes do próprio homem.

c) Crescimento é o saldo positivo entre a minimização de meios empregados e a maximização dos resultados obtidos provisoriamente.

2. NÃO É APENAS QUANTITATIVO

a) Sabemos, desde os tempos de Heráclito, do período pré-socrático, de que tudo muda; menos a própria lei da mudança. É a condição do crescimento quantitativo, mas isso não é ainda desenvolvimento.

b) A quantificação da qualidade é uma abstração matemática funcional, que ilustra a realidade, mas que não a representa homogeneamente.

c) O desenvolvimento não pode ser apenas quantitativo, pelo simples fato de que há trabalhos reais, (muito embora do espírito: arte, cultura, mística), que não são quantificáveis, ou mensuráveis, ponderáveis.

3. NÃO É APENAS PARCIAL OU EXCLUSIVISTA

a) O desenvolvimento é fruto do trabalho da pessoa humana, a qual é pluridimensional, exigindo um desenvolvimento integral (de todas as partes), harmonioso (nas devidas proporções) e conscientizante e não alienante.

b) Nem a pobreza econômica é sinônimo de subdesenvolvimento, e nem a abundância econômica é sinônimo de desenvolvimento.

4. NÃO É EXECUÇÃO DUMA ATITUDE METODOLÓGICA PREESTABELECIDA

a) Uma atitude metodológica, inspirada na prospectiva econômica, visando ideológica e globalmente o futuro político, social, moral, filosófico, espiritual ou artístico do homem, a partir da própria futurição e não da experiência humanística e histórica, fora duma consciência da historicidade do homem, longe de nos levar para o verdadeiro desenvolvimento, faz do próprio homem um joguete de incerteza, num perigo constante de "aventurisme systematique". (Cfr. Bourbon-Busset, "Prospective", nº 4.)

b) Reserva-nos colapsos e amarguras sem saída o Mito do Desenvolvimento Econômico.

B — *ONTOLOGIA: O QUE É*

Desenvolvimento é transformação qualitativa, integral e intencional da realidade ambiental, no contexto duma estrutura humanística neguentrópica, e na constância teleológica relativa de certos parâmetros no quadro do período de referência.

1. *É transformação*: "Nada se cria. Nada se destrói. Tudo se transforma" (Princípio de Loysi). Está em jogo a "forma", permanecendo o elemento fundamental material preexistente à intervenção da ação humana.

O Homem e somente o homem é "createur de la seconde nature", (Gorky). E somente da segunda natureza ou transformação, é o homem criador.

Esta transformação pode ser individual ou coletiva. Aliás, mais coletiva do que individual, no dizer de Berroux: "Notre époque n'est plus seulement illustrée par des création collectives; elle est animée par l'ésprit de création colective".

Mas, é sempre o homem e somente o homem, e não os animais irracionais e nem as forças cegas das coisas, capaz desta segunda natureza transformada e transformadora. Pois, somente ele trabalha e sabe de estar trabalhando e sabe porque está trabalhando.

2. *É para transformar qualitativamente* o mundo ao seu redor e a si próprio.

É de Blondel a afirmação: "La substance de l'homme c'est l'action. Il est ce qu'il se fait". Esta ação humana é fruto duma decisão livre, visando a organização do relacionamento para com os outros sujeitos pensantes e livres, e os objetos pensados, numa linha sinuosa de constante transformação qualitativa do mundo circunstante.

E, pelo fato de o homem ser definido por Haidegger "In der Welt Sein — ser no mundo", o homem se realiza pelos seus relacionamentos.

"Nous faisons le monde par lequel nous sommes faits", (Jean Paul Sartre).

Não esita Duyckaerts de nos falar dum "Instinct de création", que justifica no homem a necessidade congênita de progredir através duma transformação qualitativa de todo o seu ser, justificando o desenvolvimento integral.

3. *É uma transformação qualitativa e integral.* Viver é sobreviver é continuar a própria criação no seu ato segundo.

A ação do homem não se identifica com o turbilhão do "Élan Vital", de Bergson, e nem se reduz ao "Élan Social", do mesmo

filósofo. Nem é somente "Projeto-Elevação", (Jaspers), e nem «Surpassement», (Emmanuel Mounier). A transformação qualitativa e integral, efeito da ação do homem, é movimento da potência para o ato; do vir a ser, para o ser. E é simultaneamente negação de tudo o que estaciona.

É o homem todo e todo o homem que condiciona sua razão de ser a uma transformação qualitativa e integral, desenvolvendo todas as suas potencialidades, nas ordens física e espiritual, ética e moral, material e espiritual, individual e social.

Pode afirmar Jean Lacroix: "L'homme est un animal depravé en tant qu'animal, non en tant qu'homme. La raison n'est pas le simple prolongement de la vie, elle est orientation des forces de la vie sur un plan nouveau".

4. *É uma transformação intencional.* Nem o animal irracional e nem o espírito puro trabalham, mas somente este espírito encarnado, que é o homem. Somente ele sabe superar o determinismo harmonioso das leis naturais. Somente ele descobre novas possibilidades, projeta novas hipóteses, transforma o preexistente, descobre novos valores, progride na sua corajosa caminhada de peregrino da verdade, aperfeiçoa o seu mundo aperfeiçoando a si próprio. É o desenvolvimento, organizando o mundo ambiental, conforme um plano racional preestabelecido pelo próprio homem, cujo trabalho não é fim último, e sim e apenas meio, em busca do desenvolvimento de sua sociabilidade, do desenvolvimento das suas aptidões, até a plena libertação de si mesmo e do universo.

Nesta transformação intencional compreendemos o sentido ontológico do trabalho, como criação segunda, ou continuação da primeira criação: o trabalho não pertence nem à categoria da necessidade pura e nem à categoria da liberdade pura e absoluta, e sim à categoria da condição de meio e de libertação.

Se toda a ação "est toujours una transformation d'una situation ressentie comme manque" (Bourboleu), — la transformation intencional, na sua própria razão de ser, coloca o homem na "substance ambigue de la históire" (Ricoeur).

Sem dúvida alguma, é aqui que o homem se defronta com a mais paradoxal ambigüidade desafiante e inexorável, não procurada, mas aceita: "L'ambivalence du temps, lieu de la liberation ou de l'alienation de l'homme, est le dramme même de l'existence humaine".

Daí a necessidade duma

5. *Neguentropia,* no contexto duma estrutura humanística.

Não se trata apenas dum termo novo, tirado da Física e da Cibernética, e aplicado, por analogia, à economia, (como "entro-

pia, etc.). Nem se trata apenas duma certa superação dos conceitos clássicos de "Enteléqueia" (de Aristóteles), de "Complexification" (de Abbé Pierre T. de Chardin), de "Brusque Changement" (de R. Barre).

A neguentropia é uma atividade criadora da pessoa humana, cuja ação estratégica é uma luta intencional e constante contra a tendência para a degradação e a desordem; vontade, individual ou coletiva, de organização, visando o permanente vir-a-ser, conforme os objetivos da ação, transformando a incerteza do nosso destino coletivo em uma vocação, da qual a ciência econômica será cúmplice ou corresponsável.

A neguentropia, no contexto duma estrutura humanística, é uma decorrência lógica e necessária da constituição metafísica da pessoa humana, inserida no tempo e no espaço, não como meio, mas como fim da Economia e da História. Teilhard de Chardin, na sua Cosmovisão, "vit dans l'homme l'arc et la fleche de la criation".

O homem não é apenas um capital quantificável em moedas correntes; mas é a própria razão de todos os capitais e da própria economia, (administração da casa ou da pequena aldeia, que é o habitat deste caniço pensante, no dizer de Blais Pascal).

Não se valoriza a grandeza dum povo à luz de milhares de estradas asfaltadas, em si; ou à luz de centenas de fábricas, cujos produtos são exportados; ou à luz da quantidade de aviões supersônicos e de bombas atômicas estocadas.

O verdadeiro desenvolvimento, no contexto duma estrutura humanística neguentrópica, decorrente da Economia como universo em gênese, campo de ação concreta do homem no seu caminhar histórico, vai além da quantificação dos fenômenos redutíveis a índices ou coeficientes.

6. *Estrutura humanística.* Preocupa-se o desenvolvimento não apenas com as conjunturas sócio-econômicas, facilmente transformáveis nos permanentes ciclos históricos.

O verdadeiro compromisso condicionante do Desenvolvimento é com as estruturas diacrônicas e sincrônicas, no dizer de Wagenmann.

Para que o Desenvolvimento não seja apenas Progresso ilusório ou Crescimento quantificável, e sim Transformação a integrar intencionalmente todas as constelações dos dados e valores ("Datenkonstellationen"), todas as formas de administração social e todas as formas de organização ("Wirtschaftsystem"), a pessoa humana deve ser o valor máximo e o objeto principal de todas as preocupações, quer dos conhecimentos técnicos, quer das organizações jurídico-sociais e quer das aplicações dos capitais.

Só a pessoa humana é sujeito de direitos e de deveres, capaz de fazer história.

7. *Constância Teleológica.* É absurda a tese de Sigmund Freud: "Die Menschengeschichte its die Repressionengeschichte". (H. Marcuse.)

"La repression n'est pas un phénoméne historique: elle est liée à la nature humaine même. Le germe de la repression est donc la conscience et le refus de la mort. Les animaux acceptent que la mort fassent partie de la vie; l'homme, lui, bâtit agressivement des cultures immortelles et fait l'histoire pour combattre la mort" (Norman Brown).

É o postulado máximo do desenvolvimento no contexto duma estrutura humanística neguentrópica e na constância teleológica relativa de certos parâmetros no quadro do período de referência histórica e econômica a exclusão de destruição. (F. Perroux.)

Dir-se-ia no seu enunciado positivo: a norma e a criatividade e não a repressão, e menos ainda a alienação.

É a alienação uma anticriação. Pois, a alienação, (do latim "alienus"), é o efeito negativo duma estrutura preexistente, tornando a pessoa humana estranha a si própria e à natureza real do homem.

Os alemães chamam esta ação negativa e deleteria de "Ertfremdung". Pois, desfigura de tal maneira o homem que o torna estrangeiro a si próprio, matando na raiz a constância teleológica de todo o seu ser e, por conseguinte, de todo seu agir.

"Foge o homem da unidimensionalidade e da alienação impostas pelas sociedades avançadas nas quais vive". (David Riesmann.)

A desalienação é a criação do homem-pessoa pelo homem-pessoa, cuja dignidade transcende dinâmica e finalisticamente numa constante histórica todas as estruturas entropicamente comprometidas.

8. *Relativa de certos parâmetros.* Há uma analogia entre as linhas constantes e invariáveis que entram na equação ou na construção de uma curva e que servem de medida fixa para comparar as ordenadas e as abscissas, e a constância teleológica do desenvolvimento.

Temos que pensar na maximização do produto real global, e temos que reduzir, até eliminar, os desgastes desnecessários, causa do desequilíbrio.

Por sua vez, para garantir os objetivos do desenvolvimento integral e os resultados reais, a serviço da pessoa humana, temos que operar com uma mentalidade cibernèticamente renovada.

Revela-nos a exploração científica contemporânea que o universo não é uma ordem, e menos ainda uma configuração harmoniosa e definitiva na sua organização estrutural, e sim um gênese que continua enquanto tal.

Tinha razão Hegel, ao afirmar: "La primière categorie de la conscience Historique n'est pas le souvenir, mais l'annonce, l'attente, la promesse".

Por sua vez o homem não fica satisfeito de transformar a matérie preexistente, à maneira da abelha. "Le mode de transformation, dans le mesure ou il est donné, ou il est naturel, est transformé à son tour et l'homme crée ce qu'une reflexion tardive appellerá technique" (R. Weil).

"Nous nous faisons nous même en faisant le monde. En transformant les choses, l'homme se transforme lui même. Le travail est désire réfréné, disposition retardé, le travail forme" (Hegel).

"L'activité-travail est lute contre la rarité, au maximum de toutes les énergies physiques pous l'accomplissement de toutes les vies houmaines" (Perroux).

Por ser o Progresso, enquanto desenvolvimento, atividade da própria pessoa humana, é necessário que a produção seja uma atividade libertadora de todas as exigências, desde as mais elementares, até às mais nobres, sem nada destruir do que é capaz de produzir efeitos objetivos e subjetivamente úteis.

"L'homme debout est celui qui partage les souffrances du monde, comme la tragedie humaine, et apporte le principe de liberation spirituelle dans tous les domaines" (J. Lecroix).

9. *No quadro do período de referência.* Abrange o verdadeiro Desenvolvimento o homem todo e todos os homens, de todos os continentes e de todos os tempos.

Há, no entanto, uma variedade de culturas, decorrentes da própria cinética histórica, cujos períodos de referência devemos respeitar, para não impormos esquemas sofisticados e perigosos à dignidade do homem situado no seu mundo. Pois se "l'economie est la science des faites économiques et de leurs rélations et interrelations avec le monde exterieur", (G. Demaria), — não podemos ignorar a presença de relações endógenas e exógenas, irredutíveis às explicações quantitativas atemporais.

Os movimentos econômicos não são explicáveis, a não ser referindo-se aos fatos sociais micro ou macrocósmicos (Durkheim).

Mas, para que a tese de Marx não se realize em toda a sua desumanização, "l'appropriation reelle de l'homme par l'homme», forçoso nos é vivermos à luz do princípio de J. Lacroix: "le re-

investissement de toutes les richesses collectives dans la vie quotidienne de chacun".

Para tanto, "à civilização do trabalho temos que almejar a civilização do amor", como nos ensina Paulo VI. Temos que provocar uma passagem da Filosofia da História para uma Teologia da História.

C — *QUAL A RAZÃO DE SER DO DESENVOLVIMENTO?*

Após esta longa caminhada, numa visão de conjunto sobre os prolegômenos para uma Ontologia do Desenvolvimento, de posse duma Sabedoria da felicidade humana a ser adquirida, estamos nas condições ideais de respondermos: qual a razão de ser do próprio Desenvolvimento?

É uma corrida contra o tempo, em termos humanos, para conscientizar o homem da necessidade e da possibilidade da maior vitória: a conquista integral de si próprio.

É a libertação harmoniosa do homem todo, através dum trabalho racional e humano, a partir dum contexto histórico específico, até que todo homem queira e possa ser solidário, e não solitário.

É a vertebração piramidal de todos os valores históricos, ecológicos, econômicos, políticos, sociais, culturais, religiosos e técnicos, a serviço do ser humano, autor e fruitivo principal de todo o Desenvolvimento.

É o domínio do próprio Desenvolvimento, para que não cause nem a ancilose e nem a alienação nas pessoas e nas instituições, apesar das tensões inevitáveis e benfazejas, micro ou macrocósmicas.

"É a promoção humana, civil e temporal, daqueles povos que, em contato com a civilização moderna, e com a ajuda que esta lhes pode dar, tomam nova consciência de si e se encaminham para níveis superiores de cultura e prosperidade" (Paulo VI, 5.01.1970).

É, nesta hora histórica e decisiva, de competições nacionais e internacionais, a renúncia consciente à cosmovisão cartesiana do crescimento quantitativo e a aceitação da transformação qualitativa, integral e orgânica do conjunto do País, visando a criação da infra-estrutura econômica indispensável à aplicação de uma verdadeira justiça social, fruto dos deveres e dos direitos de todo cidadão.

É, finalmente, no dizer simpático e envolvente do meu saudoso Professor Rogér Bastide: ensinar a todos os homens de boa

vontade, como, no Brasil, seja possível ganhar o mundo, sem perder a alma!

BIBLIOGRAFIA

1 — Roger-Gérard Schwartzenberg, "Sociologie Politique", Paris 1971.

2 — Jean Mynaud, "Destin des Idéologies", Paris 1959, passim.

3 — Walt W. Rostow, "The Stages of Economic Growth", Canridge 1960.

4 — Daniel Bell, The Messurement of Knowledge and Technology, New York, 1968, p. 152-153.

5 — Zbigniew Brzezinski, Between Two Ages, 1970, p. 17.

6 — J. K. Galbraith, The Affluent Society, 1960, passim.

7 — H. Marcuse, L'homme unidimensionel. Essai sur l'idéologie de la Socité industrielle avancée, 1958, passim.

8 — Perroux, Les mensures des progrés économique et l'idée d'économie progressive, Cahiers nº 47, p. 37.

9 — G. Demaria, Trattato di Logica Economica, 1969, Tomo 1, p. 4.

10 — R. Weil, Logique de la Philophie, Paris 1970, p. 8.

11 — Hegel, Phénoménologie de l'ésprit, (Trad. 1972), Tomo 1, p. 165.

12 — Marcuse, Eros and Civilization, Boston 1955, p. 15.

13 — Norman Brown, Eros et Thanatos, (trad. 1960), passim.

14 — David Riesman, The Louely Crowd, New Haven 1950, passim.

15 — Lacroix, La notion du travail, Lyon 1952, p. 21.

16 — J. P. Sartre, Critique de la raison dilactique, Paris 1966, p. 266.

17 — R. Aron, Dix huit leçons sur la societé industrielle, Gallimart 1962, passim.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA PHILOSOPHIE

THOMAS DE KONINCK
Doyen de la Faculté de Philosophie
Université Laval

I

Chercher à savoir si l'on doit, ou non, faire de la philosophie, c'est déjà philosopher, disaient avec raison les Grecs, arguant du fait que même la négation de la philosophie est une thèse philosophique, puisqu'elle s'appuie sur des arguments. "Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher" écrivait Pascal. "L'interrogation philosophique ne laisse rien hors son champ.

"Pourquoi philosopher" revient à poser la question "pourquoi vivre", "pourquoi aimer", pourquoi penser", "pourquoi être", "pourquoi agir", "pourquoi savoir", et à jauger la qualité de ces différentes activités, familières au moins dans le sens banal des mots qui les expriment dans toutes les langues.

Apprendre à philosopher c'est apprendre à mieux accomplir ces différentes activités, à être attentif à toutes choses dans leur diversité, c'est apprendre l'art de penser juste, acquérir un sens critique, utile, fécond du réel, c'est apprendre à réfléchir toujours mieux — "to think *well*" (Wittgenstein) — jusque dans l'agir quotidien.

Il n'est dès lors pas étonnant que la philosophie prépare à tout et que sa nécessité devienne plus manifeste que jamais de nos jours. Les différentes branches du savoir sont autant de voies permettant d'accéder au réel, à tout ce qui *est*, selon des degrés divers. Mais la pensée philosophique a ceci de propre qu'elle permet de *situer* les savoirs les uns par rapport aur autres, de les ordonner et de les *unir*.

C'est au reste là une des raisons pour lesquelles il est vrai de dire que la philosophie et l'éducation ne font qu'un, depuis

le début jusqu'à la fin, et que l'intégration de la philosophie à l'éducation permanente va de soi. A moins que l'on ne soit prêt à soutenir qu'une éducation humaine sans réflexion soit possible.

Dans un monde qui se meurt du manque de pensée réflexive disciplinée, et de vie intellectuelle proprement dite, où le savoir s'émiette et l'incommunication croît, la philosophie est de nouveau appelée à un rôle très grand. Elle est l'ennemie jurée des obscurantismes. La réflexion philosophique est tellement fondamentale qu'elle est le lieu par excellence de l'interdisciplinaire. Elle a pour office de poser les problèmes ultimes, es questions de fond, comme celles des fondements des mathématiques, de la biologie, ou — dans un autre ordre de réalité — celle de la beauté. Elle est donc la connaissance pouvant clarifier toutes choses, comme le rappelaient déjà les Grecs qui expliquaient le mot *sophia* (sagesse) comme étant une sorte de *sapheia* (clarté), devant son nom à celui de lumière (*phaos, phôs*). "Exigence d'unité" (Guitton), elle est un "énorme appétit de transparence" (Ortega).

"Pourquoi suis-je? Dans quel but? A quelles fins? Ce cosmos, cette histoire, ces douleurs, ces morts, cet avenir, pourquoi?"

II

La nécessité de redécouvrir l'articulation de fond qui unifie le savoir croît d'autant plus que celui-ci se diversifie et se fragmente, résultat néfaste de son progrès. Un cadre vivifiant, un langage commun, une base de communication intelligente, critique, entre spécialistes des disciplines les plus éloignées les unes des autres, c'est là une condition de vie, pour chacune des unités impliquées. Sans elle, l'Université ne peut remplir sa tâche, qui est la libre recherche sans cesse renouvelée, et approfondie, de ce qui sépare le vrai du faux, puis sa transmission.

C'est avant tout à la philosophie qu'il appartient d'assurer cette unité organique. Mais pour être en mesure d'unir, voir d'illuminer, elle a besoin de recevoir, d'être informée par tous les accès au réal qui définissent en partie l'Université moderne, d'apprendre sans cesse. L'éclairage commun et les éclairages réciproques particuliers sont ici fonction les uns des autres.

Grâce à la philosophie ainsi conçue, l'Université peut être le lieu d'une réflexion d'ensemble, d'une vision de l'homme cohérente: le physicien et le critique littéraire, par exemple, sont d'abord — et ensuite — des hommes. Or il importe qu'ils le soient également du point de vue de la qualité de pensée. Semblablement, ceux qui président aux destinées des autres hommes ont

un besoin urgent d'être éclairés sur certaines valeurs fondamentales (celles justement qui ne "s'évaluent point"): des décisions pratiques qui concernent l'organisation de la société de demain impliquent des options philosophiques. L'absence d'autre chose qu'une poussière de positions variées relativement à la connaissance de l'homme et de son destin, à celle de l'univers et de son pourquoi, et le reste, l'absence d'un minimum d'éthique commune, tout cela rend impossible une authentique coordination pour le développement de nos civilisations.

Les jeunes, de leur côte, qui entrent d'ailleurs de plus en plus jeunes à l'Université, se posent plus que jamais des questions fondamentales sur la mort, l'amour, sur le sens et la dignité de la vie. Ils sont en quête d'intériorité. La philosophie, là encore, est appelée à un grand avenir, à condition que les intellectuels prennent conscience de leur immense responsabilité.

On peut dès lors décrire le développement de la philosophie comme un équilibre entre ce caractère de vivant trait d'union que nous venons de décrire, et l'insistance, par ailleurs, sur l'excellence dans des champs qu'il importe de redéfinir. Se second aspect ne contredit nullement le premier: lesd eux sont complémentaires et se vivifient réciproquement. Autrement, l'Université risquerait de n'être qu'une juxtaposition d'écoles, d'instituts et de centres imperméables, c'est-à-dire qu'à toute fin pratique elle cesserait d'exister.

En réalité, le caractère fondamental, universel, de la philosophie se traduit de deux façons concrètes dans l'organisation de l'enseignement et de la recherche. D'un côté, par une formation commune de base; de l'autre, par de la recherche avancée où compte soit tenu de plus en plus des apports des autres disciplines, dans le dessein de rendre à la philosophie son caractère de intellectuelle authentique.

III

LA LOGIQUE ET LES DISCIPLINES CONNEXES

"Avez-vous cessé de battre votre conjoint?" Que vous répondiez oui ou non, vous aurez concédé que vous battiez votre conjoint. C'est là un exemple du "paralogisme de l'intrerogation multiple". Une connaissance élémentaire de la logique permet de prévenir et de comprendre les pièges dont sont ainsi remplis les débats souvent les plus simples, pour ne rien dire des discussions autor des questions les plus lourdes de conséquences pratiques et théoriques dans tous les domaines. Imagine-t-on un bon administrateur ou no bon juge qui ne sache un peu raisonner?

Quoi de plus honteux pour l'homme que d'être dupe de l'ambiguïté de la parole qui est pourtant son propre instrument de persuasion, de défense, d'argumentation. Autant l'ignorance des éléments de la logique peut-elle être dommageable, autant la maîtrise de la faculté d'argumentation et de raisonnement est utile, et libère celui qui l'acquiert.

Il va sans dire qu'une étude plus avancée de la logique comporte celle de la démonstration, mathématique ou autre, des relations d'ordre et même de bon ordre qu'elle utilise, ordre entre les propositions, ordre des signes, etc. De là, la logique formelle, l'axiomatique, la sémantique et tout ce qui se greffe sur l'étude du *logos* humain, comme la philosophie du langage, du symbole, du mythe, la "linguistique", mais aussi la rhétorique, la poétique, et de ce *logos* tel qu'il se révèle dans la grande littérature.

Dans la mesure où il n'est pas possible ici de faire pleinement abstraction de cette dimension essentielle qu'est le beau, on peut placer l'esthétique, la philosophie de l'art, dans ce cadre. Et, du coup, l'approche phénoménologique des oeuvres d'art.

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE ET DES SCIENCES LA MÉTAPHYSIQUSE

On parle beaucoup de décloisonnement. Mais c'est de l'effectuer qu'il s'agit. Rien n'y semble aussi propice qu'une authentique philosophie de la nature et des sciences, ou que la métaphysique bien comprise.

A l'instar des autres êtres naturels, nous sommes tous inscrits de manière indépassable dans une nature dont nous commençons à peine à mesurer la profondeur et la grandeur. Individu, matière, continuité, téléologie, ordre, hasard, nécessité, causalité, mouvement, infini, lieu, temps, vide, devenir, corruption, évolution, ce sont là, d'emblée, autant de constituants de cet univers microscopique ou macroscopique dont nous dépendons, et que toute "science" présupose au moins tacitement.

Les spécialistes qui se sont partagés le volume 17 de l'*Encyclopaedia Universalis*, intitulé *Organum*, montrent, à l'envi, qu'une "méta-science", une "méta-mathématique" ou une "métalogique", et assurément une métaphysique, s'imposent. Car les fondements des mathématiques, ceux de la physique, ceux de la biologie, de la psychologie des contenus, de la science même, sont diversement remis en question de façon préremptoire. Ce qui semble nouveau, après trois siècles durant lesquels le clivage galiléen science-philosophie a pu paraître aller de soi, c'est que nous sommes obligés désormais de parler des problèmes que po-

sent des réalités comme celles-là "à partir d'une interrogation à la fois scientifique et philosophique".

Quoi qu'il advienne, il est clair que nous sommes appelés à reprendre intégralement la question du savoir, de ceux qui savent et de ce qu'ils savent, de ce qui est vraiement et pourquoi — donc métaphysique encore et métaphysique plus que jamais — parce qu'une connaissance morcelée est inacceptable comme telle, dès qu'elle prétend être totale, et qu'il nous faudrait autrement faire semblant de l'accepter comme totale.

Si restaurer l'articulation de fond paraît être la tâche présente de la réflexion, c'est par la philosophie de la nature et des sciences qu'il faut commencer, puisque c'est là que s'est instaurée la désarticulation. Nous retrouvons ainsi la quête du lien interdisciplinaire.

L'ÉTHIQUE ET LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

"Nous sommes au temps de la préméditation et du crime parfait. Nos criminels ne sont plus ces enfants désarmés qui invoquaient l'excuse de l'amour. Ils sont adultes, au contraire, et leur alibi est irréfutable: c'est la philosophie qui peut servir à tout, même à changer les meurtriers en juges (Camus)". De quelle philosophie s'agit-il? Et au nom de quelle conception de l'homme, de l'Etat, de leurs relations réciproques, condamnera-t-on ou acceptera-t-on cette philosophie? Il est impossible de se dissocer entièrement de ces questions.

Il est en tout cas trop clair qu'une pensée politique ou l'autre sous-tend toute société contemporaine et conditionne l'épanouissement ou l'asservissement de l'homme, qui ne se réalisent toujours que dans une forme ou l'autre de vie en commun, de convivialité (ou son contraire). Semblablement, peut-on, dans la vie même de tous les jours, faire l'économie absolue de tout choix éthique? Ce faisant, n'en commettrait-on pas un déjà? Toute tentative de changement, d'amélioration de soi, passe par l'examen des valeurs vécues jusqu'à present — de celles aussi qui devraient l'être — comme le courage, la justice et tout ce qui rend chaque homme meilleur, plus libre face à soi.

La question de l'être du sociales est cependant particulièrement vive aujourd'hui où les liens humains s'intensifient et s'étendent peu à peu à l'univers entier. L'interdépendance entre la persone et l'essor de la société elle-même, la *réalité* du bien commun, doivent dès lors se percevoir plus nettement. Il s'agit de l'ensemble des conditions sociales permettant, tante aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'un façon plus totale et plus aisée. C'est donc de droits et de devoirs — uni-

versels et inviolables — qui concernent tout le genre humain dont il importe d'abord de se soucier. Tout groupe doit tenir compte des besoins et des légitimes aspirations des autres groupes, et plus encore du bien commun de l'ensemble de la famille humaine.

Aussi prend-on en considération ce dont l'homme a besoin pour mener une vie humaine: nourriture, vêtement, habitat, choix de vie, famille, éducation, travail, réputation, respect, information, liberté de conscience, sauvegarde de la vie privée, juste liberté, etc. On tâche d'en découvrir les fondement naturels, de comprendre les formes de gouvernement, de constitutions, de relations famille-Etat, qui rendent possibles et réelles dans les faits ces aspirations. Antérieurement à toute "culture" ou "système", chacun connaît d'expérience ces réalités, soit du dedans, soit du dehors; avouer le contraire équivaudrait à nier avoir vécu.

On le voit, il y a cette fois partage de préoccupations avec les spécialistes des sciences sociales, de sciences de la santé, etc. Si l'étude des fondements naturels de la dignité de l'homme — où psychologie, esthétique, éthique médicale, ont une place importante, pour ne mentionner qu'elles — relève notamment et sans doute au premier chef de la philosophie, elle ne peut être menée de nous jours sans l'apport immense des approches de scientifiques que concernent la vie, l'être du social, etc.

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Nul d'entre nous n'est le premier à avoir réfléchi. Agir ou penser comme si l'hypothèse contraire était vraie tiendrait du mensonge ou de l'hébétude. Il est nécessaire pour chacùn de connaître les principales lignes de pensée qui ont marqué la sienne et celle de civilisations dont il dépend, de près ou de loin, bon gré mal gré. De là vient que l'histoire des idées cardinales, qu'on associe, comme à autant de points de repère, aux grands maîtres de toute époque et de toute culture, est capitale.

Des révisions s'imposent ici toutefois. En cette fin du XX^{e} siècle, la conscience de l'homme ne se contente plus de recevoir les "systèmes" ou les traditions philosophiques tels qu'ils sont habituellement consignés dans les innombrables manuels d'histoire de la philosophie, tout en reconnaissant leur pertinence vitale.

C'est ainsi qu'on doit reconnaître à la tradition hellène l'apport énorme des grands commentateurs grecs jusqu'au sixième siècle de notre ére. La grande tradition médiévale doit être prise en considération dans ce qu'elle a de meilleur, et la contribution des Arabes étudiée de plus près.

La pensée moderne porte des empreintes antérieures et postérieures à celles de Descartes qui sont parfois plus profondes que la sienne. L'Orient et l'Occident influent l'un sur l'autre: pendant que 800 millions de Chinois assimilent Lénine et relisent Confucius, le Tao et le Bhagavad — Gitâ font l'objet de quantités de traductions en Occident, et l'on intègre les grands philosophes allemands à l'enseignement de la philosophie en Inde.

Après trois cents ans, la séparation galiléenne entre la science et la philosophie est remise radicalemente en question par les meilleurs savants.

On ne peut plus exclure tacitement de "la modernité" la ligne de grands penseurs russes, tel Soloviev, ou espagnols, tel Ortega. Positif ou négatif (qu'on se rappelle les diverses formes de gnose, par exemple, ou d'idoles, à travers les âges), l'effet des religions et des perceptions du sacré sur la philosophie mérite aussi d'être analysé.

Le contact direct avec les sources premières doit être de plus en plus visé, dans la mesure du possible.

Cela dit, il est naturel d'accorder une attention spéciale à la philosophie grecque, en particulier aux Présocratiques, à Socrate, à Platon, à Aristote, parce que ce sont eux qui — de l'avis d'ailleurs des penseurs de notre temps les plus divers — semblent avoir poussé le plus loin l'usage de la raison laissée à elle-même, et que la façon occidentale de penser et de parler est grecque avant tout. Or toute connaissance présuppose une certaine connaissance de soi. Dans l'étude de la pensée contemporaine, on peut donner une place prépondérante à la phénoménologie, sans ignorer d'autres approches fécondes et restant toujours ouverts à la considération des courantes de pensée dignes de ce nom, quelle qu'en soit l'origine.

Cette conception à la fois large et critique de l'histoire de la philosophie se caractérise par le souci de se libérer, quand il le faut, des poncifs de ces dernières décennies en matière d'histoire, de connaître le passé avec précision et dans sa véritable ampleur, en vue de renouveler, de repenser à nouveau, de bâtir la pensée du XXI[e] siècle.

IV

"Nous naissons vieux, il s'agit de mourir jeune". C'est ce qu'un philosophe français de marque appelle "jeunir". Chaque période de la vie est unique et ne revient jamais, sinon dans le sens de l'approfondissement dont seul est capable celui qui sait prendre les moyens de faire de sa vie une oeuvre de qualité et de faire de soi-même un être humain véritable, refusant de capituler

devant la fausse réalité, celle des prisonniers-statisticiens, experts en ombres, si bien décrits par Platon dans sa célèbre allégorie de la caverne. Tout autant que de l'enfance et de l'adolescence, cela est vrai de l'âge adulte, de la maturité, de l'expérience des limites, de celle du détachement comme de l'engagement, en un mot du "jeunissement".

Qu'en est-il de la question de la substance, de celle de la survie, de celle de Dieu? A quoi bon discuter de l'euthanasie si l'on n'a rien d'autre à apporter qu'un vague et volubile sentiment? Commet faire face à toutes les réalités analogues à cel les-là? Pareils problèmes, de l'avis même des meilleurs experts, autant que selon le bon sens d'ailleurs, présupposent des questions aussi vitales et passionnantes que celle de la finalité, par exemple, c'est-à-dire des notions développées de science de la nature et d'éthique. Comment prendre des décisions politiques, économiques, morales, qui soient intelligentes et justes, en l'absence de philosophies politiques, économiques, morales, qui soient intelligentes et justes? Vaut-elle la peine d'être vécue, cette vie sans examen?

Le public intéressé par la phiqlosophie doit être composé de personnalités de tous les milieux, d'"intellectuels" et de "travailleurs", de journalistes, d'hommes et femmes résidant au destin de la société, de parents désireux de discuter de manière constructive avec les adolescents, de groupes de gens soucieux de posséder "des bases", et des connaissances des différentes théories dont ils pourront traiter de manière informée et au moyen de principes consistants.

LE DÉVELOPPEMENT INTERSUBJECTIF DE LA PERSONNE

MAURICE NEDONCELLE
membre correspondant de l'Institute de France

1. Le développement intersubjectif implique entre les personnes une relation causale et réciproque dont l'étude a été souvant négligée par les phénoménologues et les métaphysiciens. Cette omission est due en grande partie au discrédit que la critique de Hume et de Kant a jetée sur la notion de cause physique, alors qu'en réalité la causalité des personnes a des caractères très différents de la causalité des phénomènes matériels.

2. Les degrés supérieurs de la réciprocité des consciences offrent un terrain privilégié pour étudier une telle causalité. Toute réciprocité des consciences n'est pas aimante, puisqu'il y a des indifférences ou des haines réciproques, mais la forme supérieure de cette réciprocité est l'amour par lequel chacune des consciences veut que l'autre soit par elle-même.

3. Cette forme est aussi da plus primitive, à la fois logiquement et chronologiquement, du fait que l'acte par lequel on connaît est indissolublement lié à un vouloir altruiste en sa racine: nous ne percevons l'autre qu'en ratifiant son existence et la nôtre, quitte à ce que ce vouloir et la perception qui lui est liée puissent se retourner très vite contre la loi de leur structure initiale et de leur vocation finale. Si rapide et si notable que soit cette déviation, elle est seconde par hypothèse. Quand il n'y a pas de déviation et que le rapport des consciences se développe de façon harmonieuse jusque dans son épanouissement mutuel, l'expérience nous permet d'étudier au mieux la nature de la causalité intersubjetive.

4. On ne peut nier que l'interinfluence ainsi observée ait une apparence contradictoire. Comment comprende la confluence des volontés en vertu de laquelle l'un des sujets *est* l'autre dans la mesure où il le fait être par lui-même? Les deux consciences sont alors identiques sans être dissoutes; elles perdent leur isolement sans perdre leur originalité et s'affirment en dépassant ce qui les limitait. Mais cette identité hétérogène où croissent simultanément le *je*, le *tu* et le *nous*, devient moins mystérieuse si le *don* de soi est par excellence l'acte du sujet en relation. Dès le point de départ du processus aimant, la causalité s'exerce comme un rayonnement de l'aimé qui a pour conséquence virtuelle ou explicite un rayonnement de l'amant.

L'analyse des niveaux ultérieurs de l'accord interconscient confirme et montre dans toutes ses ramifications la structure que manifestait déjà le point de départ.

5. Si telle est la réalité profonde des personnes, la jonction du mode infini et du mode fini, qui est si énigmatique chez Spinosa, se comprend mieux. Car le fini et l'infini sont indissociables du *je* crée et de sa relation à d'austres *je*. A la finitude qui est un refus de l'autre, le *je* ne peut se reduire totalment. Sa structure comporte fatalement un minimum de finitude ouverte à l'autre et il peut développer cette ouverture au maximum. Le renoncement qui est dans la causalité du don est un hommage à autrui de notre limite, une mort et un retournement du refus qui réconcilie la négativité de la finitude avec la positivité de l'acte virtuellement infini. Ce qui serait une antinomie pour l'entendement épris de notions objectives n'est qu'un drame intérieur à la conscience personnelle, qui en saisit au coeur de son actualité les donnés complémentaires et l'enjeu ontique. Notre état garde quelque chose de mystérieux, mais il n'est ni contraditoire ni incohérent.

6. La coïncidence des consciences réside dans leur causalité aimante. Cette coïncidence est une identité hétérogène des vouloirs. Mais elle ne peut être une identité proprement dite des sensations ni même ané mise en commun directe des représentations et des émotions dérivées. Ce qui sépare les personnes, c'est la sensation. Je ne peux avoir les vôtres ni vous les moennes. Je peux seulement avoir des motifs de croire que les sensations provoquées en moi par la disposition causale des voulouirs sont semblables aux vêtres. En ce sens seulement, Madame de Sévigné pouvait avoir mal à la poitrine de sa fille. De même, si je sais quelle image j'ai de vous, je ne peux saisir par une intuition primitive quelle image vous avez de moi. Tout le cortège cognitif et affectif que dérive de la causalité intervolontaire est par définition une construction seconde.

7. Quand on oublie ce fait, l'antinomie du renocement devient insoluble. On ne comprend plus que l'ipséité ne puisse se livrer que par une sorte de retrait d'elle-même,, qui est en réalité une expansion de soi-même et une modification d'autrui. Or c'est précisément la prétention de la limite à être l'absolu qu'il faut sacrifier pour retrouver la continuité des vouloirs dans la genèse réciproque des consciences. Renoncer par amour à substituer l'oeuvre limitée à l'acte sans limite, c'est donc dépasser la limite en discernant où est sa place, qui est second tout en étant nécessaire. Il faut poser une limite par amour. Mais absolutiser la limite serait une manière de ne plus la poser.

8. Le vouloir est la fine point de la personne. Il en est également la fonction la plus synthétique qui incorpore en elle l'intelligence et les autres facultés. Aussi l'amour qui unit les vouloirs peut-il ensuite pénétrer la zone séparatrice et la rendre indirectement transparente de telle sorte que les partenaires aient une intuition médiate de leur identité hétérogène jusque dans cette zone. L'accord des vouloirs produit la sûreté de l'itinéraire cognitif, parce que le vouloir qui est causant ou causé par rapport à autrui informe en outre les représentation et affections dérivées de ce vouloir en chacun des partenaires. Sauf s'il s'agit de la sensation séparatrice, une vision de toutes choses dans la volonté est possible qui perme à chacun de pénétrer les constructions propres à l'autre conscience. Il y a une sorte de circumincession des qualités expressives en deux sujets.

Cette situation pourrait être comparée à celle des aviateurs qui sont guidés par un signal constant le long d'un parcours. Ils sont distincts du contrôleur qui émet ce signal sans en être pourtant séparés. S'ils se retrouvent seuls dans leur cheminement, c'est qu'ils auront quitté la ligne de coïncidence. A ce moment, la zone de leur parcours redevient isolante. De même la communication des psychismes peut selon l'option choisie se fonder sur la communion des vouloirs ou s'écarter d'elle et finalement se perdre.

9. Parfois la subtilité du lien possible suit une voie plus imprévue encore. N'arrive-t-il pas que pour épargner les forces d'un être cher il faille lui cacher l'image qu'on a de lui porter seul un fardeau, bloquer sa percention de nos constructions mentales? En ce cas, le secret est exigé par l'amour.

Mais deux remarques s'imposent aussitôt à propos de cette relation anormale. 1º) D'abord, la zone séparatrice ne compromet nullement l'accord substantiel des vouloirs, puisqu'elle en procède et manifeste un respect pour l'ipséité aimée; 2º) Ensuite, l'impénétrabilité est provisoire en droit, sinon en fait, il but reste qu'un jour la transparence succède à l'opacité.

10. Nous n'avons fait qu'effleurer en quelques alinéas les multiples problemes que le developpment intersubjetive des personnes impose aux philosophes. Nous l'avons fait sur un car privilégié, qui nous paraît répondre au dynamisme le plus foncier de l'élan personnel et interpersonnel. Du moins souhaiterions-nous avoir ainsi signalé la piste où la recherche doit s'engager, si l'on ne se résigne pas à tenir pour nulle et non avenue l'une des régions les plus riches de l'existence.

DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO E FILOSOFIA

A FILOSOFIA A SERVIÇO DA RELIGIÃO

CORRADO FRATINI
Professor de Teologia

À medida que aumentam as religiões diminui a religião.

Fica claro de início que separo categoricamente religião-virtude de religião-estrutura. Nesta distinção é baseada a afirmação que abre esta comunicação; e se considero prejudicial à religião-virtude a religião-estrutura não é absolutamente por algum preconceito contra as estruturas religiosas — as Igrejas, digamos — é por uma análise acurada e humilde que iniciei a partir "de casa", isto é, da Igreja Católica a qual pertenço.

Por religião-virtude entendo o desenvolvimento normal da consciência em seu relacionamento com Deus e portanto com os homens, embora dinamicamente este relacionamento e seu desenvolvimento comecem "a partir dos homens" para terminar em Deus.

Não é fácil estabelecer ou descobrir critérios para explicar em que consista um "desenvolvimento normal" da consciência, pois este termo "consciência" implica e indica quer um refletido fenômeno de conhecimento lógico quer um fenômeno de conhecimento moral, isto é, responsável, livre, adulto. Todavia, acho eu, esta normalidade com certeza exclui pelo menos a superstição, a magia, a beatice, o fanatismo, o dogmatismo, o autoritarismo, o liturgismo, a mania das definições, o devocionismo, o sacramentalismo e, para encerrarmos a muito incompleta lista de doenças religiosas, exclui antes de tudo uma excessiva certeza sobre assuntos relacionados com Deus.

Visto que de Deus não sabemos nada ou quase nada, corremos o risco seríssimo de inventar milhares de deuses e outras

tantas revelações divinas. Por isto alguém afirmou sarcasticamente que não foi Deus que criou o homem e sim foi o homem que criou a Deus. Parece-me pois perigosamente presunçoso afirmar de saber o que Deus quer e o que ele não quer, o que ele disse ou o que ele deixou de dizer; afirmar de saber suas vontades e suas proibições, a menos que uma investida de homenagem e de amor a Deus a partir da criatura e não um movimento de "manifestação" a partir de Deus. Uma manifestação que partisse de Deus teria todas as características de uma insatisfação divina a respeito do funcionamento natural de seu mundo. Uma tal revelação pretenderia acrescentar a este mundo incompleto uma correção póstuma, uma nova porção de divindades, isto é, uma porção sobrenatural.

Não tenho a menor intenção de menosprezar os grandes teólogos: só pretendo ser sincero comigo mesmo se ouso dizer que acho uma puerilidade a introdução, em teologia, da chamada "ordem sobrenatural". Aliás, para ser mais sincero, acho não só puerilidade esta criação da "ordem sobrenatural", mas quase uma ofensa a Deus, pois com isto se pretende apresentar o mesmo perfeito e onipotente Deus em contínuas preocupações de corrigir a órbita do mundo por ele criado e corrigir antes de tudo o destino do homem. A distinção que muitos teólogos fazem (especialmente os Salmanticenses) entre os diversos estados da natureza humana — natura pura, natura elevata, natura lapsa, natura reparata — não resiste a nenhuma crítica séria.

É sintomático, a respeito da "revelação" divina "a partir de Deus", o fato de todas as religiões estruturadas possuírem o conceito e a realidade da "profecia" quase perfeitamente iguais; e todas se apressam a distinguir os profetas verdadeiros dos profetas falsos. É supérfluo dizer que os falsos sempre sucumbiram, no fim, diante dos verdadeiros, pois estes, geralmente, pertencem à classe estruturada e estruturante com seus critérios vitoriosos. Uma espécie de ordálio foi constantemente estabelecido durante as divergências; e aquele que ficou eliminado foi sempre o falso.

É natural que todo relacionamento com Deus demande uma estruturação, pelo menos durante o período da "hipótese humana" de encarnação em que vivemos, isto é, na presente instalação corpórea que, a todo ou a direito não sei, costumamos chamar de "esta vida". Mas é natural também que a criatura humana, à medida que se liberta do corpo, dispense as formas estruturadas de religião. Esta, como virtude, isto é, como hábito de se haver conscientemente com Deus, conclama também o corpo e os corpos — do corpo da gente ao incenso — ao banquete do culto; mas é interessantíssimo ver e constatar como os grandes fundadores das religiões ficaram normalmente alheios à estru-

turação social-temporal-hierárquica de sua mensagem, sem excluir deste número o próprio Jesus de Nazaré, cujo movimento religioso pretendia unicamente reunir "os adoradores em espírito e verdade", sem se preocupar com templos ou ministros, com hierarquia ou documentação e visava libertar os homens, ao máximo, de tudo aquilo que impedisse a mais íntima e simples "conversa" com Deus. Aliás os que nós chamamos de fundadores de religião não quiseram propriamente fundar nenhuma religião diferente daquelas que já existiam, mas unicamente renovar o espírito religioso para que das estruturas se retornasse à virtude. Quando há virtude qualquer estrutura é suficiente. Aquele que realmente tiveram intenção de fundar uma religião-estrutura foram todos eles figuras de segundo plano que mal caracterizaram algum lugar limitado ou alguma classe de pessoas igualmente limitada. Querer atribuir aos grandes fundadores, como Jesus, Buda, Maomé, Confúcio etc. a intenção de imprimir uma estrutura organizada e hierárquica a seus movimentos de renovação não passa de uma bem intencionada e carinhosa traição.

Também o conceito de "reino de Deus" ou "reino dos céus" tão bem apresentado por Jesus Cristo, sofreu uma quase que imediata distorção: foi identificado com a organização de Igreja (nem que seja em seu estado "crucificado" diria J. Maritain), logo com uma bem identificada estrutura que exatamente por ser estrutura nunca poderá ser "reino de Deus" mas, quando muito, algo que poderá ajudar o "reino de Deus" (isto é, ao dizer de Paulo Apóstolo "justiça, paz e alegria no espírito de Deus").

Outra distorção histórica que nos ajuda a entender a profunda divergência entre religião-virtude e religião-estrutura é aquela perpetrada às custas da realidade que se esconde debaixo da expressão "Povo de Deus". Quando um povo se considerou Povo de Deus e se estruturou socialmente (e não podia deixar de ser) e se apresentou como o único Povo de Deus, se consumou um adultério imperdoável: a começar de "Israel segundo a carne" e continuando nas estruturas de "Israel segundo o espírito" esta realidade passou como que através de um sacrilégio. E continuará sendo assim pelos séculos afora, pois não há santidade tão profunda que não sucumba, ora mais ora menos, diante do impacto das estruturas temporais. O mesmo Jesus fez questão de afirmar que seu reino não era deste mundo; mas nós os seus discípulos tomamos suas palavras muito esportiva e poeticamente, talvez embaçados pela ilusão de fazer do Cristo uma figura suprema e inigualável. Foi até instituída uma festa de Cristo Rei até hoje celebrada: anacrônica na sua linguagem e no seu sentido. O amor não precisa para ser sinceramente demonstrado de recorrer a tão mesquinhos aliados. Um Savona-

roia pode ser desculpado pela História, não pela Filosofia e pela Teologia. Tanto menos pode ser desculpado por aquele setor da Filosofia que se chama Lógica.

Não há dúvida de que toda estrutura religiosa está sujeita ao imediato perigo do bairrismo, do racismo, do nacionalismo; ao perigo da monarquia, da oligarquia, da ditadura; aos perigos do autoritarismo, do dogmatismo, do despotismo.

Os esforços dos grandes reformadores tendem sempre e inconfundivelmente à eliminação das divergências e à implantação de um espírito de unidade universal ou pelo menos de conformidade. Por isto se mantiveram fielmente fora da tentação dos reinos oferecidos. Isto era bem conhecido pelos evangelistas que nos mostram um Jesus vitorioso contra esta tentação mais perigosa que a tentação econômica e a tentação do prestígio estritamente religioso. Especialmente no mundo latino o "numen imperatoris" contaminou as mais puras intenções dos organizadores da religião, quer dos fundadores quer dos discípulos. As mesmas parábolas de Jesus, nascidas com um imenso alcance de pedagogia porque projetadas no campo do mito, foram facilmente "existencializadas" e assim reduzidas a meros relatos de acontecimentos. Não a todas foi possível cercear; e sempre houve retornos a uma interpretação na linha original; mas as imagens dos discípulos, mais eruditas e também mais expostas a interpretações "tribais", foram sistematicamente esvaziadas de seu poder pedagógico. A imagem do corpo e dos membros (de São Paulo), a imagem da casa e das pedras vivas (de São Pedro), a imagem da torre (de Herma) que nasceram para sugerir a idéia de separação: aquilo que foi proposto como símbolo de unidade entre todos significou a união de um grupo separado de todos os outros.

O mesmo conceito de Igreja Católica deixou rapidamente de indicar uma universalidade para apontar uma das tantas divisões em que se fraturou o cristianismo desde que se estruturou com padrões latinos ou gregos, eslavos ou anglicanos. O aparecimento das igrejas nacionais não podia demorar desde que a religião cristã se aprisionou em estruturas. Um João XXIII, homem de ampla visão quanto nenhum outro nos nossos tempos, ele também quando já ia preocupado com os problemas do ecumenismo como volta à unidade, dignou de um mesquinho "irmãos separados" os que não pertencem ao clube católico: nesta expressão que não deixou na época, tão próxima e já tão distante, de ser uma maravilhosa "boa notícia" se descobriu, com a rapidez característica do tempo, que aquele "separados" assassina impiedosamente o "irmãos".

A afirmação pois que abre esta comunicação tem na História o seu infeliz mas irrefutável argumento de prova. Não seria muito sério afirmar o contrário porque está diante de todos como no dia em que aparece no horizonte de nossa sociedade uma nova religião é mais uma separação que se realiza. É por isto que também o ecumenismo terá nas estruturas existentes seu maior obstáculo, inclusive, por parte católica, o papado. Na Segunda Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano Segundo o patriarca de Antióquia Máximo IV apontou na estrutura católica, especialmente no papado uma "pedra de tropeço" para a união dos cristãos; e o mesmo Paulo VI, em sua visita de 28 de abril de 1967 ao Secretariado para a unidade dos cristãos, reafirmou a mesma preocupação de Máximo IV, ao reconhecer que "o Papa... é, sem dúvida, o obstáculo mais grave no caminho do Ecumenismo". Uma das tantas provas desta anormalidade é a mania, ainda não totalmente morta, da excomunhão, que mesmo benignamente interpretada não deixa de ser um fato histórico dos mais ilógicos, daqueles que manifestam, dentro de uma estrutura religiosa, uma situação profundamente patológica e, em não poucos casos, uma situação frontalmente contrária às intenções conhecidas dos fundadores. Quando nestes aparece uma decisiva vontade de unir, surge nos discípulos uma ciumenta vontade de separar. Com estas afirmações não pretendo naturalmente ajustar medidas e critérios de hoje para julgamento de fatos de ontem: simplesmente pretendo demonstrar a possibilidade que existe de um progresso religioso a partir das lições de ontem, através do hoje com seus problemas visando um amanhã com menores separações.

1. O QUE ENTENDO POR DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO

As estruturas religiosas são um problema periférico da religião. Pode haver um excelente desenvolvimento organizativo, técnico, cultural, missionário, de prestígio, etc. de uma religião, suponhamos do Islam, do Budismo, do Cristianismo, e contemporaneamente não haver um correspondente desenvolvimento da religião concebida como virtude, isto é, concebida como íntimo contato vívido e vivido com Deus, ou seja, como uma convivência consciente com Deus, quer no sentido agostiniano de contato entre o homem singular e Deus "nulla interposita criatura", quer no sentido paulino mais genuinamente cristão de vivência com Deus e com os homens reunidos em Ekklesia. Progresso das estruturas e progresso da virtude são duas coisas bem diversas e, na maioria das vezes tão independentes que chegam a ser muito separados. Em seu inimitável humorismo os italianos têm aforisma sintomático que diz: "Vicini alla chiesa, lontani da Dio".

Aqui me apraz afirmar, sem exigir que minha opinião seja compartilhada por ninguém, que para ser religioso não é sempre necessário pertencer a alguma religião. Parece-me que, em conjunturas normais dificilmente possa ser dispensada uma qualquer organização religiosa para a grande maioria dos homens; mas esta necessidade é mais algo próprio de grupos que de pessoas. Nada impede que um Buda possa ser perfeitamente religioso mesmo não integrado em nenhuma comunidade estruturada; como nada impede que Jesus possa viver profundamente unido com Deus até ser "um só" com ele, mesmo separado de sua nova comunidade uma dúzia de discípulos; como nada impede a um Charles Peguy de ser um religioso exemplar mesmo protelando até o dia da morte a sua incardinação à Igreja Católica pelo rito do batismo. Os contatos religiosos aliás não se realizam em superfície a não ser para os superficiais.

Pode também haver um atraso visível nas manifestações externas de uma religião estruturada (por ex. de uma Igreja) e, no entanto seus membros serem maravilhosamente desenvolvidos em seu íntimo e viverem exemplarmente unidos com amor sincero e verdadeiro.

No mundo ocidental poderíamos citar como movimentos de verdadeiro desenvolvimento religioso a renovação beneditina na alta Idade Média, a dominicana e franciscana, no período de ouro da Idade Média, a carmelitana com Teresa de Ávila e João da Cruz no início da Idade Moderna na Espanha de Felipe II, e tantos outros que caracterizaram profundamente lugares e épocas. Verificaram-se quase todos estes movimentos quando a organização estrutural da Igreja estava bem: o que faltava era outra coisa. Não nasceram por necessidade de estrutura: nasceram por uma necessidade de ordem interior, por necessidade de religião, necessidade de contatos íntimos com Deus: nasceram quando muito se concedia ao luxo e ao fasto dos templos e dos ministros e pouco ao vôo do espírito e à liberdade do coração. Nasceram quase sempre fora ou, quando muito, ao lado das estruturas e sua eficiência diminuiu espantosamente a começar de sua aprovação pelas autoridades: a aprovação jurídica introduziu estes movimentos nas estruturas e tolheu irremediavelmente sua vitalidade. No Oriente os movimentos de renovação religiosa se mantiveram mais livres e mais independentes; mas no Ocidente parece que a mentalidade latina com seu jurisdicionalismo dilatado pelo mundo germânico também, tende a fazer de qualquer Igreja uma imitação de Estado. Por isto subsistem até hoje certos costumes de que não sabemos descobrir a utilidade, como o querer manter Núncios e Embaixadores junto a Governos civis. Este "mundanismo", que tenta se justificar atra-

vés de argumentos alicerçados sobre exigências de liberdade (liberdade de culto, liberdade de propaganda, liberdade de associação, etc.) é o obstáculo interno que prejudica a eficiência de qualquer progresso religioso. O enquadramento das reformas e sua inclusão nas categorias das realidades regulamentadas pelo Direito Público é o decreto de morte de todo movimento de renovação religiosa.

Entendo pois por desenvolvimento religioso o progressivo abrir-se do espírito a realidades supremas e eternas e uma progressiva libertação de toda e qualquer forma de constrição espiritual. Esta constrição é, geralmente, perpetrada pelas estruturas temporais. Todavia devo confessar que não vejo nenhuma perspectiva de êxito para qualquer tentativa de uma saudável "anarquia" que visasse uma abolição de estruturas, embora possam ser adotadas muitas iniciativas aptas a diminuir os exageros das mesmas.

2. O QUE ENTENDO POR FILOSOFIA

Seja qual for o campo que ainda hoje se queira atribuir, como próprio, à Filosofia é fácil descobrir deste campo algo tão indefinível e tão comum que permite a coexistência, não sempre pacífica, de filosofias e de cosmovisões tão diferentes que poderiam até ser consideradas contrárias. Uma definição em estilo clássico eu não tenho coragem de dar, por várias razões. A Filosofia, como o homem, é indefinível. O que se define se limita, o que se limita se fecha; e o que se fecha acaba sendo morto. A Filosofia, como o homem, não se define: se faz. Considero pois a Filosofia como uma assimilação consciente da História em seus contatos com cada um dos seus construtores. Filosofia é um sentir-se entrosado e sintonizado com tudo o que existe, em bases conscientes e racionais. Melhor: é *assumir seu sentido dentro dos limites do próprio significado.*

Todavia não acho que Filosofia, isto é, fazer filosofia seja uma simples atitude. É bem mais: é fazer análise da própria atitude; é justificar intelectualmente o próprio comportamento na síntese cósmica.

A soma dos assuntos particulares estudados pela Filosofia não passa de uma qualquer filosofia: seria mais uma "escola", uma "tal" filosofia que será pouco ou muito filosofia à medida que permitirá um mais ou menos profundo enxerto da pessoa no Ser.

É pois a Filosofia uma abertura indefinida e indefinível para todas as possibilidades que a existência contém: abertura ad-

vertida e consciente, composição de poesia, liberdade e rigor intelectual.

É verdade que a Filosofia existe também como um esboço móvel e inacabado de currículo escolar, digamos, como uma "matéria" de estudo. Neste caso o seu feitio é bem mais determinado e cognoscível, embora esteja mais sujeito às mudanças temperamentais da história de cada grupo humano-cultural. Neste caso, como um setor de atividade intelectual a Filosofia terá que ser considerada exatamente como uma "matéria", como "esta ciência", "esta disciplina" chamada Filosofia que se relaciona com quase todos os outros setores de cognição e de decisão. Neste sentido a Filosofia tem suas responsabilidades bem definidas. Neste sentido a Filosofia "se define" pelo seu mesmo conteúdo e pela sua metodologia, se limita pelo seu mesmo campo de atividades intelectuais, se torna "visão" limitada pelo seu mesmo horizonte. E poderá haver assim várias filosofias como há várias religiões.

É evidente que as responsabilidades características da Filosofia começam a existir quando ela se torna "esta" Filosofia, como as responsabilidades do homem começam a existir quando ele se torna "este homem". O que existe realmente é sempre singular. E é a partir do singular que, pelo processo indutivo, é possível estabelecer, isto é, descobrir quais sejam os "elementos comuns" a numerosos singulares e estabelecer assim, isto é, fundamentar, uma certa taxinomia, ou seja, umas categorias e tornar possível a dedução lógica.

Nestes termos procuro descobrir qual a possível contribuição da Filosofia em concreto, isto é, da Filosofia como organização concreta de material cognoscível, ao desenvolvimento da religião.

3. COMO A FILOSOFIA PODE CONTRIBUIR AO DESENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO

Apontarei só dois setores em que esta colaboração pode e deve ser dada pela Filosofia.

3.1 A Filosofia deverá antes de tudo ajudar a eliminar o conceito de "mistério" como está sendo usado e abusado pelas religiões. Não concordo com G. K. Chesterton quando aponta o mistério como uma fonte de equilíbrio: como um sol que não se pode olhar diretamente mas que torna possível olhar todas as outras coisas. Em quanto o conceito de mistério for explorado, e na medida que for explorado, não haverá progresso religioso; e o conceito de mistério não pode deixar de ser explorado, pois sua mesma natureza faz dele uma fonte perene de exploração.

Explico-me. Não se me furta que haverá sempre um desconhecimento impressionante a respeito não digo do infinito, de Deus, mas também da grande maioria dos assuntos abordados inclusive os fáceis. Dos assuntos não abordados é inútil se preocupar; mas é justo reconhecer que as coisas desconhecidas são bem mais numerosos os aspectos desconhecidos do que os conhecidos. Todavia ignorância e desconhecimento não são sinônimos de mistério. Por mistério sempre se entendeu algo que, por mais que se queira desvendar, sempre ficará desconhecido. Mistério seria aquilo que de *per si* supera a capacidade do conhecimento humano. Seria como algo de verdadeiro que nunca poderá ser objeto da atividade do intelecto humano. Seria aquilo que o intelecto humano nunca poderá entender. O mistério é pois uma frustração.

Entretanto aquilo que não pode ser entendido foi encerrado em símbolos, foi veiculado em palavras, foi apresentado em sinais e proposto como conclusão a ser aceita, a ser criada. Como, pergunto eu, foi possível a alguém comunicar, transmitir aquilo que ele mesmo não entendeu?

Os sinais que servem para comunicar são sempre posteriores ao ato de conhecimento. A palavra (ou qualquer "termo" que possa substituí-la) é sempre posterior ao conceito, como a proposição é sempre posterior ao ato do juízo, como o silogismo é sempre posterior ao raciocínio. No mistério, a rigor, não houve conceito, logo não houve juízo verdadeiro, logo não pode haver raciocínio correto. Como pois poderia haver transmissão e comunicação daquilo que não aconteceu?

Os teólogos distinguem entre o mistério "quoad factum" e mistério "quoad essentiam". Distinção inútil. Se não entendo os termos de uma expressão nem posso dizer se aquilo é alguma expressão de algo: o mais fácil é que seja um mero conjunto de não-sinais. Como, neste caso, posso ter a ousadia de propor como objeto de crença aquilo que não é inteligível? Mais: tem-se a coragem de propor aos ouvidos, aos olhos, ao intelecto algo para ser por estas faculdades aceito e recebido na mesma hora em que se afirma a incapacidade destas mesmas faculdades. Realmente: acho absurdo um magistério qualquer ter a coragem de apresentar dogmas-mistérios.

A contribuição da Filosofia, no caso, seria a tentativa de introduzir um pingo de Lógica e de Crítica naquilo que se denomina "crença" e que na maioria dos casos é uma afronta à inteligência. E a "crença" é geralmente precedida por uma auréola de "indiscutibilidade" que é outra afronta à inteligência.

A Filosofia poderia ajudar também a fazer uma clara distinção entre Fé e crença. Uma fé se pode propor, pois é uma

orientação, uma dinâmica, um comportamento, uma atitude livre e responsável em direção a uma finalidade desejada e assumida como rumo de vida. Uma proposta de Fé é um oferecimento livre de pessoas livres para pessoas livres, é uma chamada generosa de pessoas generosas para pessoas que querem ser generosas, é um compromisso consciente estendido conscientemente a pessoas conscientes.

Uma crença porém não se deve, não se pode propor. Crença é um conjunto de proposições, isto é, de juízos, de conclusões numeráveis e numeradas, A, B, C, D e etc. que alguém oferece para serem aceitas e criadas e tidas como sendo verdadeiras objetivamente (que aliás poderia ser possível) e sobre as quais se deveria edificar e construir um tipo de vida, uma cosmovisão. Não se exclui que uma crença possa apresentar verdades; mas não se pode excluir que ela apresente unicamente "hipóteses" ou "addirittura" grosserias e erros, desde que, geralmente, se situam em área de indiscutibilidade e ofendem a liberdade do intelecto.

Uma fé geralmente não pode ser objeto de exploração, pois ela estimula o espírito de crítica e de independência responsável; uma crença geralmente é objeto de exploração como todas as coisas que são apresentadas no escuro, quase uma habilidade de prestidigitação. O "Credo quia absurdum" de Tertuliano ou de Shopenhauer não passa mesmo de um absurdo. E quando uma crença não é objeto de exploração ela é normalmente um pretexto de simplória renúncia, isto é, de "fuga". Toda atitude de fuga se baseia em crenças, de Plotino a Parfírio, a Pascal, a Tolstoi, assim como se baseia em crenças todo fanatismo e todo fatalismo. Quem tem Fé, atua, opera, diz e faz; quem tem crença e acha que "está escrito", espera os acontecimentos, aguarda com esperança estéril que tudo se conclua por destino.

Para o campo da Fé a Filosofia só poderia levar o modesto auxílio de uma colaboração solicitada (como neste concreto caso que estou tratando); para o campo da crença a Filosofia deverá sempre levar o auxílio poderoso e decisivo de uma colaboração geralmente não solicitada (pois toda crença é orgulhosa) antes desprezada.

Quando a Filosofia (e toda ciência, seja ela qual for) atuar efetivamente no campo da religião a crença poderá ser remida e o mistério será substituído pela verdade embora parcial mas sempre suficiente para alimentar o intelecto. Houve uma moda meio caolha, no passado, de considerar Fé e Ciência como duas coisas opostas. É célebre a frase de Victor Hugo que "a Ciência matará a Fé — ceci tuerá cela". Ele também confundiu Fé com crença, ajudado nisto pelos improvisados defensores da Fé que não passavam de interesseiros defensores de crenças; hoje, feita

a devida distinção a frase de Victor Hugo não representa se não um testemunho histórico de um equívoco que podia ser facilmente evitado.

Acenei há pouco ao fato de o conceito e a realidade do mistério serem geralmente explorados. Mistério se relaciona intimamente com crença. Por isto não receio dizer que a crença também é geralmente explorada. Minha intenção foi de afirmar que a tentação de fazer da religião um "instrumentum regni" sempre se valeu da crença como vanguarda: nada de mais fácil que um cruzado se valha na defesa de Fé (lê crença) para a conquista de um império. A epopéia portuguesa de "Fé e Império" não é absolutamente um exemplo isolado na soleira da Idade Moderna como não são exemplo isolado as Cruzadas na Idade Média.

Dito por mim, sacerdote católico, tudo isto equivale, pelo menos na intenção, a um sincero "mea culpa" que, enfim, pode até valer muito, mas que me custa tão pouco em força, exatamente, da cooperação entre Filosofia e Fé.

3.2 Um segundo campo, vastíssimo, de cooperação entre Filosofia e desenvolvimento religioso é o campo da literatura mítica. A literatura tem uma capacidade incalculável de criação mítica: o simbolismo é seu privilégio, a metáfora em suas múltiplas formas (apólogo, parábola, lenda, mito, romance, etc.) é seu especial instrumento; e a crença é sua aliada. Só que esta aliada é traidora pois tende a aceitar todos os mitos e os transforma em fatos históricos. A finalidade que a literatura persegue, finalidade honestamente pedagógica, fica normalmente tolhida e impedida pela crença quando esta transforma os mitos em fatos. Neste setor a Filosofia tem seu momento marcado. A Filosofia deve intervir para recolocar os inúmeros mitos transformados em fatos na sua verdadeira posição de mitos, devolvendo a estes toda sua capacidade semântica e sua eficiência pedagógica. A religião só pode ganhar com isto. Quem se espantou ao saber que o "fato" de Adão e Eva não passava de um mito, precisava de se alegrar pois perdeu um casal e ganhou inúmeros. A religião pode ser poderosamente auxiliada pelos mitos e pelas parábolas: todos os grandes crentes e os grandes educadores se serviram destes recursos pedagógicos. O mito foge ao sentido limitado do fato e se situa em áreas fronteiriças onde todos podem se encontrar. Só quando ele é rebaixado à categoria de fato singular e histórico perde sua função de "exemplar", confunde a História e limita sua dinâmica educativa. Desde que a simbólica e a mítica se transformaram em História se empobreceu a pedagogia da literatura, pulularam as crenças substituindo a Fé e a religião foi assassinada por suas mesmas estruturas. Para uma estrutura serve mais uma crença do que a Fé. Por isto

toda religião estruturada possui "símbolos", isto é, fórmulas, coleção de "artigos" (impropriamente chamados de artigos de fé): estes artigos são propostos como conclusões a serem criadas e aceitas sem discussão sob pena de ser considerado herege e cismático aquele que ousas se discordar.

A Filosofia poderá contribuir fartamente ao desenvolvimento religioso quando, pela sua Lógica, pela sua Epistemologia Genética, pela sua Crítica e Criteriologia, conseguir recolocar os mitos em sua função nativa, ajudando a distinguir o fato dos mitos do mito dos fatos.

De início este trabalho de crítica histórica realizado pela Filosofia irá criar uma área de confrontação perigosa onde nascerão numerosas crises, inclusive crises de crenças (dificilmente crise de Fé). Todavia este risco merece ser enfrentado, tanto mais que nada perderemos com a eliminação de crenças pois estas serão substituídas com um aumento de Fé. Aliás o homem de Fé não se importa com crença: esta como puro paliativo só cresce aos danos da primeira. Bem sabem disto as Igrejas, que mandam rezar o Credo exatamente quando diminui a Fé, sem saber que a medida está muito aquém da necessidade. Quando a Filosofia humildemente se oferecer a este serviço serão evitado os lamentáveis equívocos que podem surgir também entre pessoas inteligentes como um Belarmino e um Galileu, entre um Victor Hugo e um De Mestre. Cabe à Filosofia demonstrar que Ciência e Fé são duas faces harmonizadas do mesmo belíssimo rosto da verdade, isto é, dois aspectos paralelos dos reflexos que Deus suscita nos corações sinceros e nas inteligências humildes.

REFLEXÕES SOBRE O DESENVOLVIMENTO

REMY DE SOUZA

I

IDEOLOGIA E REALIDADE

Fundadas razões tinha Napoleão, espírito essencialmente prático e objetivo, em ter em mínima conta os ideólogos, gente que ele considerava com as idéias fora da realidade.

Se é verdade que as idéias levam o mundo, é só por via indireta, pelo simples fato de que a realidade é sempre mais complexa do que qualquer teoria. E não poderia ocorrer de outra maneira já que, sendo o homem — criador de todas as teorias — uma simples parte do Universo (por mais nobre e importante que seja, não vem ao caso) nunca a parte será maior que o todo. Logo, o homem, com todas as suas idéias, está incluso no mundo e, por conseguinte, jamais o poderá abarcar por inteiro. Assim, as explicações do mundo, ainda que rotuladas de científicas, não podem fugir a esse caráter de provisório, de mera abordagem parcial, de simples aproximação por um lado só de toda a complexa realidade.

É isso que explica o perpétuo avanço da ciência. Na verdade, ela é contingente e fragmentária por definição: sempre dentro e não maior que o mundo.

Se a definição, *por definição*, para ser exata deve ser absolutamente abrangente, é óbvio que o mundo é indefinível já que a mente não se pode colocar fora dele, nem mesmo em imaginação.

Por sinal, aqui me parece estar o drama secreto de Platão que toda vida vacilou entre a carreira de filósofo e a ação política.

Se preferiu a primeira foi porque à sua lógica e ao seu caráter repugnavam os meandros absurdos da segunda. Por não ser homem de concessões fáceis, preferiu construir no papel a sua *Re-*

pública, a qual jamais teria conseguido implantar por inteiro na prática. Deixou-nos o modelo ideal de Estado, uma sociedade em que os Sócrates não seriam condenados porque os filósofos seriam reis e os reis, filósofos. Mas o triste é que até hoje os Sócrates continuam bebendo cicuta...

Ora, a Utopia está justamente em querer forçar a parte a ser maior que o todo, o que acaba mutilando esse todo para reduzi-lo à parte que só interessa ao ideólogo.

Assim procedem o comunismo e todas as doutrinas facciosas e fanáticas, mais interessadas na busca do sucesso do que da verdade.

Todavia, quando o homem, saindo de seu gabinete, desce a liça diária, esbarra com a realidade terrivelmente complexa, inextrincável mesmo, o que o obriga a acomodar-se a ela para sobreviver.

Tal ocorre com a ideologia mais em voga na atualidade que é o comunismo.

Lenine e Stalin já haviam feito reticências à ortodoxia marxista e foi esse cruel sentido da realidade, sempre cambiante, que lhes assegurou a longa sobrevivência de sanguinária memória.

Leio agora um texto de Mao Tsé Tung extremamente elucidativo deste ponto de vista.

Eis como ele define na *Nova Democracia*, obra de 1951, o que é o povo chinês:

"Na etapa atual, o povo chinês é a classe operária, a classe camponesa, a pequena burguesia e a burguesia nacional. Sob a direção da classe operária e do Partido Comunista, essas classes se uniram para formar seu próprio Estado e escolher seu próprio governo a fim de instaurar uma ditadura sobre os lacaios do imperialismo, sobre a classe dos proprietários de terras, sobre o capital burocrático a fim de os esmagar e de não lhes permitir de agir senão dentro de certos limites, a fim de não deixá-los ultrapassar tais limites, nem em seus atos nem em suas palavras".

No final dessa página tão esclarecedora, diz ainda textualmente o vermelho líder chinês:

"Desde agora nossa nação entra na grande família das nações que, no mundo, são sedentas de paz e liberdade. Trabalhamos com coragem e tenacidade para criar nossa própria civilização e nossa felicidade e, ao mesmo tempo, faremos progredir a paz e a liberdade no mundo. Nossa nação nunca mais será insultada. Nós já nos levantamos, nossa revolução granjeou a simpatia e os aplausos das grandes massas populares do mundo inteiro e temos amigos pelo mundo todo".

Convém meditar bastante sobre essas palavras tão significativas e que explicam o sucesso de Mao. Ninguém se iluda: o mar-

xismo para ele é mero instrumento de trabalho, simples ferramenta de ação política, meio e não fim.

O que ele é insofismavelmente, antes e acima de tudo, é chinês, isto sim. Ele realiza plenamente a definição de líder: aquele que leva conscientemente o povo onde este, inconscientemente quer ir.

Note-se que, pela sua definição de povo antes citada, desaparece a distinção clássica entre proletariado e burguesia.

O que ele de fato combate é um punhado inexpressivo e decadente de capitalistas chineses mais ou menos enfeudados ao capitalismo internacional, tão lesivo aos interesses da China.

Mao até lembra de certo modo Bonaparte, Primeiro Cônsul, que aliou habilmente à sua causa de união e reconstrução nacionais tanto monarquistas quanto republicanos, oferecendo aos primeiros a *Concordata* e dando aos segundos o *Código Civil*.

Com o primeiro gesto tranqüilizou os tradicionalistas, com o segundo garantiu as conquistas sociais e econômicas da Revolução Francesa.

Ou ainda recorda a Cesar, galvanizador de Roma convulsionada ao garantir que "quem não era contra ele era por ele", o que lhe deu logo o apoio da maioria, indiferente à querela sangrenta dos partidos e apenas sequiosa de paz.

Mao devolve a confiança ao seu povo e vinga-o dos justos ressentimentos das humilhações estrangeiras sofridas como a Guerra do Ópio e tantas outras infâmias que enodoam a Europa expansionista do século XIX e princípios do século XX.

O dito popular, aparentemente paradoxal, de que "a teoria na prática é outra" ganha aqui toda a sua dimensão realista.

A utilidade das utopias e das ideologias faz lembrar o papel dos condimentos na alimentação: a pimenta, o louro, o cravo, a canela temperam o alimento e agradam ao paladar, mas a força nutritiva não está neles mas na comida em si, que sem eles não teria sabor.

Não seja tido como heresia lembrar aqui uma vez mais, como chave de ouro, a lição do Evangelho: no belo episódio da adúltera, preferiu Cristo quebrar aparentemente a lei rígida a fim de recuperar uma alma. Não a condenando, provou que também para Ele a prática era preferível à teoria.

II

CIVILIZAÇÃO E PERMANÊNCIA

É de todos muito conhecida a exclamação pessimista de Paul Valéry: "E nós, civilizações, sabemos agora que somos mortais...

Vemos agora que o abismo da História é bastante grande para todo o mundo. Sentimos que uma civilização tem a mesma fragilidade que uma vida. As circunstâncias que levariam as obras de Keats e as de Baudelaire a ir juntar-se às de Menandro não são de todo inconcebíveis: elas estão nos jornais". (Variedade III).

Essas reflexões, de sabor quase profético se atentarmos para o fato de que foram escritas um quarto de século antes da hecatombe de Hiroshima e Nagasaki, merecem ser profundamente meditadas no Brasil atual, país jovem, em plena febre desenvolvimentista. O pensador francês que assim se exprime com tanto amargor e desencanto — infelizmente verídicos — representa uma velha civilização de mais de vinte séculos, cuja história está pontilhada de reveses terríveis e sucessos retumbantes.

Mas o Brasil ainda não chegou nem ao seu quinto século de História Ocidental nos trópicos, visto que a pré-colombiana é um simples capítulo ainda não inteiramente escrito da etnografia e antropologia nacionais. Por isso, o enfoque do tempo histórico tem de ser naturalmente diferente para um europeu em relação a um sul-americano, embora contemporâneos ambos.

A meditação sobre esse assunto se impõe ao homem novo das Américas como um dever de pensar no futuro da civilização, e isso com tanto mais imperiosidade quanto ele se julga e se quer doravante um arquiteto da era moderna, "sujeito atuante e não mais mero objeto passivo e despersonalizado da História", como até bem pouco ele se sentia humilhado de ser.

Tirada a simploriedade de se julgar estar a reconstruir a civilização da estaca zero, ou quase isso, cabe ao homem latino-americano de hoje refletir na finalidade de seu trabalho. Aceitar como fatalidade a profunda observação de Valéry seria mal compreendê-la e condená-lo-ia de antemão ao imobilismo, à inércia, à derrota antes da luta. No plano individual é justamente por saber-se mortal que o homem sensato e prudente amealha para a prole, prevê sua ação diária e constrói o futuro visando a proteção, segurança e desabrochar da família.

Embora em ponto maior, o mesmo raciocínio deve prevalecer para a grande família humana da qual todos os povos são membros.

O que importa é sobreviver indiretamente, através das novas gerações, como o bom pai sobrevive no gene e na lembrança abençoada dos seus filhos e netos.

Na vida do espírito, no mundo dos valores, também se aplica o princípio de Lavoisier da conservação da matéria e seu corolário da conservação da energia.

Há, de fato, uma conservação das idéias no mundo, que se não compensa, digamos, o desaparecimento das civilizações, justifica seu aparecimento e garante sua permanência por meio de uma sobrevivência indireta.

Ao falar em *átomo, próton, filosofia* ao comprar uma *televisão* ou discar um número de *telefone* o homem moderno, ainda que sem pensar nisso sempre, está cultuando o helenismo, um dos ancestrais diretos de nossa civilização, o qual criou aqueles conceitos e seus respectivos vocábulos. A civilização árabe de certo já não domina mais o Ocidente como dantes, todavia, seu legado é diário nos algarismos *arábicos*, na *álgebra* e outras preciosas utilidades de que fazemos uso constante, como o provam os inúmeros vocábulos que dela herdamos. Os exemplos são por demais abundantes para que neles nos delonguemos.

A resposta à Valéry, portanto, não para contraditá-lo mas só para complementá-lo, é que, explicitando o que seu pensamento tem de implícito, se as estruturas das civilizações são naturalmente fugazes como uma partida de qualquer jogo (e, de fato, em cada tipo diverso de cultura é de jogo que se trata), o tabuleiro e as peças são, todavia, constantes.

Cada nova forma de cultura, pode e deve, por conseguinte, trazer ao patrimônio comum da Humanidade a sua contribuição valiosa e duradoura, uma fórmula nova de ver, viver e sentir algum aspecto do mundo. O princípio de Arquimedes emparelha com a relatividade de Einstein em veracidade científica e utilidade prática. Jenner, Pasteur e Sabin se completam deixando sempre lugar para quantos queiram lhes seguir a trilha.

O reverso da reflexão de Valéry é de que nada de fato se perde, no plano da cultura, quando feito com alma grande e *sub species aeternitatis*.

Quem melhor exprime esse sentir é Fernando Pessoa ao meditar na epopéia lusa dos quinhentos, mera lembrança longínqua se comparada ao hodierno Portugal dilacerado:

"Valeu a pena? Tudo vale a pena se a alma não é pequena".

Logo, o que mais importa não é a vaidade de domínio mas a nobre ambição de construir a Humanidade.

O fogo, a roda, a jangada do homem primitivo não foram nem esquecidos nem abandonados por nenhuma geração posterior.

Antes, aquelas descobertas e invenções anônimas é que paulatinamente foram permitindo às demais de surgir a seu tempo, incorporando-se todas feito um amálgama de bola de neve. Juntas formam os elos de uma só cadeia. Uma geração é apenas um

degrau a mais na imensa escada humana de seres, aquele homem só de que fala Pascal.

Que a vaidade tola de querer-se a única ou pretender-se a melhor seja castigada pelo desaparecimento, é bem feito e justo que assim seja.

No plano dos valores, todas as idades se valem como todos os pisos de uma mesma escadaria ou as notas de uma partitura.

Se nós, brasileiros, portanto, quisermos dar um cunho sério e duradouro á epopéia desenvolvimentista que estamos pretendendo construir (infelizmente nem sempre usando prudentemente da experiência dos povos que nos precederam como primadonas da História...) o essencial é pensarmos em termos de Humanidade.

Para não merecermos as sensatas objurgações do Velho do Restelo, saibamos construir um mundo melhor, não para dominarmos os nossos irmãos de outras raças e culturas, mas para ajudá-los a resolver os problemas comuns da espécie.

Isso é mais fácil de dizer do que de fazer mas é a condição de nossa sobrevivência como nação ao longo dos séculos futuros.

O Brasil um dia desaparecerá do mapa como o Império Romano ou o Egito Faraônico. Que seja, então, lembrado e cultuado pelos seus pósteros como hoje se admira e ainda se utiliza o direito, a latinidade, a geometria, as pirâmides.

Assim não teremos vivido em vão como povo.

III

A IDEOLOGIA DESENVOLVIMENTISTA

Sou visceralmente contra essa atual ideologia desenvolvimentista que, feito febre malsã, esquenta e convulsiona o Brasil por ser, em termos duradouros, altamente nociva aos interesses nacionais.

Sei que, ao me insurgir contra a filosofia oficial do país — com a qual estão de acordo gregos e troianos, governo e oposição, crentes e ateus, discordando apenas quanto ao modo e meios de se conseguir aquele objetivo — sei que corro o risco de virar uma Cassandra a mais, um isolado e antipático Velho do Restelo cujos impropérios ainda ecoam nos versos imortais de Camões. Peço aos meus críticos e opositores que, vendo o triste estado de Portugal contemporâneo, meditem na sensatez das objurgações do dito Velho a fim de evitarem igual destino à nossa Pátria.

Como diz o ditado, "quem vê as barbas do vizinho arder põe as suas de molho". É o que nos convém fazer desde agora, enquanto é tempo ainda.

Inicialmente cabe distinguir entre desenvolvimento e crescimento. Este é natural, espontâneo como o da flor e da criança, ao passo que aquele é artificial, competitivo e, no fundo, antinatural.

O que mais importa ao povo: ser feliz ou superar os índices de produto bruto em 8% ao ano de sua renda *per capita* avaliada em dólares só pela vaidade de poder compará-los com os de outros países, como se essa fosse a meta, última de um povo?

Semelhante filosofia da busca de uma miragem puramente econômica e material, feito moderna pedra filosofal, tem desviado as vistas de nosso povo e de seus dirigentes dos nossos verdadeiros problemas básicos de comunidade humana.

Quase todo governante brasileiro, açu ou mirim, timbra em edificar sua Brasília mais para gáudio próprio do que para atender às necessidades naturais e fundamentais de seus administrados.

Os problemas de produção suficiente de alimentos, saúde, educação básica, ocupação racional de nosso território e utilização planificada de nossos vastos recursos naturais se constituem em fundamentais e de absoluta prioridade para os interesses nacionais.

O desenvolvimentismo, ideologia exógena, de cunho nitidamente capitalista, não é a que melhor convém por ser depredatória e não se coadunar com o temperamento nacional.

Obriga-nos ainda a nos medir por padrões alheios, europeus, nórdicos, sobretudo anglo-saxônicos, que não são talhados a nossa medida.

A filosofia tropicalista que nos convém mesmo é a do jabuti para quem "time is no money".

O desenvolvimentismo, tal como o praticamos, é ilusório como as queimadas: a primeira colheita, sempre ótima, mascara de início o fatal empobrecimento do solo.

Nossos reais problemas são de estrutura, de base. Crescer, sim, é claro! É até um imperativo bíblico, se quiserem (o "crescei e multiplicai-vos" do *Genesis*), mas isso de nos condenarmos ao trabalho de Sísifo de viver superando índices próprios e alheios para pularmos continuamente na corda bamba das estatísticas internacionais, isso lá é vida?

Além do mais, devemos nos preparar psicológica e materialmente para o século XXI, que promete ser o da ocupação planetária. Nossa explosão demográfica e nossa geografia privilegiada de país e cavaleiro dos dois hemisférios (ideal para lançamento de

foguetes espaciais) claramente nos indica a boa trilha a seguir na nossa política de construção do futuro.

Ser brasileiro, no caso, não é ser nem entreguista nem chauvinista, mas ecológico, isto é, saber adaptar inteligentemente a comunidade nacional ao meio bastante favorável que lhe foi dado ocupar, meio esse cujos câmbios podem ser razoavelmente previstos e cujos imensos recursos naturais devem ser salomonicamente distribuídos por toda a população.

A essa altura caberia se perguntar se um povo pode viver sem ideal? É claro que não. Mas esse ideal deve ser veraz e não quimérico feito o "Deus o quer!" dos Cruzados e outros que tais.

Portanto, ideal sadio, nobre, elevado, humano, sim; ideologia não, nunca, pois é sinônimo de mentira!

IV

CONCLUSÃO

Se ouso apresentar, enfaixadas em um só documento, tais reflexões sobre desenvolvimento, é para aproveitar a feliz oportunidade de um encontro de Filosófos em minha terra no qual o referido tema oficial do certame pode servir para cotejo entre perspectivas daquém e dalém mar.

Desenvolver já é agora um truísmo a ponto do Papa Paulo VI considerá-lo sinônimo de paz no mundo atual. Gregos e troianos estão de acordo quanto à sua necessidade. O problema só está no modo de como o conseguir, recordando-se aqui a advertência do Pe. Antonio Vieira de que "a sabedoria não está nos verbos senão nos advérbios".

Sendo o papel da filosofia o exame crítico das idéias, não é descabido um não técnico, preocupado com os rumos tosados pelo seu país, se pronunciar sobre as conseqüências da técnica a qual atinge a todos, por vezes até cruelmente.

Sejam consideradas, portanto, estas páginas como simples convite a um confronto entre o conceito brasileiro de desenvolvimento, tal como o vê e sente um nordestino, e o dos seus eventuais leitores, mormente estrangeiros.

Resumindo, com a experiência da História, repilo a idéia quase messiânica de desenvolvimento apresentada atualmente como se fora uma ideologia pois é feita com padrões alienígenas o que redundará em retumbante decepção se não for adaptada ao ritmo e modo de ser brasileiros.

No plano filosófico tudo está em saber se o desenvolvimento dos povos é cíclico e fatal como os dos seres vivos ou é uma opção

livre e deliberada dos homens. No primeiro caso cai-se no fatalismo, no determinismo anulador da liberdade.

No segundo levanta-se a preliminar de se saber a quem cabe, com, quando, onde planejar, escolher e executar o referido desenvolvimento.

Como cristão só posso aceitar a segunda hipótese, daí apresentar as ponderações acima, mais para ouvir do que afirmar, antes para transmitir dúvidas em busca de luzes do que para negar o esforço do povo brasileiro em busca de melhores dias.

ANÁLISE DA NOÇÃO DE DESENVOLVIMENTO

EDUARDO ABRANCHES DE SOVERAL

1. É urgente e da maior importância uma análise ampla e rigorosa da noção de desenvolvimento. De fato, a generalizada vigência política e sociológica de que desfruta, com o condão quase mítico de polarizar e orientar os planificadores da vida social, assim como a sua ambígua complexidade, possibilitando confusões e equívocos de graves conseqüências, — impõem um estudo atento e a rápida clarificação do seu significado. Foi por isso extremamente oportuno que a noção tivesse sido proposta como tema central desta III Semana Internacional de Filosofia.

2. Entendemos que a idéia de desenvolvimento poderá ser inicialmente caracterizada pela prevalência de uma ótica tecnológica e quantitativa aplicada *grosso modo* à totalidade do agir humano, e pela conseqüente valorização dos aspectos econômicos dessa atividade. (Econômicos, entenda-se, no duplo sentido de aproveitamento dos bens materiais e de obtenção de um máximo de resultados com um mínimo de dispêndio).

3. Para uma rápida enunciação das teses básicas que defendemos relativamente ao conjunto dos problemas em presença, começaremos por dizer, talvez um tanto inesperadamente, que a noção de desenvolvimento, tal como é genericamente entendida, está na linha de um *Iluminismo* de raiz cartesiana que a tecnologia contemporânea veio reanimar, mas não renovar nos seus fundamentos, fazendo com que a Idade Moderna sobrevivesse para além de si mesma, divorciada de um pensamento filosófico que já não é o seu. Quer isto dizer, em termos mais concretos, que o ideal de desenvolvimento, e as grandes concepções políticas e econômicas que lhe correspondem (Capitalismo, Socialismo e bem assim todas as suas variantes simbioses e alternativas) estão afinal desatualizadas e já não traduzem as ape-

tências mais profundas dos Homens de hoje, nem têm direta ligação com os problemas mais vivos da cultura contemporânea.

4. Impõe-se todavia desde já um esclarecimento: a perspectiva econômica não pode ser entendida, segundo julgamos, como algo de meramente epocal e resultante da aceitação de determinados princípios doutrinários, mas radica em algumas das estruturas básicas da situação existencial do Homem, quer relativamente à sua inserção e dependência de um meio físico e social, quer, indo um pouco mais fundo, à própria natureza da ação humana considerada em si mesma; na verdade, a suprema lei da economia — a eficácia — ou seja, como já dissemos, a obtenção de um máximo de resultados com um mínimo de meios, correspondente afinal à situação de um ser cuja capacidade de projeto é muito mais ampla do que a sua capacidade de realização.

5. Em síntese, diremos pois que os legítimos e inevitáveis interesses da dimensão econômica têm de ser repensados em termos novos. Se não temêssemos a frase feita, acrescentaríamos que é necessário "humanizar a economia", ou, se preferirmos, integrá-la devidamente num contexto cultural que a transcende.

6. Contra o teor genético das teses que acabamos de apresentar, designadamente contra a forma como interpretamos as duas grandes doutrinas políticas e econômicas decorrentes do ideal iluminista de desenvolvimento, algumas objeções poderiam ser levantadas. Poderia argumentar-se dizendo que nem o Capitalismo nem o Socialismo podem ser reduzidos a uma formulação estritamente econômica.

O Capitalismo porque não visa só um aumento da produção na mira de ampliar o lucro dos empresários; move-o também a ambição de um domínio progressivo sobre a Natureza, e a conseqüente libertação do Homem; além disso, é animado por um conjunto de virtudes próprias: espírito de iniciativa e aventura, mas também de previsão, de rigor de objetividade, de perfeito conhecimento e manuseio dos meios a utilizar, de gosto pelo trabalho; e, em consonância com estes valores, uma norma de justiça também: mais deve receber o que mais inicia, mais arrisca, mais se afadiga, mais e melhor produz, ou seja, mais deve receber e ter o que se empenhou no processo econômico e nele triunfou.

O Socialismo, por sua vez, não visa só uma coletivização da atividade econômica, subtraindo-a, por este meio, aos conflitos e desperdícios de uma miniplanificação egoísta e avulsa. Pretende também estabelecer uma justiça igualitária no que respeita à participação de cada um na vida econômica geral e à distribuição e fruição dos bens comuns. Poderia mesmo afirmar-se que o Socialismo ambiciona libertar cada homem da servidão econô-

mica (Não cuidaremos agora de criticar o princípio da luta de classes nem o ideal anarquista).

A estas possíveis objeções responderíamos nós dizendo que o que está em causa não é saber se Capitalismo e Socialismo são ou não sistemas exclusivamente econômicos (como sistemas sociais englobantes não o poderiam ser), mas saber se neles a perspectiva econômica é *prevalente* a ela subordinando, e de que modo, todas as restantes dimensões humanas.

Como se compreenderá, o esclarecimento deste ponto depende da dilucidação do conceito de desenvolvimento. Por isso a ele regressaremos procurando surpreendê-lo desde o primeiro momento da sua gênese cartesiana.

7. É pacífico atribuir a Descartes a responsabilidade maior na geração da Idade Moderna. Já o não é tanto fixar concretamente em que consistiu essa paternidade. Não é efetivamente fácil arrancar ao enigmático pensador francês o segredo dos seus mais profundos pensamentos e ambições. Não que ele temesse perseguições da Igreja de Roma — é tempo de afastar definitivamente essa lenda — mas por imperativos de uma estratégia cautelosa que visava afastar do caminho das suas novas idéias, polêmicas, reações emotivas, preconceitos, resistências ideológicas, tudo enfim que pudesse travar ingloriamente a sua difusão.

Podemos todavia dizer, em síntese, que são os seguintes os aspectos fundamentais da nova visão cartesiana:

a) o mundo exterior é inteiramente inteligível porque é quantitativo;

b) o rigor metódico, a disciplina e o tempo são o único preço a pagar por um integral conhecimento e domínio do mundo, ou seja, pela instauração de um verdadeiro paraíso técnico;

c) para a realização dos objetivos enunciados na alínea anterior, terá o homem que pôr em movimento o seu mais nobre poder — uma vontade livre — que deve empenhar-se disciplinadamente na luta contra os erros e as ilusões capitulando só perante a evidência; até a iluminação dos momentos iniciais de verdade, e para lá das áreas conquistadas pela dedução lógica, as regras de prudência corporizadas na sua moral provisória.

Este voluntarismo igualitário, tanto ou mais que o próprio racionalismo, é essencial à nova visão cartesiana, à corrente iluminista que nela se inspirou e, de uma maneira geral, à nova mentalidade nascente.

8. A partir daqui será fácil apreender as características essenciais do espírito moderno. Antes de mais um otimismo metodológico e pedagógico considerado num duplo sentido: a) quan-

do os homens aprenderem a aplicar a todos os seus problemas o método evidenciador adequado, acabarão por resolvê-los; b) em termos práticos, todos os homens normais são igualmente aptos para atingir a verdade; é tudo questão de aprenderem e se empenharem a pensar metodicamente.

Depois a conseqüente perspectiva progressista e o ideal de um paraíso técnico: o Homem tem aberto diante de si o caminho de um progresso indefinido; no plano do seu relacionamento com o mundo material; (supressão das carências energéticas e de bens materiais) no plano mais restrito do próprio corpo (supressão das doenças e do envelhecimento); e no plano das relações com os outros, desde que sejam privilegiadas e tidas como básicas as ligações intersubjetivas que se relacionarem diretamente com as coisas e com o corpo.

Por último, e em consonância com os pontos referidos, uma nova atitude ética em que podem distinguir-se dois momentos. O primeiro é positivo: colaborando e participando no conhecimento, e agindo esclarecidamente de acordo com a ciência, cada homem se realizará em termos de liberdade, de dignidade e de felicidade. O segundo separa provisoriamente o pensamento da ação e reconhecendo, em termos realistas, que a vida exige decisões inadiáveis sobre matéria ainda controvertida e duvidosa — vai propor regras de prudência, de equilíbrio e de bom senso. (Embora em contextos filosóficos diferentes, não deixará de ser interessante sublinhar o parentesco entre a moral provisória cartesiana e a ética de Kant. Descartes, subordinando em princípio, muito embora, a Ética à Metafísica, adia os termos concretos dessa subordinação para posterior e indeterminada fase do progresso do saber, fazendo derivar, na prática, o fundamento da conduta ética, da dignidade do Homem como ser livre e racional).

9. Não iremos, compreensivelmente, acompanhar, sequer em esquema, o complexo desenvolvimento do espírito moderno, nele sublinhando a permanente e decisiva presença do projeto cartesiano. Menos ainda tentaremos determinar as interferências e contaminações românticas sofridas por essa linhagem espiritual e a forma como Iluminismo e Romantismo intervieram na gênese da mentalidade contemporânea.

Diremos só que no plano filosófico, e do nosso ponto de vista, muito do que é essencial à perspectiva cartesiana, inteira racionalidade do mundo aberta à marcha progressiva do conhecimento e da ação do homem — se prolonga até aos *post*-hegelianos, mas com eles entra em declínio. Será a linha irracionalista, romântica, trágica, existencial de um Schopenhauer, de um Kierkegaard, de um Nietzsche que irá prevalecer e impor a nova

ótica e o novo estilo do pensamento filosófico contemporâneo. (Anote-se de passagem que o *Cogito* cartesiano é extremamente rico, não devendo entender-se exclusivamente como sujeito de juízos evidentes mas fonte também de outras complexas atividades espirituais, e que na suprema valorização que faz da subjetividade solitária pode legitimamente ver-se uma das linhas genealógicas do pensamento existencial).

10. Afirmamos no início desta comunicação que a Tecnologia contemporânea prolongou artificialmente alguns movimentos de idéias características da Idade Moderna, em especial, o projeto cartesiano. Será a altura de algumas precisões. Efetivamente, o florescimento tecnológico e industrial, assim como o progresso científico e o espírito que o animal, tal como as correntes filosóficas mais próximas desses planos da vida contemporânea, têm sofrido, nos últimos decênios, o impacto de acontecimentos sociais e culturais que profundamente os atingiram e obrigaram a grandes mutações. Talvez tenha continuado viva a convicção de um progresso indefinido. Mas o que ficou sem dúvida bem patente (recordemos as duas últimas guerras mundiais, com as suas monstruosas e sofisticadas crueldades; lembremo-nos da ameaça atômica e da insegurança ecológica) —, foi que o progresso científico e técnico não era automaticamente a felicidade dos homens; que mesmo para o modesto e limitado ideal de um paraíso terrestre criado pela Tecnologia é indispensável e prioritária a perspectiva ética do Bem e do Mal. Poderíamos dizer a propósito que o melhor da arte dos nossos dias nada mais faz do que denunciar e prever os resultados que as boas intenções dos tecnocratas deixam na carne e no espírito dos homens...

11. Por sua vez a Ciência, no aprofundamento dos seus próprios procedimentos, passou a considerar cada vez mais problemática uma completa e definitiva inteligibilidade do real, (recordemos, entre outros, Bachelar e Piaget), muito embora não tenha renunciado ao ideal de progresso.

Só continuam de pé, como sobreviventes heróicos da época cartesiana, o Capitalismo e o Socialismo, mas sofrendo ambos sérias perplexidades, e agitados por um número crescente de problemas sem solução. E a sua fé no progresso das ciências sociais ou nas virtudes luciferinas da dialética, começa a arrefecer ou a degenerar. Por sua vez, o conteúdo doutrinário dos sistemas entrou na fase da exegese e da glosa. Há dogmas e textos sagrados, mas uma prodigiosa imaginação e habilidade dos comentadores para deles tirarem as conseqüências e interpretações mais díspares. Não fora uma certa inércia no poder refe-

renciador das palavras, e as expressões Socialismo e Capitalismo não teriam hoje qualquer significado útil. E a verdade é que, em termos serenamente realistas, teremos de reconhecer que um nos ameaça com a anarquia e o outro com uma ditadura de burocratas...

12. Neste contexto, pergunta-se: que fundamentos terá hoje a noção de desenvolvimento? Será repensável à luz de perspectivas filosóficas não-cartesianas? Haverá outro caminho?

Deixamos propositadamente para este momento uma referência à Fenomenologia porque se nos afigura que ela facultará a via para a solução dos problemas em presença que — bem o desejaríamos — estarão agora em condições de serem examinados na sua exata formulação.

É sabido que Husserl se propôs recuperar a herança cartesiana, mantendo-se fiel à radicalidade de um *cogito* entendido como fonte originária do conhecimento, defendendo a tese de que a verdade não pode deixar de conceber-se como universal e necessária, e acreditando que é possível alicerçar em termos definitivos todo o saber humano, estabelecendo assim as condições do seu seguro e transfinito progresso.

São por demais conhecidas também as críticas e alterações a que submeteu o pensamento de Descartes: a *epoché* não é a dúvida metódica; a intuição das essências não é a evidência racional; a análise eidética não é a análise proposta no "Discours de la Méthode"; numa palavra, o método fenomenológico não é o método cartesiano. Também as idéias inatas não são o *a priori* husserliano. Mas a maior novidade (a nosso ver), aquilo que permitiu a Husserl ocupar o centro do pensamento contemporâneo, possibilitando uma aliança entre o espírito cartesiano e a linhagem de idéias que originou o pensamento existencial; e facultando, inclusive, a renovação da melhor tradição filosófica grega e medieval, — foi a profunda e ampla reelaboração que conseguiu fazer, no contexto neocartesiano do seu pensamento, da noção de experiência, e a conseqüente valorização do seu significado gnosiológico.

13. Que o saibamos, não foram ainda realizadas, nos domínios da Economia Política, da Sociologia e, em geral, das restantes ciências axiológicas, investigações fenomenológicas que permitissem novos fundamentos para a idéia de desenvolvimento.

Todavia, considerando liminarmente a questão dentro do novo espírito de abertura e objetividade característico do método fenomenológico, cremos será possível adiantar desde já alguns aspectos dessa fundamentação. Serão eles os seguintes:

1) A perspectiva econômica tem que ser vista em termos rigorosamente instrumentais, salvo um condicionalismo excepcional de sobrevivência, em que lhe será legítimo subverter, a título precário, a ordem de prioridade axiológica a que terá de submeter-se em condições normais. Anote-se porém que o recurso progressivo a poderosos instrumentos técnicos vem dificultar a prática já difícil dessa humilde instrumentalidade: quando os meios são excessivamente potentes não podem deixar de condicionar os próprios fins a que deveriam subordinar-se.

2) Ainda no estrito plano da Economia, terá que abandonar-se o radicalismo de uma visão quantitativa de desenvolvimento. O horizonte de uma expansão indefinida é enganoso porque os recursos de matérias-primas são limitados, como limitada é a capacidade ecológica para uma absorção dos subprodutos da atividade industrial, e também limitada, obviamente, a capacidade de consumo. Seria mais saudável e realista que, mesmo num plano estritamente econômico, repetimos, os planificadores se movimentassem num clima de exigência qualitativa, em que a melhoria do teor de vida, em todos os níveis e em todos os aspectos, tivesse prioridade, a começar, naturalmente, por aqueles que vivem em condições de miséria imerecida.

3) Se a Economia deve subordinar-se à Política, também esta deve submeter-se à Cultura e à Ética, ou seja, ser orientada a partir dos planos superiores da atividade espiritual do Homem. Certamente que neste domínio existe — e não pode deixar de existir — uma pluralidade de caminhos e opções. Mas há condiionamentos objetivos e determinantes *a priori* que a análise fenomenológica tornará patentes. Respeitá-los não é quebrar uma atitude de neutralidade; é evitar erros que podem ser de graves conseqüências e garantir as bases indispensáveis para um possível e efetivo progresso. Destaquemos e antecipemos desde já a estrutura pessoal do Homem e a sua abertura ao Absoluto que determinará, como já o pretendia Kant, que nenhum humano possa ser considerado exclusivamente como um meio. É certo que a determinação do valor supremo a que todos os outros deverão subordinar-se (sem valor supremo não há escala axiológica, e sem esta não há ação ética) e que pré-figura e aponta para o Valor Absoluto não pode ser feita em termos universais e indubitáveis; é nessa decisiva opção que cada homem se responsabiliza maximamente e compromete o seu destino; mas isso não impede que também aqui haja condicionantes *a priori* fenomenologicamente determináveis; a título de exemplo diremos apenas que os valores econômicos, sendo por essência instrumentais e relativos, só por equívoco poderão ser considerados como supremos.

4) Por último, a discriminação fenomenológica das modalidades e níveis da intersubjetividade irá também sinalizar a linha de perfeição e eficácia de um desenvolvimento que não seja só entendido em termos de aumento de produção e (ou) de distribuição de bens de consumo, mas se abra às dimensões qualitativas de um progressivo aperfeiçoamento das sociedades e da sua capacidade para oferecerem, cada vez mais, a todos os homens, a possível felicidade neste mundo. Só esse será, afinal, um verdadeiro desenvolvimento.

O DESENVOLVIMENTO COMO QUESTÃO FILOSÓFICA

CELESTINO PIRES

A III Semana Internacional de Filosofia propõe à nossa reflexão como tema central *Filosofia e Desenvolvimento*. Tratando-se de uma semana de filosofia, a primeira tarefa que se impõe é a de elevar o tema ao nível de questão filosófica. Com efeito, estão postos frente a frente dois termos que significam duas realidades: Filosofia e Desenvolvimento. A articulação do programa sugere linhas de pensamento. A primeira alínea, *Filosofia do Desenvolvimento*, supõe que o Desenvolvimento pode ser tratado filosoficamente. Há uma realidade, o Desenvolvimento, que pode ser compreendida ao nível da reflexão filosófica. Mantém-se a realidade autônoma significada pelos dois termos em oposição relativa. Já quando a seguir se fala de *Desenvolvimento da Filosofia*, a realidade do desenvolvimento desaparece como realidade independente, pois que o Desenvolvimento da Filosofia, não é mais que a filosofia no seu fazer-se. Finalmente quando o programa nos convida ao estudo do *Desenvolvimento do Ensino da Filosofia*, não é, em rigor, a filosofia que está em jogo, mas o ensino da mesma.

Seria interessante descobrir as conexões internas que existem entre Filosofia do Desenvolvimento, O Desenvolvimento da Filosofia, e o Desenvolvimento do Ensino da Filosofia. Veríamos, por exemplo, em que medida a filosofia de um povo e de uma época reflete as condições materiais e sociais desse povo e dessa época, e porventura também as relações do ensino da filosofia e da filosofia que se ensina com as estruturas da sociedade que serve.

Mas não é por este caminho que desejo entrar. Proponho-me contribuir, com esta comunicação, para uma reflexão sobre a *Filosofia do Desenvolvimento*. E, neste campo, investigar, primeiro, como é que o Desenvolvimento se pode erigir em questão filosó-

fica. Depois, abrir caminhos de reflexão para a descoberta da sua significação e sentido. Finalmente, descrever o que seria o horizonte último da sua compreensão.

I. DESENVOLVIMENTO COMO QUESTÃO FILOSÓFICA

É que não é evidente que o Desenvolvimento seja terreno privilegiado para o cultivo da filosofia. Do Desenvolvimento falam muitas ciências: ciências humanas e ciências da natureza. A Economia, a Sociologia, a Política, a História, a Psicologia descrevem sob ângulos diversos este fenômeno dos nossos tempos. O Desenvolvimento é, pois, uma questão científica. E além disso, talvez em primeiro lugar, uma questão técnica. Ele resulta, por um lado do conhecimento que o homem tem da natureza mediante o progresso das ciências naturais e do conhecimento da sociedade mediante as ciências histórico-sociais; por outro, da capacidade adquirida para dominar a primeira e pô-la ao seu serviço e de dirigir a segunda para objetivos previstos em conformidade com as leis conhecidas da realidade social. O Desenvolvimento é, pois, uma questão da ciência e uma questão da técnica.

Será também uma questão filosófica? Sim, porque de toda a realidade eu posso interrogar-me sobre sua última significação e sentido. Resposta puramente formal, abstrata, vazia e inócua. Tem a filosofia algo de próprio a dizer sobre o Desenvolvimento que não caia no âmbito das ciências? Algo que influa no comportamento concreto do homem e que seja decisivo? Se sim, então, o Desenvolvimento pode ser objeto de reflexão e conhecimento a um nível diferente do das ciências. Poderemos interrogar-nos sobre seu sentido último e sobre o horizonte a partir do qual ele se oferece à nossa compreensão.

Situemo-nos primeiro numa perspectiva muito geral. O Desenvolvimento insere-se na linha de um dos grandes temas do pensamento ao largo da História da Filosofia: o movimento. Desde Heráclito e Parménides a Platão e Aristóteles até Hegel e Marx o movimento foi tema de meditação para a filosofia.

Mas na antiguidade era quase exclusivamente o movimento físico, local, que se dava como problema. Quase, mas não só. Já o problema da corruptibilidade e incorruptibilidade das substâncias se erguia como questão. Contudo o Universo, como todo, era estático, as essências imutáveis. Havia movimento, não Desenvolvimento. Considerava-se apenas o movimento da natureza e este limitado.

Com Darwin surge um problema novo, revolucionário: a evolução. As espécies transformam-se, a vida adquire modos de ser cada vez mais perfeitos.

A filosofia, suficientemente apetrechada para explicar o problema do movimento tal como se vinha pondo desde os gregos, não atinava em compreender o mais-ser da evolução ascendente embora na posse de todos os instrumentos conceituais para isso requeridos. No século XVIII a idéia de progresso determina toda uma mudança de atitude frente aos mistérios da natureza. O progresso assinala o triunfo da razão.

A situação complicou-se quando o movimento se não confina já no movimento físico e biológico, mas invade a história, a sociedade e todas as instituições humanas. Também a história é movimento. E aqui surge outro problema novo para a filosofia.

A filosofia tradicional não fornece as categorias próprias para o estudo da história e da sociedade. O que é evidente, pois o ser da história não se descreve nem compreende com as categorias ontológicas hauridas da natureza. Porque o ser a partir do qual a filosofia pensava era a *Phusis*. Por isso a filosofia era metafísica. No nosso tempo surge uma nova disciplina filosófica: a filosofia da história. Para se constituir como tal, terá de descobrir novas categorias ontológicas adaptadas à originalidade do seu ser. Essa filosofia não será, rigorosamente falando, Metafísica, mas Metahistórica.

Nos nossos dias o tema do Desenvolvimento insere-se no mesmo curso e amplia a temática. Movimento, Evolução, História, Desenvolvimento, são fundamentalmente um mesmo e diverso tema do pensamento. Mesmo, porque sempre está subjacente o movimento e a mudança. Diverso, porque a realidade que muda e se transforma é cada vez mais global e complexa. Na História e no Desenvolvimento entra, de modo mais explícito que no movimento físico dos gregos e, até certo ponto, na evolução de Darwin, a consideração do tempo. Mas com uma diferença: a História orienta-se para o passado; o Desenvolvimento para o futuro. Ainda aqui se faz mister encontrar novas categorias, pois as categorias da história não bastam para compreender o que é o Desenvolvimento. Embora ambas as realidades se impliquem e não se compreendam uma sem a outra. Categorias como previsão, planificação, prospectiva, projeto, caracterizam mais o Desenvolvimento do que a história.

Se assim é, um primeiro problema seria o de saber o que é o Desenvolvimento.

Muitas definições têm sido tentadas. Enumeremos algumas que possam servir de base para a nossa reflexão.

Por exemplo esta: "O Desenvolvimento pode ser definido como um processo contínuo de transformações econômicas, políticas e sociais que se traduz, automática e necessariamente, em modificações qualitativas na estrutura total da sociedade. O processo deve ser, pois, global, permanente, auto-sustentado, intencionado, e de caráter estrutural" (Ana María Hernández-Morató, em *O Popular*, Goiânia, 18-06-76). Ou estaoutra de Celso Furtado: "Cabe definir o Desenvolvimento econômico como um processo de mudança social pelo qual um número crescente de necessidades humanas — preexistentes ou criadas pela própria mudança — são satisfeitas através de uma diferenciação no sistema produtivo decorrente da integração de inovações tecnológicas" (cit. em *Pequena Enciclopédia de Moral e Civismo*, dirigida por Fernando Bastos de Ávila, 2ª ed., 1972, Voc. Desenvolvimento). E ainda esta: "É um processo inédito e irreversível de mudança social no qual instaura-se numa região um mecanismo endógeno de crescimento econômico cumulativo e diferenciado" (Em *Pequena Enciclopédia de Moral e Civismo*, ibid.)

A análise destas fórmulas levanta muitas interrogações. É o Desenvolvimento automático e necessário? Qual seria, neste caso o papel do homem e da sua liberdade? Que relação existe entre o crescimento econômico e a estrutura total da sociedade? Quando é que há modificações qualitativas? Creio que a colaboração do filósofo ajudaria o economista e o sociólogo na resposta e estas e outras questões.

Mas fixemo-nos em pontos simples e concretos. As definições propostas concordam todas em afirmar que o Desenvolvimento é um processo de mudança social, portanto, se não restringe à acumulação de bens materiais. Tratando-se de mudança social, o sujeito da mudança é a sociedade. Mas é evidente que a sociedade é constituída pelos homens. Em última análise, o Desenvolvimento, como processo de mudança social, implica o homem. E surge espontâneamente a pergunta que se afigura fundamental. Que é que se desenvolve no Desenvolvimento? O homem? A sociedade? As instituições criadas pelo homem? O fenômeno é complexo.

Tanto se refere ao homem como às instituições econômicas, sociais, políticas, culturais, etc.

Quando se fala em Desenvolvimento, naturalmente somos levados a pensar em desenvolvimento econômico. Ficou claro acima que se trata de mudança social que implica modificações qualitativas. Deixando de lado questões latentes, como seria definir claramente o que são e quando se dão estas modificações, fixemo-nos só no binômio Homem-Sociedade. Imediatamente saltam à vista problemas para a solução dos quais a filosofia pode e deve

contribuir. Desenvolvimento do homem insinua Hominização, Personalização, Socialização. O Desenvolvimento da Sociedade, além dos problemas complexíssimos da sua origem e da sua evolução, requer uma teoria coerente das leis das mudanças estruturais que nela acontecem. Dentro do binômio homem-sociedade surge a questão da relação entre a pessoa e a sociedade, a questão de saber se o primado pertence ao homem e à pessoa ou à sociedade. É uma concepção do homem que está em jogo, do homem como supremo valor do universo. O que se pensar deste binômio determina o sentido e significação do Desenvolvimento. E para esclarecer essa significação e esse sentido a filosofia tem de contribuir. Quer dizer, a compreensão e a valoração do Desenvolvimento supõem uma Antropologia e uma Axiologia.

II. SIGNIFICAÇÃO E SENTIDO DO DESENVOLVIMENTO

O pensamento filosófico contemporâneo, em virtude da nova visão do mundo originada pelas descobertas científicas e técnicas, sobretudo a teoria da evolução, o despertar da consciência histórica, e a ciência das transformações sociais, vê a realidade como um processo total, unitário, em que o homem e o mundo se encontram solidários. Processo que não é só uma expansão do dosmos de que o homem faz parte, mas processo de que o homem mesmo é agente. É nesta perspectiva que o Desenvolvimento econômico e social, se deve inserir para ganhar toda a sua significação e sentido.

Se é verdade que o homem mergulha no processo da realidade, lhe é de algum modo imanente, é verdade também que ele ocupa no universo a primazia, uma primazia do ser e do valor. É transcendente. Ele imerge no mundo pelo trabalho, pela ciência e pela técnica, mas para dele emergir triunfante depois de ter arrancado à esfinge os seus segredos e seus poderes para a sujeitar ao seu domínio.

O dinamismo do homem soma-se ao dinamismo da natureza, não num simples aumento quantitativo das forças em jogo ou em luta, mas numa autêntica mudança qualitativa que confere ao dinamismo total nova significação e sentido. A natureza orienta-se para o homem. O homem é também filho da terra. Mas o homem configura-a à sua imagem e semelhança. Por isso a tradição bíblica nos diz que ele é feito à imagem e semelhança de Deus.

No Desenvolvimento o que se desenvolve é, em primeiro lugar, o Homem. No debate contemporâneo confrontam-se os dois pólos do binômio acima mencionado e disputam-se a primazia. Frente a frente encontram-se duas concepções do Homem: uma persona-

lista, outra societária. Na primeira, o primado pertence à pessoa; na segunda, à sociedade. A primeira reflete a atitude cristã; a segunda, a marxista. Tanto o cristianismo como o marxismo defendem um humanismo total, integral. Tanto o cristianismo como o marxismo nos ensinam que o Desenvolvimento é para o homem, e que implica exigências éticas e morais.

A diferença está precisamente no que se pensa sobre o homem, sobre o sentido da vida e da história. Se o homem é pessoa e, como tal, o supremo valor do universo, então nada se pode subordinar, nem sequer à sociedade. É evidente que não dissociamos as duas realidades: o homem é homem na e pela sociedade. Mas a sociedade só é sociedade quando for sociedade de homens, isto é, de pessoas. Personalização e Socialização não se excluem, antes se incluem em oposição dialética.

Qual a raiz da divergência na concepção do homem entre cristãos e marxistas? No fundo trata-se de uma diversa concepção ontológica. É o ser, em última análise, matéria ou espírito? Se optamos pela primeira hipótese, o homem não transcende o mundo, e a humanidade não transcende a história. De onde se segue que o homem tem como fim a sociedade, e a história termina, ou começa, com a instauração da sociedade comunista. Sem verdadeira transcendência, o homem não pode ser um fim em si mesmo. Na concepção marxista, o homem só sobrevive na sociedade; no pensamento espiritualista cristão, o homem sobrevive como pessoa individual. Daí o diverso acento dado em ambos os campos à pessoa e à sociedade. Em ambas as concepções há uma exigência ética para o Desenvolvimento: o homem tem que viver uma vida humana e deve criar as condições em que isso seja possível. A luta contra a fome, a doença, a ignorância, a miséria, o empenho por fazer participar a todos nos bens materiais e culturais, o esforço pela justa distribuição das riquezas são exigências éticas que fluem da dignidade da pessoa humana, ou seja, do seu valor.

No ser de cada homem está inscrito o dinamismo que o impele a realizar o seu próprio desenvolvimento. Cada um é as suas próprias possibilidades. E essas possibilidades ele as realiza no projeto livre de si mesmo de acordo com a natureza e com a razão. Como ser material que é, ligado à natureza, o homem não pode realizar-se, como homem, sem a satisfação mínima das necessidades materiais. Por outro lado, como ser que, como espírito, emerge da matéria, a domina, a dobra aos seus fins, só se realiza plenamente na zona do espírito.

Mais ainda: a satisfação das necessidades materiais visa a liberação do homem das sujeições da natureza. O que significa que o Desenvolvimento se orienta para a libertação e, portanto,

para a liberdade. Desenvolvimento que não liberte o homem não é humano, não lhe proporciona o supremo bem e valor a que aspira: a liberdade. E, com a liberdade, a cultura do espírito, sem a qual o homem não só não se capacita para partilhar dos bens espirituais como não atinge sequer a liberdade autêntica.

O homem, porém, vive com outros homens, vive em sociedade. Se é verdade que a lei do Desenvolvimento se inscreve no seu ser pelo dinamismo que o move a realizar as possibilidades ínsitas nele, é verdade também que esse dinamismo e essas possibilidades, se cruzam com outros dinamismos e outras possibilidades que definem outros tantos seres humanos. E isto, não por um acaso, mas por exigência constitutiva do ser da pessoa. Os gregos diziam isto ao declarar que o homem é um animal político, isto é, social. A dimensão social pertence intrinsecamente à pessoa. Uma filosofia autêntica personalista esforçar-se-á sempre por salvaguardar estas duas dimensões e manter-se a igual distância do liberalismo individualista e do socialismo totalitário. E, em ambos os casos, para defesa da pessoa humana. No primeiro, para evitar que o homem sucumba sob a lei inexorável do mais forte sob pretexto do bom funcionamento das leis econômicas; no segundo, para salvar a pessoa individual de ser sacrificada ao ideal de um modelo de sociedade. Daqui deriva a obrigação moral de uma organização jurídica da sociedade que proporcione ao homem todo e a todos os homens a possibilidade de se desenvolverem na linha do seu ser. Daqui decorre, parece, a última idéia que me propus para esta comunicação: a partir de que horizonte se podem compreender o Desenvolvimento e as suas exigências éticas.

III. ÚLTIMO HORIZONTE DE COMPREENSÃO DO DESENVOLVIMENTO

Se o Desenvolvimento é um processo global de transformação que inclui a natureza, o homem e as suas instituições, como todo o movimento, ele só se torna inteligível na descoberta do fim para que se move. Por um lado, vimos que o processo da natureza se orienta para o homem e que, por conseguinte, esta se lhe subordina. Por outro, na dialética da pessoa e da sociedade, afirmamos que toda e qualquer instituição social deve servir o homem como valor supremo que é. Faltaria explicitar qual o fim do homem, quais as condições da sua realização completa, para, assim, definirmos, de algum modo, o horizonte a partir do qual

o sentido e a significação e até o ser mesmo do Desenvolvimento se nos revelariam.

Será numa breve reflexão sobre o ser do homem que vamos encontrar a orientação para a resposta. Como espírito, o homem é abertura ao ser enquanto ser, à verdade e ao bem em plenitude. Esta abertura transcendental manifesta o paradoxo do homem: que sendo finito não se lhe pode marcar um limite, de princípio, ao conhecimento, ou uma fronteira para a sua aspiração ao bem. Qualquer limite dado pode, em princípio, ser ultrapassado. Daí duas hipóteses: ou o progresso indefinido que poderia, talvez, pensar-se da sociedade mas não da pessoa singular concreta cuja vida é bem limitada no tempo e no espaço; ou a realização metahistórica em que o homem atingiria a plenitude na posse plena da verdade e do bem. Na primeira hipótese não se poderia falar, em rigor, de uma realização plena do homem. Por outras palavras, o homem não poderia atingir a felicidade. Aristóteles viu claramente a situação quando escreve na Ética a Nicómaco que o homem não pode alcançar a felicidade perfeita, mas simplesmente de homem. E Tomás de Aquino comenta: de donde se vê que angústia sofriam estes preclaros engenhos; dessa angústia seremos libertados se admitirmos, segundo os argumentos expostos, que o homem pode conhecer Deus face a face (Summa contra Gentiles, lib. III, cap. 8). Toda a argumentação proposta pelo Angélico se move na linha da racionalidade. De uma racionalidade, é evidente, iluminada pela fé.

Parece-me que esta alusão a Aristóteles e a Tomás de Aquino ilustra, em grande parte, a situação do homem de hoje. De um lado, a negação da transcendência do destino do homem em todas as formas do materialismo moderno, teórico ou prático, do oriente ou do ocidente. Do outro, a afirmação desta transcendência na cosmovisão do cristianismo. Numa perspectiva materialista, o Desenvolvimento pode orientar-se, no melhor dos casos, como no marxismo, para a sociedade sem classes na qual o homem, em virtude da organização social, teria todas as suas necessidades tanto materiais como culturais completamente satisfeitas. A escatologia marxista é intramundana e intra-histórica. Duas questões fundamentais recebem resposta negativa: a pessoa singular cede o lugar de valor supremo à sociedade; além disso, e é outra face do mesmo problema, a pessoa sacrifica o presente ao ideal abstrato de uma sociedade futura. Só a sociedade tem valor absoluto. O homem é provisório.

Apesar de todo o humanismo que certamente alenta o materialismo marxista, o fato é que os riscos envolvidos na teoria são confirmados pela praxis histórica. O homem desaparece sem esperança e sua existência terrestre reduz-se a um episódio, o

mais grandioso e o mais belo sem dúvida, mas um episódio fugaz, da história da natureza. O Princípio Esperança (Ernst Bloch) não rompe as fronteiras do tempo e do espaço.

A mundividência cristã, ao contrário, prolonga, pela fé, o que uma Antropologia filosófica, que não recusa o espírito, deixa em aberto. É verdade que a filosofia é aqui transcendida pela teologia, mas na direção e sentido que a reflexão e meditação filosóficas indicam. Para quem admite o destino transcendente do homem, o horizonte último a partir do qual ele pode compreender a significação e o sentido do Desenvolvimento é o fim último da pessoa humana que se realiza não na história mas fora dela. A meta-história dá sentido à história, como a metafísica dá sentido à Phusis, ou seja, à natureza como o todo da matéria.

O que não diminui em nada a seriedade do empenhamento terrestre em promover as mudanças estruturais necessárias para que o homem possa viver humanamente e, assim, realizar o seu destino transcendente. Pelo contrário, a transcendência ressalta o valor incondicional e definitivo da existência humana. Uma Antropologia que respeita a originalidade do ser humano como matéria e espírito acolhe com facilidade o projeto teológico, pois ele se ajusta às dimensões ontológicas por ela descobertas.

Finalmente, não existe o perigo de uma divisão dicotômica e alienadora. Pois o homem é corpo e espírito numa unidade indissolúvel, e é através do desempenho das tarefas terrestres que atinge a realização transcedente é verdade que, de algum modo, o empenho terrestre fica relativizado, porque se reduz a um caminho provisório para a meta definitiva. Mas, por outro lado, o provisório adquire caráter absoluto, pois o que o homem definitivamente for é, precisamente aquilo que ele tiver, na liberdade, decidido ser. O futuro definitivo do homem depende do seu ter-sido. O homem reconhece o impulso a desenvolver-se como a tarefa da existência. Para o homem ser é poder-ser, e poder-ser é dever-ser.

O Desenvolvimento, como processo e meta da história, aparece, assim, como tarefa humana e universal: a tarefa de cada homem e a tarefa de todos.

CONCLUSÕES

1. O Desenvolvimento surge-nos como a fase histórica última por nós vivida da descoberta do devir do mundo no seu todo. Os gregos descobriram o movimento como problema filosófico. Este tema foi-se dilatando e lançando raízes cada vez mais fundas na realidade quando a idéia de evolução, de progresso, de história,

invadiram zonas cada vez mais amplas e profundas do ser. Com o Desenvolvimento aparece algo de novo: o homem não é só um elemento do mundo sujeito às mesmas vicissitudes do todo; ele é, de modo sempre crescente, o senhor do processo. A ciência e a técnica puseram-lhe nas mãos poderes cuja dimensão plena ele ainda ignora. Demiurgo da própria existência é responsável por si e por todos.

2. O homem é a meta final do Desenvolvimento. Meta que só pode ser definida por uma Antropologia filosófica que perscruta os dinamismos latentes na dupla esfera de corpo e espírito. A determinação filosófica dessa meta, por imprecisa, deixa aberta a possibilidade de uma resposta propriamente cristã ao problema de saber qual o último horizonte a partir do qual o Desenvolvimento se compreende e se valora. A filosofia deixa espaço aberto à teologia. O que não significa demissão, mas o reconhecimento dos seus limites.

3. A missão do filósofo, no problema do Desenvolvimento, não é a de dar respostas concretas, invadindo, deste modo, os domínios reservados à ciência e à técnica. A missão da filosofia é uma missão de vigilância: não permitir que os homens fechem o horizonte e reduzam o espaço espiritual que dá sentido à existência. Por isso mesmo, na fase histórica do Desenvolvimento, a filosofia é tão necessária ao homem como a ciência e a técnica.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA PARA A COMUNICAÇÃO

1 — Que futuro espera a humanidade? (Ideais e critérios do progresso social). Encontro Internacional de Royaumont. Trad. port. de Pedro de Alcântara Figueira, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967.

2 — Rose Marie Muraro, A automação e o futuro do homem, Vozes, Petrópolis, 1968.

3 — Karl Rahner, A Antropologia: problema teológico. Trad. port. de Belchior Cornélio da Silva, do original alemão: *Des Problem der Hominisation*, über den biologischen Ursprung des Menschen — 1.ª parte: *Die Hominisation als theologische Frage*, Editora Herder, São Paulo, 1967.

4 — Id., A Cristologia dentro de uma concepção evolutiva do mundo, em *Teologia e Antropologia*, Col. Revelação e Teologia, Ed. Paulinas, São Paulo, 1969, pp. 85-134.

5 — Id. — Humanismo cristão, Ibid.

6 — Id., Utopia marxista y futuro cristiano del hombre, em *Escritos de Teologia*, VI, trad. esp., Taurus Edictiones, Madrid, 1969, pp. 76-86.

7 — Roger Garaudy Marxismo do século XX, trad. port., Editora Paz e Terra Ltda., Rio de Janeiro, 1967.

8 — Paulo VI, Encíclica Populorum Progressio, 26 de Março de 1967.

9 — Id., Carta Apostólica Octogesima Adveniens, 14 de maio de 1971.

10 — Paul-Eugène Charbonneau, Desenvolvimento dos Povos, Editora Herder, São Paulo, 1967.

11 — Jacques Maritain, Science et sagesse, Labergerie, Paris, 1935.

12 — Gabriel Marcel, Le déclin de la sagesse, Librairie Plon, Paris, 1954.

13 — Adolf Toynbee, A sociedade do futuro, trad. port. de Celina Whately, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1973.

14 — Pierre Teilhard de Chardin, Le phénomène humain, Éditions du Seuil, Paris, 1955.

15 — Id., Le milieu divin, Éditions du Seuil, Paris, 1957.

16 — Id., L'avenir de l'homme, Éditions du Seuil, Paris, 1959.

17 — Pedro dalle Nogare, Pessoa e Amor segundo Teilhard de Chardin, Editora Herder, São Paulo, 1970.

PROGRÈS ET LIBERTÉ

BERNARD DELFGAAUW

Permettez-moi, je vous prie, de commencer par exprimer ma profonde reconnaissance à la Société Brésilienne des Philosophes Catholiques et particulièrement à mon collègue et ami, Monsieur Padilha, le Président de la Société et du Congrès, de m'avoir invité à prendre la parole pendant cette semaine philosophique. Je suis très heureux d'avoir l'occasion de dire quelques mots sur les devoirs des philosophes catholiques, tels que je les vois dans le monde actuel.

Je voudrais développer devant vous quelques pensées sur le thème: progrès et liberté. Si je chosis ce thème, c'est que dans ce choix se montre déjà une certaine conception de la philosophie: la philosophie n'est pas contemplation loin du monde, elle est en méme temps activité dans le monde. Si je parle ici de progrès, je ne parle pas d'un progrès déterminé d'avance, mais d'un progrès possible, d'un progrès offert à notre activité libre comme possibilité pour l'avenir, pour un avenir, qui sera créé par nous. Nous faisons appel à la liberté de tous les hommes. Pas de progrès sans possibilité et pas de possibilité sans liberté.

Nos possibilités prennent leurs origines dans le passé en nous donnant le cadre, dans lequel il faut bâtir le futur. On pourrait dire que c'est dans le présent sur base du passé qu'il nous faut prendre notre responsabilité envers le futur. Le passé est ce qui est comme tel pour toujours. Le futur au contraire, c'est le possible. Rien n'est déterminé d'avance. On peut dire seulement que sur la base du Passé certains évenements et certraines actions sont possibles, d'autres impossibles. Le présent se caractérise comme étant le moment dans lequel il faut prendre sur soi la responsabilité du choix. Il faut choisir entre les possibilités, parce qu'il est impossible de les réaliser toutes à la fois et surtout parce

qu'en réalisant une certaine possibilité, des autres disparaissent pour toujours.

La nécessité du choix domine la vie de chacun de nous, mais elle domine pas moins la vie de l'humanité comme telle. Il faut dire que dans le moment présent nous sommes responsables à la fois pour la survie de l'humanité et pour la qualité de cette vie future. Cela veut dire que nous sommes responsables pour la paix entre les peuples, entre les races et entre les classes. C'est seulement dans la paix que l'humanité peut réaliser le progrès et il n'y aura pas de paix sans liberté.

Le progrès donc n'est pas certain: il n'est qu'une possibilité comme la décadence ou la chute. Penser le progrès comme certain est une forme de determinisme. Penser la chute ou la décadence comme inévitable est une autre forme du déterminisme. Devant le futur ni l'optimisme ni le pessimisme offrent un sens. Ce sont des attitudes déterministes. Devant le déterminisme l'homme se trouve effacé.

Il faut dire au contraire que le progrès dépend de l'homme. Que le progrès dans l'histoire peut être réalisé ou non par l'homme, que le progrès dans l'histoire est toujours un progrès possible, point du tout un progrès fixé d'avance. C'est ainsi que le progrès en tant que possibilité nous place devant notre responsabilité humaine. Le cours de l'histoire ne s'accomplit ni au dessus ni au dessous de nous; il n'y a qu'un seul cours de l'histoire et il s'accomplit à travers nous-mêmes. Nous ne sommes pas les objets de l'histoire, nous en sommes les sujets. Mais en a définissant le progrès comme progrès possible nous n'en avons pas dit assez. On peut toujours demander: qu'est se que cela veut dire: progrès?

Le mot progrès est ambigu. Ce qui sera progrès pour l'un sera décadence pour l'autre. Il s'agit de trouver un sens du mot progrès qui soit tellement central que chaque homme puisse s'y retrouver. Il ne s'agit pas alors du progrès de la science comme tecle ou du progrès de la techique, il s'agit du progrès de l'humanité en tant que société humaine. Il s'agit d'une société qui est une invitation à l'homme de devenir toujours plus soi-même. L'humanité se montre en tant que telle dans la liberté humaine, liberté qui n'est possible que parce que l'homme est le seul être dans l'univers qui se caractérise par la conscience de soi.

Mais qu'est ce que cette liberté humaine? Il y a beaucoup d'acceptions du mot liberté. Pour notre sujet il sera bon d'indiquer quatre formes de liberté: liberté de choix, liberté de domination, liberté d'esprit, liberté de recueillement ou bien liberté intérieure ou authentique. Ou peut dire que l'homme est caractérisé essentielement par ces quatre formes de liberté.

S'il y a un homme, ily a liberté de choix, c'est-a-dire: la possibilité dans une certaine situation d'agir de telle manière ou de telle autre. Je ne veux pas dire du tout que pour la liberté de choix tout soit possible. L' homme n'est pas un dieu, sa liberté n'est pas absolue, mais relative; elle dépend des conditions générales et particulières de sa vie.

Par liberté de domination, j'entends la possibilité humaine de dominer la nature. C'est une caractéristique essentielle de l'homme, parce que s' est la condition fondamentale de la vie humaine. L'homme le flus primitif commence déjà à imposer sa volonté aux forces de la nature. Ici se montre un des aspects du progrès: la croissance de la technique. Mais cet aspect du progrès reste très ambigu: la technique peut être ou bien constuctrice ou bien destructrice.

La liberté de domination se trouve toujours en rapport avec la liberté d'esprit. On connait la thèse de Kant, qui ne traduit du reste que l'inspiration fondamentale du Christianisme: que l'homme a le droit de se servir de toute chose afin d'atteindre à ses fins, mais que l'homme lui-même ne peut être jamais un pur moyen. L'homme reste toujours fin pour lui-même et il doit être respecté à ce titre par les autres hommes et par da société.

La liberté d'esprit indique les droits de l'homme, qui proviennent de sa place unique dans l'univers: le droit à sa part quant aux richesses de son pays et du monde; le droit de prendre part à la politique locale, nationale et mondiale; le droit de dire et d'écrire ce qu'il pense; le droit de n'être jugé et éventuellement puni que sur la base d'une loi respectant la dignité humaine.

C'est la liberté d'esprit qui fait possible la liberté sociale. C'est elle qui doit empêcher que a liberté de domination dégenère vers une domination des masses par veux qui ont le pouvoir. C'est la liberté d'esprit qui peut fonder une vraie société humaine, mais pour cela il faut qu'elle reste en rapport avec une forme de la liberté: la liberté de recueillement qui constitue plus que chaque autre la dignité de l' homme.

La liberté de recueillement se pose à soi-même la question: moi, homme, qui suis-je? Sans la liberté de recueillement les autres formes de la liberté perdent leur sens et leur dignité. La liberté de domination devient simple volonté de puissance, la liberté d'esprit et la liberté de choix perdent leur inspiration et leur orientation. C'est la liberté de recueillement qui engendre l'art, la morale, la philosophie et a religion. Mais l'homme sans recueillement est le plus dangereux des animaux.

C'est a liberté de recueillement qui réalise le mot de Pindaro et de Goethe: "Deviens celui qui tu es". La liberté de recueille-

ment est la liberté d'être soi-même, liberté d'intériorité, liberté d'authenticité. Mais il ne faut pas oublier, que l'homme n'est homme qu'en tant qu'il est chez soi et dans le monde à la fois. Le travail manuel et intellectuel dans le monde est un trait humain aussi essentiel que le recueillement. Et cela non seulement parce que le travail au monde fournit la base matérielle à notre existence: nous ne pouvons pas être libres si nous ne vivons pas et nous ne pouvons pas vivre si nous ne mangeons pas. Dans ce sans-ci il est vrai que les conditions économiques sont à la base de toute notre existence.

Mais il y a plus: il y a un devoir devant le monde. Il faut que l'homme travaille au monde, parce qu'il ne lui est pas permis de s'en tenir à la solution grecque: une minorité libre, qui vit aux dépens d'une majorité d'esclaves. Précisément pour créer la possibilité d'une vie humaine digne pour tous. Il faut travailler au développement du monde. Si la liberté est la dignité humaine, le travail est une condition de la liberté, une création des possibilités humaines. S'il est donc vrai que l'être humain soit un équilibre menacé entre la liberté en tant que domination du monde et la liberté en tant que recueillement, il ne faut pas détruire cet équilibre en dépréciant la domination du monde.

Chaque homme a besoin du travail des autres. Celui qui se retire du travail — manuel ou intellectuel — néglige ses devoirs envers les autres. Vivre dignament et humainement, vivre en tant que personne, veut dire en même temps: travailler au monde et rentrer dans soi. Le travail ne sert à rien, si nous oublions la dignité humaine du recueillement. Le mépris du recueillement mène directement à la méconnaissance de l'humanité de l'autre et à une violation de la liberté d'esprit: c'est à dire il mène à la dictature politique et spirituelle.

Nous voilà au coeur de la question. Quel peut être le progrès pour l'humanité? Il n'est pas assuré automatiquement par le développement de la science, de la technique, de l'industrie, de l'économie. Tout cela est nésessaire. Mais en même temps l'humanité a besoin du recueillement. Il faut poser toujours de nouveau la question: moi, homme, qui suis je? Ce n'est pas un jeu abstrait de philosophes. Cette question surgit dans le coeur de chaque être humain, mais une réflexion partant de cette question ne peut se développer que dans une société qui est profondément marquée par une grande liberté d'esprit. C'est la réflexion autour la question "qui suis je?" qui constitue la dignité humaine. Sans la conscience de cette dignité — et cela veut dire du point de vue social: sans la liberté d'esprit — l'humanité ne sera qu'une imense fourmillière, une multitude d'hommes, pas une société de personnes.

Il s'agit donc pour l'homme de devenir tourjours plus libre, c'est-à-dire: toujours plus personne. C'est ce qu'il vaut dans la vie de chaque homme comme tel et dans la vie de l'humanité. Le progrès ne peut être progrès que dans la structure personnelle de l' homme et dans la structure de la société à la fois. Il faut que l'homme devienne toujours plus social et qu'il devienne toujours plus soi-même. Le devoir envers les autres et le devoir envers soi ne font en somme qu'un seul devoir. L'homme ne devient soi-même qu'à travers les autres, qu'à travers la société. Mais pour cela il faut, que la société soit une société ouverte, qui provoque l'autoréalisation de la personne par la liberté d'esprit, laquelle caractérise chaque société qui veut défendre la dignité humaine.

Nous revenons à l'idée exposée tout à l'heure: le progrés humain est un progrès possible, non pas un progrès déterminé, précisément parce que l'homme est un être libre. Cela ne veut pas dire qu'il soit impossible d'indiquer la direction de ce progrès possible. Il faut que ce progrès soit un progrès vraiment humain. S'il n'est pas humain, il ne sera qu'un progrès en apparence. Nous l'avons déjà dit: ce progrès ne peut être défini que comme un progrès dans la liberté. C'est par la liberté que l'homme se caractérise des le commencement de son apparition sur la terre.

Or: quelle est la situation de la liberté humaine à notre époque? Elle est extremement ambiguë. Mais n'oublions pas que la condition humaine a été ambiguë dès le commencent. La liberté de domination a toujours été à la fois destructrice et constructrice. Et la liberté de recueillement — et avec elle la liberté d'esprit — a toujours été menacée par la liberté de domination. La volonté du pouvoir, dont parle Nietzsche, n'a cessé d'être en conflit avec la liberté d'esprit et de recueillement. En voyant ce conflit on peut être tenté de condaner la liberté de domination, mais ce serait une erreur capitale. Il ne s'agit pas d'exterminer la liberté de domination, mais de la faire obéir à la liberté de recueillement. C'est celui-ci qui exige que ce ne sont pas les hommes qui sert dominés doivent être dominés, mais les choses par les hommes et pour tours les hommes.

Voici que le problème de nos jours est le problème éternel del'humanité. Il s'est révélé seulement de nouveau dans des dimensions immenses. Il ne s'agit plus seulement de la destruction d'un hommo ou même d'un peuple, quoiqu'il reste vrai que là ou sent méconnus les droits d'une seule personne, sont méconnus à la fois les droits de chacun. Il s'agit à notre époque de la destruction de toute l'humanité d'une part, d'autre parte de la possibilité de créer un monde qui s'il y vraiment un monde pour tours. C'est à notre siècle de créer un monde, ou il n'y aura paraplace seulement pour la vie de tous les hommes, mais aussi pour une

vie où soit liberté de l'angoisse de la faim et de l'angoisse de la contrainte. Il s'agit de créer un monde ou tous les hommes peuvent être conscients de leur dignité hum aine, un monde ou la liberté d'esprit, la liberté sociale et politique, sera le droit de tous, un monde où chacun peut avoir accès à la liberté de recueillement: un monde ou la structure sociale et politique crée pour chaque homme la possibilité du recui ellement, la possibilité d'être soi-même.

Notre responsabilité devant le futur nous impose le devoir de travailler à la reconnaissance de l'égalité radicale de l'homme. Egalité est autre chose que conformité. La conformité est assommante, l'égalité réveille chaque homme à son être propre, à être soi-même. La condition préalable est la création de circonstances sociales et économiques qui permettent à chaque homme de se déployer. Une égalité ainsi conçue est une exigence de la justice: la terre est à nous tous, ouvriers et paysans, fonctionaires et savants, nois et blancs, hommes et femmes.

Notre tâche d'aujourd'hui est très concrète: d'un côté la lutte pour la paix entre les peuples, de l'autre côté une aide efficace aux masses opprimées, non seulement de telle manière, qu'ils sont sauvés de la perte, mais de sorte qu'ils deviennent vraiment nos égaux, dans des structures sociales, politiques et économiques, qui prement à chaque homme de devenir soi-même en toute liberté.

Je conclurai, Monsieur le Président, en dennant les raisons pour lesquelles je crois que cette tâche s'incombe aux philosophes catholiques. C'est le devoir du philosophe de s'engager pour la liberté dans le monde. Sans liberté d'esprit pas de philosophie. Elle ne peut naître que d'un échangement libre d'idées. C'est le devoir du catholique, du chrétien, de s'engager pour les pauvres et les opprimés. L'Evangile se prononce très clairement, il faut se soucier de son prochain et tous les hommes sont nos prochains. L'Evangile ne parle pas de souci à un haut niveau intellectuel, mais du souci pour les besoins quotidiens. Mathieu 25 parle de ceux qui ont faim et soit, qui n'ont pas de maison ni même de vêtements, de ceux qui sont malades ou se trouvent dans les prisons, de ceux donc qui sont les vitimes de notre monde. Ce sont eux, qui sont appelés par le Christ "les miens". Si on n'aime pas, dit Saint Jean, son frère qu'on voit, c'est un mensonge de dire qu'on aime Dieu qu'on ne voit pas. Se soucier de nos prochains, cela veut dire dans le monde actuel, tâcher de créer des structures sociales qui garantissent un monde sans faim et sans craints pour tous les hommes, un monde basé sur la liberté et la dignité humaine.

Je vous remercie beaucoup de votre attention.

FILOSOFIA E EVOLUÇÃO RELIGIOSA NO BRASIL

PROF. DR. PE. HUBERT LEPARGNEUR

INTRODUÇÃO

1. Existe uma Filosofia que, como conjunto de utopias aristocráticas, desenvolve diversos sistemas ideais de valores. Corresponde essa elaboração à indiscutível liberdade e direito dos seres pensantes. Nossa época orienta-se com maior realismo para a avaliação dos valores sustentados em nossa cultura. Não será mais urgente, com efeito, perceber a dramática decalagem que se alarga e aprofunda entre, por um lado, as realizações técnicas, as descobertas especulativo-científicas, de nossa civilização, e — por outro lado — a falta de orientação humanitária, histórico-antropológica, de que sofre o nosso planeta, a humanidade que transmite à geração seguinte uma terra cada vez mais poluída e um amontoamento de problemas cada vez mais distantes das soluções efetivas? A orientação crítico-epistemológica, consciente das ciladas da linguagem (sobretudo ética e religiosa), da filosofia nos parece servir ao mesmo tempo o futuro do pensar humano e o futuro da vivência humana; deve completar-se com *análises prospectivas da situação dos seres humanos* no mundo, que não se confundam com sermões que ninguém leva a sério ao ponto de seguir-lhes as recomendações.

2. A crise vem do esquecimento do ser. A afirmação é distinta e bonita, emana de espíritos cultos e elevados. Porém, seu aristocratismo — para não dizer seu academismo — nos parece agora um tanto irrealista diante da dramaticidade dos problemas vigentes da humanidade. Como filósofo, observaria que *o grande esquecimento é do ser do outro*, da ignorância profunda do próximo e do menos próximo; não sabemos como compartilhar fraternalmente uma pequena terra habitada hoje por quatro bilhões de seres humanos, que logo será invadida por muitos outros bilhões

de candidatos à humanidade. Como teólogo observaria que o grande esquecimento é de Deus como aquela Presença, aquela Transcendência, aquela Luz, aquela Caridade (*Agápe*), que nos poderiam iluminar, esquentar, guiar, tanto sobre a vocação individual quanto sobre o destino coletivo da Humanidade, e inspirar um encontro verdadeiro com o outro, sua existência, suas legítimas necessidades e aspirações. Temos algo de melhor por fazer neste mundo. Embora acreditemos que o fundo do problema seja religioso, apenas nos cabe aqui um tratamento filosófico da crise atual e do que se espera da reflexão filosófica diante dela. Precisávamos, no entanto, salientar que filosofia nenhuma pode salvar o mundo e que filosofia alguma dá a fé salvífica; nem por isso desprezamos o pensar filosófico.

3. Tanto a crise como o desenvolvimento de uma comunidade continental ou nacional é um *fenômeno global*. Do ponto de vista filosófico, achamos difícil refletir sobre o progresso ou o antiprogresso, ora econômico, social ou político, ora cultural-filosófico e religioso, sem refletir sobre a conjuntura total que emaranha seus níveis. Uma evolução religiosa nunca é totalmente independente de seu condicionamento econômico e político. Talvez seja função filosófica cavar no solo e subsolo das disciplinas para atingir suas conexões secretas, suas estruturas que comungam no mesmo inconsciente, no mesmo não-dito da psique individual, das articulações sociais, dos dinamismos operando no tempo e na história.

4. Toda filosofia é filosofia da realidade, enxergada à luz de valores devidamente (ou indevidamente) escolhidos. No presente ensaio tentaremos esboçar uma confrontação entre valores conscientizados em nível humanístico ou religioso e alguns impensados das funções e estruturas do mundo. Não é, a Filosofia, também, um espelho? Como convém numa reflexão sobre uma "evolução", o tempo estrutura nosso plano: (I) *passado*, (II) *futuro*, (III) *presente*, porém sempre com referência à dinâmica da situação atual e nunca à maneira de uma história.

I. FILOSOFIA COMO HERDEIRA E REFLEXO

A filosofia como corrente que assume as filosofias de um tempo e de uma época é sempre *herdeira da cultura vivida e reflexo da situação vigente*, malgrado a diversidade das reações que esta suscita. Tentamos aqui, no caso do Brasil hodierno, descobrir os grandes eixos da situação global que se refletem no devir religioso.

A. UM PROCESSO DE "DESESTRUTURAÇÃO"

Numa crise, algo desmorona. Muitas crises desmoronaram recentemente ou estão desmoronando no contexto mundial de nossos dias. Antigos prestígios caíram e a face da Filosofia, atrás deles, teve que abraçar a terra. A crise precede a consciência que temos dela; esta é sempre e duplamente parcial (*partial et partielle*). Caiu especialmente, nas filosofias, a convicção da objetividade do ser: escondida pelas façanhas da civilização, uma grande insegurança apoderou-se da humanidade, uma insegurança que a própria vítima forjou e que ela entretem involuntariamente. Esta insegurança reveste-se de vários nomes em nosso contexto: fim da era metafísica, desaparecimento da ontologia, silência sobre as teodicéias, morte de Deus, agonia do homem. Não é difícil perceber aqui a conexão que existe entre filosofia e religião. A mesma onda invadiu outros campos, especialmente a arte: setor que mostra impudicamente o absurdo da ferida humana, a feiúra do mundo moderno, seu irracionalismo, sua excentricidade, seus instintos demoníacos, sua perda do sentido, a face sómbria de nossa alma.

Morte da alma, da psique? Não. Morte de toda procura do sentido, outrora endereçada à religião e à filosofia? Também não, de modo geral. Morte da religiosidade. Ainda não.

Esse caos não vai acabar rapidamente. Nossa confiança nos modelos passados sendo minada ou extinta, outros modelos devem surgir, que demorarão para fornecer suas credenciais, e ainda mais para achar um relativo equilíbrio.

B. UM PROCESSO DE REESTRUTURAÇÃO NA EXPERIÊNCIA IMEDITA DO ESPÍRITO

A presença, real ou invocada, instintiva ou sistemática, verdadeira ou fingida e simplesmente desejada, do Espírito de Deus nos parece o elemento comum, de maior destaque, que une as renovações atuais, as tentativas de revitalização, os surgimentos de novas configurações, no setor religioso. Pode haver subprodutos, *erzats*, como "os espíritos (desmaterializados)" do espiritismo, em vez de um Espírito único onipresente e oniatuante. As estruturas e hierarquias, dogmas e guardiões de dogmas, decepcionaram e foram-se, para muitos, em debandada.

O que renasce é sempre o Espírito. Do pântano o loto esboça seu gesto de sempre, erguindo-se para o sol. Após a deposição do cadáver de Cristo, o Espírito é quem faz dele o Cristo vivo para sempre, que reina sobre os salvos, que reina na história dos eleitos.

Espiritismos, Pentecostalismos, Movimentos Carismáticos, Orientalismos, movimentos comunitários invocando mística religiosa: este pluriforme fenômeno, pouco contestável apesar de controvertível no detalhe, dentro ou fora do cristianismo, do catolicismo, pneumático e carismático, possui conexões com enfoques de ordem filosófica. Procura-se uma experiência psicológica, contagiante, com um além do visível enjoativo. Se o nível ontológico não mais interesse como especulação sobre o ser dos filósofos, a psicologia vira dos grupos vira profunda, ganhou o terreno perdido pela metafísica. Estamos numa época existencialista: surge na vida quando não se lê mais os autores existencialistas da filosofia. As correntes da literatura e da filosofia que se reclamaram desta denominação representam apenas algumas formas de uma enorme pulsão mundial, concreta como a fome. Ela marca seu impacto sobre a moral ao valorizar qualidades do momento: a sinceridade, a vivência, a autenticidade, a operatividade, a convivialidade. O programado pelo vivido, o legítimo pelo curtido, o racional pelo imaginário. Após a moral do dever, a moral da cordialidade, do abraço, da emoção partilhada na patota. O coloquial derruba a gramática, a vulgaridade o aristocratismo, o exibicionismo o pudor, a juventude as velhas barbas. Não é Deus jovem?

C. A ASPIRAÇÃO A TRANSFORMAÇÃO CONCRETA

Seria necessário citar aqui o lugar que toma na praxe atual a formação das comunidades de base. Isto é sadio, por oposição a um evangelismo que ainda acredita possível pregar eficazmente a Palavra, sem convidar para determinada comunidade sustentadora da fé e incentivadora da atividade que dela decorre. Sadio o fato de iniciar a reestruturação não por decretos da hierarquia (cf. a reação geral diante do texto do Vaticano sobre sexualidade, publicado em 15 de janeiro de 1976) mas por nova conscientização e experiência das bases. Sadia a vontade de não ficar com o discurso sem prolongá-lo em processos de transformação do mundo. A consequência para o papel da filosofia é óbvia: ela aparece muito mais como explicitação de um espírito imanente à ação do que como construção conceitual subtraída à verificação; ela se torna mais coletiva e menos original. A antiga questão: "Ajuda a Filosofia a vivermos (ou suportamos) individualmente a condição humana?", substituiu-se a questão: "Ajuda a Filosofia a vivermos melhor, coletivamente, a condição humana?" De repente, o século XX descobriu o caráter ideológico das teologias, politico das filosofias, alienador das explicações legitimadoras; sabe melhor, também, esse século declinante, que nenhuma filosofia é inocente, seja que desperte seja que adormece. Não negar, mas aceitar o

obvio, obter-lhe as conseqüências benéficas: a prospectiva está traçada. Existe um conflito das filosofias como das ideologias, assim como existem lutas pelo poder na ordem econômica e na ordem política.

Grande é o interesse atual, notadamente no Brasil, pela sociologia religiosa. A religiosidade popular e suas mil faces nunca despertaram no país tantas vocações de pesquisadores profissionais ou amadores. Ainda aqui temos em via de constituição, virtualmente, uma espécie de filosofia, cuja configuração é prematuro para se prever, em formação reflexa a partir da evolução religiosa dos brasileiros. Após a fenomenologia, a sociologia, a psicologia, a psiquiatria das religiões populares brasileiras, surgirá uma filosofia latente que terá por certo um efeito não só na compreensão mas também no prosseguimento do fenômeno. Isto não significa que o filósofo seja dono do fenômeno sobre o qual ele reflete, nem que se possa hoje evitar o pluralismo na interpretação de processos tão complexos quanto os comportamentos religiosos do povo brasileiro.

II. FILOSOFIA COMO PROSPECTIVA E LINGUAGEM

Na primeira parte, a tarefa era a de observar as principais linhas de força que chegaram a configurar a situação religiosa tal como ela se apresenta diante de nós. Agora vamos partir para a prospectiva e a determinação das tarefas que caberia à filosofia assumir neste quadro. Não são mais aqui do que singelas proposições; ninguém manda na Filosofia.

A) REFAZER UMA LINGUAGEM COMUM?

Talvez modestamente, toda filosofia pretende ler o passado para esclarecer o caminho da comunidade à qual pertence o filósofo; acrescenta-se hoje alguma veleidade de futurologia, ou, melhor, de prospectiva. A perspectiva ainda não é muito científica e nunca chegaremos a rivalizar com os dados escatológicos veiculados pela fé cristã: estes têm outra origem, além de racional, científica ou imaginatória. Isto não impossibilita por completo um papel filosófico na linha da contribuição *ao diálogo*, *interdisciplinar* entre as ciências, entre as ciências e as religiões, *ecumênico* entre as diversas famílias do cristianismo, e, *lato sensu*, entre as grandes religiões; *cultural*, entre as várias maneiras atualmente praticadas de se viver a condição humana.

Esse papel da filosofia é real para nós; não se deve contudo exagerar seu alcance em razão dos obstáculos que enfrenta, de sua falta de recursos em pessoal, meios, atrativos imediatos.

O mundo não é governado por um Senado de filósofos, delegados pelas diversas nações e culturas. É governado por forças políticas que dimanam direta ou indiretamente de poderes econômicos (e, excepcionalmente, militares ou revolucionários): o poder de decidir na ordem social nunca é apanágio do pensamento puro, é emanação de uma força eficaz, atualmente vencedora de forças conflitantes.

O que é primitivo, num certo sentido, é a diversidade, pelo menos na sincronia. Organizar é articular a diversidade, não suprimi-la. Não se deve lutar contra as forças de diferenciação mas contra as forças de desagregação, não contra as diferenças que descentralizam os poderes, nem sempre contra as oposições, mas contra os massacres inúteis de irmãos e as contradições estéreis. A unidade está no começo e no fim, porém não a mesma. Há lugar no processo pela mediação da filosofia para possibilitar o diálogo, articular a dialética, sistematizar as forças, facilitar as convergências do vocabulário, do pensamento, da ação, da religião. A tática, as modalidades, os campos específicos não podem ser predeterminados: livre é o filósofo, e variável sua circunstância.

B. PENSAR AS GRANDES EVOLUÇÕES DA HUMANIDADE

Ainda mais do que dos moralistas profissionais, o alarme vem hoje dos cientistas, de alguns irrequietos cientistas: membros do Clube de Roma e outros círculos, assustados pelas conseqüências da posse e proliferação das bombas atômicas, das devastadoras implicações ecológicas do progresso militar-industrial, das crescentes oposições entre nações pobres e nações ricas (mesmo se tal grupo, como o dos árabes do petróleo passou de repente do primeiro grupo ao segundo); na realidade distingue-se hoje cinco mundos (*The Five Worlds*, em *Time* de 22-12-1975) na escala que vai da extrema miséria à maior riqueza. O nosso planeta torna-se de vários modos cada vez mais explosivo, literalmente. Quem vai dar ao mundo o "suplemento de alma" necessário para nortear de maneira "não agressivamente letal" seu corpo obeso e disforme, cujas crescentes disfunções não chegam a ser completamente veladas pela multiplicação dos encontros internacionais de "dirigentes"? As grandes religiões, primeiro. Pelo menos, seria a função da religião humanizar plenamente a humanidade; porém, a contracorrente do fanatismo e do ódio interétnico não milita neste sentido. A função principal e a meta primordial das religiões é *a salvação* para sempre; na dependência desta perspectiva transcendente, existe o papel de nortear o comportamento humano no horizonte de sua mais ampla verdade.

Ao constatar como as maiores religiões se deixam envolver política e economicamente nas lutas deste mundo — o que não as invalida, evidentemente —, um certo ceticismo apodera-se de nós quanto ao alcance eficaz dos sermões edificantes, quanto ao significado do profundo respeito que acompanha os discursos dos pontífices e presidentes professando a guarda das morais, dos ritos e dos dogmas religiosos, em prol da humanidade toda e do culto à verdade. Nestas condições, será a Filosofia, mais consoante com a celebrada Secularização (já um pouco envelhecida no panorama dos mitos modernos), a eleita para salvar o discurso religioso como outrora a fé religiosa foi chamada a consagrar e nortear (a salvar por dentro) os discursos filosóficos? Não nos atrevemos a afirmá-lo. Achamos antes que o discurso religioso se salva pela radicalidade do ato de fé que o anima; porém, cabe ao discurso filosófico preservar a honorabilidade humana do ato de fé.

Eficazes ou não, os filósofos compartilham muito do poder de pensamento exercido pela humanidade para se furtar à responsabilidade de alertar e contribuir para humanizar o que na nossa vida, no nosso mundo, na nossa civilização, ainda pode ser humanizado, ou deve, mais do que nunca, sê-lo. A capacidade de pensar os problemas não puramente técnico-empíricos, que honra nossa espécie, acha-se de fato *escassamente* usada, mesmo no glorioso século XX. Como observamos acima, nesta batalha para humanizar o homem, a Filosofia — parece-nos — acha-se ao lado das religiões, do lado do chamado "humanismo". O que significa hoje o humanismo? Talvez essa seja uma orientação válida para a Filosofia, a Religião tendo outra perspectiva, a de zelar pela comunicação à humanidade — ou pela promoção nela — da Salvação que supera toda libertação sócio-econômica e sócio-política.

Toda promoção de uma libertação econômico-política em molde de neo-religião nos parece ridícula, mas também o é a promoção de uma Filosofia que se candidataria a substituir a Religião. A filosofia é humilde ou não é nada. No campo que lhe pertence, no ângulo que ela domina, ela pode e deve, no entanto, prestar notáveis serviços: às ciências e aos cientistas, à religião, ao próprio homem. Salientamos aqui a preocupação em se pensar as grandes evoluções da humanidade: hoje são sobretudo ateus como Michel Foucault que conseguem realizar uma obra notável nesta perspectiva de síntese que exige rigorosas e demoradas análises. Por trás das evoluções religiosas do Brasil existem estruturas não ditas, não pensadas mas vividas: quem vai ajudar a descobri-las? Pesquisadores em ciências humanas que sejam também filósofos; filósofos que não sejam simples filósofos.

Tratando aqui de situar a filosofia face ao devir religioso, é difícil evitarmos os conceitos de ideologia e de teologia que tivemos

várias oportunidades de abordar em trabalhos anteriores. Voltamos ao assunto, sem repetição, procurando articular cada vez melhor *ideologia e teologia*, ambas usando meios filosóficos numa certa conjuntura religiosa.

C. CARÁTER COMPLEMENTAR DA IDEOLOGIA E DA TEOLOGIA E INVERSO DE SUAS DEFINIÇÕES

Rainha, a Filosofia é rainha destronada: politicamente a Ideologia tomou-lhe o lugar para reger o mundo; porém, no fundo, a disciplina que pensa o íntimo da questão e da solução do Sentido é a Teologia. Ambas todavia, ideologia e teologia, usam a filosofia como instrumento subordinado. Significa algo, ainda, a autonomia da Filosofia? Para um cientista, provavelmente não, a não ser que confere à palavra *filosofia* o sentido e o alcance de uma fé religiosa, — e porque não de teologia? — como ocorre em autores desprovidos de religião explícita. Existência de Deus, dos anjos? Sobrevivência da alma, valor dos ritos? Tudo isto, indistintamente, para eles, é filosofia, isto é, questão de gosto, de opinião totalmente subjetiva, porto livre, não muito sério aliás porque não muda nada do que importa no sucesso na vida quotidiana. Para todos, se a Filosofia ainda conserva alguma especificidade, não pode se encerrar em autarquia.

Prosseguindo a análise das relações entre Ideologia, Teologia e Filosofia, face ao devir humano, lembramos que nunca opomos as duas primeiras como entidades incompatíveis; pelo contrário, um caráter ideológico impregna normalmente, em graus diversos, as várias teologias, e uma teologia é necessária para que uma ideologia chegue a dominar no seu horizonte totalmente humano os grandes problemas que desafiam a vida e o espírito do ser humano. Executando um passo a mais, queríamos evidenciar o caráter inverso das definições da ideologia e da teologia.

A teologia retrata a realidade presente (realidade salvífica na sua perspectiva essencial) *vista na perspectiva do futuro* (escatológico). Cristo ressuscitado agindo na Igreja, nos sacramentos, formando o Corpo místico ao qual, com o Pai, enviou o Espírito para levá-lo na Eternidade do Pai: esta é a realidade presente que fornece o tecido fundamental da teologia cristã. Esta realidade é lida mediante sua finalização escatológica: a unidade no Ágape do Pai. *A ideologia retrata a realidade futura* (terrestre) *vista na prospectiva dos problemas e dos condicionamentos presentes.* O objeto é a mesma realidade histórica, no horizonte de seu devir cósmico e humano e numa perspectiva que se quer eficaz; por isso projeta o esquema do futuro sobre a trama do presente, ao passo que o gesto primordial da teologia é inverso, a saber projetar as

articulações que a fé reconhece no presente na trama de sua dinâmica escatológica.

E a Filosofia? É a ideologia dos sem-ideologia, é a religião dos sem-religião. O melhor para ela seria reconhecer humilde e gloriosamente realista o eficazmente seu papel de mediadora discreta, inseparável de qualquer ideologia e de qualquer religião (como de qualquer ciência), mas não primordial no sentido de que as opções realmente de interesse vital não se decidem em seu nível. Seguramente, ela tende a voltar ao primordial, a discernir o primordial (ser, existência, ação...), mais num gesto reflexo o primordial é sua matéria mais do que sua essência. Pelo menos quando explícita e sistemática, a filosofia é um luxo elitista. Meio explícita, mas não sistemática, é o luxo dos pobres que têm profundidade, mas não sabem escrever. Sua função é legitimadora da ideologia e explicitadora do racional contido no universo religioso. Na sua conceituação, passa-se da linguagem religiosa à linguagem propriamente ideológica e à linguagem comum. A filosofia é linguagem, ainda muito mais do que qualquer ciência, mas também ela é isto mais subjetivamente do que qualquer linguagem científica (cuja objetividade sofre em nossa época, de toda parte, as contestações que sabemos).

III. FILOSOFIA COMO INSTRUMENTO DE LIBERTAÇÃO PRESENTE?

Até filósofo tenta compreender a realidade para ajudar a melhorá-la, apesar do apetite de verdade ser primordial nele, notável extravagância hoje em dia. Sem deixar a dimensão religiosa da evolução como ponto focal de nosso horizonte, cabe agora enfrentar a pergunta da operatividade da filosofia sobre o desenvolvimento religioso brasileiro. Ainda aqui prescindimos de todo ufanismo intempestivo: a sabedoria à qual tendemos é discreta e humilde.

A QUE FILOSOFIA?

Nem qualquer pensamento opera algo na história. A verdade liberta. Apenas aquilo que é verdade liberta realmente: é outro pólo de nossa indagação. A dificuldade é que as doutrinas candidatas à expressão máxima da verdade combatem-se, feroz ou polidamente, além de se situarem em níveis diversos da cultura (religiões, filosofias, ideologias). Qual o papel da Filosofia nesta busca da verdade libertadora? Já falamos em preparação do diálogo, em conforto às expressões religiosas, em humanização do discurso e dos costumes. Infelizmente, toda pessoa que celebra

este papel, esta caminhada, esta nobre função, está pensando em determinada filosofia, em determinado sistema religioso ou ideológico: a contragosto faz concessões ao positivo do pensamento alheio; não parece haver critérios decisivos, a não ser a força que decide da corrente que, no momento, triunfa. O que fazer, senão deixar prosseguir o confronto das teorias, das hipóteses, das convicções, dos círculos, das escolas. Seria ceticismo benevolente, liberal e tolerante, a Superfilosofia que realmente domine o caos de nosso incerto saber e o enredo dos conflitos de nossas mais íntimas convicções? Qual a filosofia realmente libertadora? Que outro critério propor, senão o de que essa filosofia é *a nossa*?

Não devemos esperar muita salvação das Filosofia acadêmicas, das Filosofias universitárias (exegese de textos), das Filosofias muito dependentes de sistemas acentuadamente ideológicas, das Filosofias muito identificadas com o nome de um eminente e célebre pensador, fora de série, que lhe confere a marca indelével de sua originalidade e de seu gênio criador. O Panteão dos filósofos ilustres não nos parece ser o Templo donde surgirá a salvação ao alcance de toda nação e para toda a humanidade. Aliás, neste templo não se precipitam as massas que se parecem como seres humanos à procura da salvação; no Brasil, freqüentam antes, essas massas, os templos da Assembléia de Deus e os terreiros da Umbanda. Novamente estamos diante do espetáculo desolador de Diógenes que perambula como um excêntrico, vela na mão, numa cidade que não se importa com ele; diante do espetáculo desanimador do Profeta que prega no deserto; diante do Pensador que não se atreva a considerar essa situação, receoso de perder a confiança em si próprio e de se criar um complexo, de que nem o analista das profundidades da psique o libertaria.

A filosofia que mais salva, talvez, deva ser a do povo confrontado com os problemas de sua dura existência. Proferimos esta frase sem demagogia alguma. Longe de nós o mito do Povo sem pecado original que sabe tudo e acerta sem erro. Mas para que haja evolução benéfica de uma comunidade, nacional ou não, deve haver uma ideologia que penetre as classes mais numerosas da nação, sem limitá-las ao papel de vítima da inflação, e sem ilusões sobre a eficácia da democracia.

B. UMA CONSCIÊNCIA DINÂMICA E POPULAR DO BEM-COMUM

Qualquer que seja o nível ou o setor de progresso que se considere numa comunidade, a responsabilidade da elite é manifesta na concepção e programação de certos dados da evolução. Porém, sobremodo tratando-se de evolução religiosa, uma filosofia que se

feche no seu elitismo tem pouca chance de governar o devir real do grupo. Deve haver não só uma informação que remonte das bases aos cérebros que têm acesso aos meios de comunicação de massa, mas ainda uma verdadeira osmose de valores e idéias entre as camadas sociais: ideal nunca plenamente realizado e que deve combinar não só com o pluralismo das expressões culturais mas ainda com um pluralismo real das escolhas de valores, seculares e religiosos. *A religião, de fato, conserva-se pelas massas e perde-se pelas elites,* ao passo que a ciência se conquista pelas elites e comunica-se apenas indiretamente às massas. Quanto mais, a filosofia sábia pode fornecer sustentáculos; deve *defender também o poder da razão* (raramente na história tão contestada quanto nesta época de façanhas tecnológicas) em julgar de todo processo humano, *mesmo religioso,* respeitando a transcendência da graça que a ultrapassa por cima. Acrescentemos por via indutiva: não é fácil fazer ciência sobre o fenômeno religioso sem reduzi-lo a uma caricatura ridícula. É a anticiência, que mais mal faz do que qualquer ideologia declarada.

O devir das religiões escapará sempre à evolução puramente filosófica; cabe, antes, à filosofia, interpretar a evolução religiosa corrente, pedindo ajuda às ciências do homem em vias de constituição. A teoria como a prática demonstram que a libertação não pode significar a mesma realidade para a economia, a política, a filosofia e a religião. Não se trata apenas de divergências de níveis, existem tensões conflituais, opções que privilegiam um patamar em prejuízo a outro. Seria irrealista negá-lo. Diante da evolução religiosa, modesto é o papel da filosofia acadêmica; indo mais longe, diremos que a evolução religiosa escapa à lógica. A sua filosofia é *a posteriori,* visceral e intuitiva como uma mulher, legitimadora como alguém que não tem a consciência tranqüila, explicadora *post factum* como um policial do departamento dos crimes contra a pessoa. Pode ser também crítica, impotente na sua lucidez. Essa situação não dispensa ninguém de desempenhar sua função, de atender a sua vocação. Devemos, em particular, favorecer a consciência de que seria uma "filosofia da libertação" no sentido da formação e do desenvolvimento do *sentido do bem comum,* no respeito à pessoa humana, a sua liberdade, a seus direitos teoricamente reconhecidos, à transcendência de sua vivência religiosa.

C. CONCLUSÃO

Fomos fiéis à tarefa filosófica: mais perguntar do que solucionar; tornar-se o discípulo da realidade antes de querer ser o mestre em posse de um discurso preparado. Em conclusão, vêm

3

DESENVOLVIMENTO DO ENSINO DA FILOSOFIA

PHILOSOPHIE ET DÉVELOPPEMENT: NOTRE CONNAISSANCE DU MONDE PHYSIQUE

THOMAS DE KONINCK
Doyen de Faculté de Philosophie
Université Laval

Philosopher, c'est vouloir et c'est savoir s'interroger. C'est chercher à comprendre ce qui est — que d'aucuns appellent le "réel". Mais soi-même y compris — que d'aucuns oublient dans cette quête d'intelligibilité. Je veux dire, par exemple, ceux qui "ont tout sauf eux-mêmes".

Cela étant, que dire cependant sous un titre aussi prétentieux que celui que j'ai annoncé: "Notre connaissance du monde physique"? Et en quelques minutes?...

"Notre connaissance" — cela signifie la vôtre, la mienne, celle des physiciens, mathématiciens, biologistes, philosophes, — à vrai dire de tout être humain. Car le physicien est d'abord — et ensuite — un être humain. Et il en va de même des autres experts — en principe.

"Du monde physique", c'est-à-dire cette immense mobilité (*ultra* et *infra*) qui nous entoure, qui fuit bien au-delà des astres que nous apercevons, mais au-dedans de nous-mêmes également. Et au sein de laquelle mobilité nous sommes tous inscrits de manière indépassable.

Exemple: mettez une boule de verre argenté dans un jardin: tout le jardin s'y reflétera — mais ce ne sera que de façon extérieure. Tandis qu'en vous ce jardin, il peut être tout entier présent, et présent dans son intériorité — le chêne, le saule et le rosier, quant à ce qu'ils sont, pas seulement comme certaines couleurs et formes.

Parlant connaissance, já m'en tiens aujourd'hui à cet ordre de réalité-là, l'ordre physique, sans vouloir parler d'un au-delà.

Ce qui est proprement merveilleux, c'est que tout ce monde mobile changeant, est. Qu'il est vraiment, incontestablement, dans la vie pragmatique de tous les jours. Qu'il hante chaque moment éveillé (voire les rêves mêmes) de cette vie dont nous faisons tous l'expérience. Prendre conscience de la merveille qui est déjà là, au sens dit, et dont nous sommes, c'est commencer à se désintoxiquer l'esprit, c'est détruire la tour de Babel, c'est découvrir un sens à la vie.

Car ce fait — que le monde physique en question est — cela n'est pas une affaire d'opinion, la vôtre, la mienne, celle d'Héraclite, de Pascal ou de Leibniz, d'Einstein, cela est certain. C'est cela qui est étonnant.

Tout ce monde mobile, matériel, observable, quantifiable, tout ce monde que nous décrivent physiciens, mathématiciens, biologistes, sociologues, tout cela est, dans son incroyable diversité.

Voyez-vous, ce qui n'est pas, ce qui serait faux, c'est un fragment de ce monde qu'on me présenterait comme la totalité de ce qui est.

Par exemple, il serait, je crois, erroné, de considérer ce monde-là comme uniquement objectif, comme uniquement mathématique, ou comme uniquement physico-chimique, ou comme absolument et uniquement contingent — ou nécessaire — de comprendre l'activité d'un Einstein comme seulement sociale et politique, et ainsi de suite.

On le voit, le pire mal ici, c'est le sous-développement intellectuel. Le pire sous-développement intellectuel, c'est la condition de celui qui prend son topin pour l'univers, ou son approche méthodologique particulière comme la seule vraie.

Ce n'est jamais le cas d'un grand savant, que je sache, car ceux-ci sont toujours animés d'une confiance profonde en l'expérience et méfiants au bout du compte à l'égard de tout ce qui écarterait trop radicalement de celle-ci. Tous ils sont animés par "l'étrange passion de connaître" (Jean Rostand), l'amour de la vérité cachée dans les choses.

Nous sommes trop souvent des riches qui s'ignorent. Tout nous prédispose pourtant à être pleins des autres, de la richesse de tout ce qui est et qui peut, par la connaissance, devenir nôtre.

Les paroles d'Oedipe, dans Oedipe à Colone (Sophocle), au soir de sa vie: "c'est quand je ne suis plus rien que je deviens vraiment homme" — ces paroles ont un sens métaphorique légitime, et décrivent la condition de l'homme vis-à-vis tout savoir.

Le lieu par excellence de tout l'univers, c'est l'homme, vous et moi. Pensez à tout ce qu'aujourd'hui l'on sait concernant les astres, les galaxies, les pulsars, etc., toute cette information merveilleuse dont nous disposons concernant le monde microscopique et macroscopique. Mais à quoi bon, s'il n'est un lieu où tout cela prend vie, si cela n'affecte positivement en fin de compte mon agir. Or la condition première de vie, ici, c'est la question, l'interrogation humaine, la façon de situer cette question parmi tant d'autres. L'esprit d'animation et d'accueil — critique, mais ouvert — de ces questions comme de leurs réponses, c'est l'esprit philosophique.

"Je pense pomme", je réfléchis sur l'être de la pomme — qui comporte toute "l'ombréalité" marquée par la physique — mais qui est aussi un fruit, d'un certain goût, ayant certaines propriétés alimentaires.

Mais ce fait de "penser pomme", est déjà un fait irréductible, premier, antérieur même à la réflexion — qu'est-ce que se "je pense"? — qui peut l'accompagner, et qui n'impliquera davantage toutefois — de façon plus manifeste, plus entière également — dans le monde perpétuellement insignifiante) et cette pomme et moi.

Et cette pomme et moi-même et la pensée que j'ai de l'une et de l'autre, tout cela est. Si obscurément que ce soit, je les saisis dès lors dans leur intimité. Ainsi, lorsque je pose la question de ce qu'est l'est l'homme, j'interroge quelque chose que personne pourtant n'a jamais vu — ni ne verra — et qui est une condition première de sens, pourtant.

Nous prenons tous de plus en plus vivement conscience de l'émiettement du savoir. Et de la difficulté de communiquer, d'un savoir à l'autre. Où trouver l'unité ici, le ciment, l'articulation de fond.

Aujourd'hui, tous les spécialistes qui pensent à ce qu'ils font sont comme heurtés, à juste titre, par la fragilité des fondements de leur savoir. Je ne mentionnerai à titre d'exemple ici que la crise du fondement des mathématiques — ainsi ce fait évident que la cohérence de la mathématique n'est pas une question mathématique. Or toute discussion de la métamathématique (ou d'un métalangage d'ordre quelconque) ne peut finalement se faire que dans l'épaisseur et la polysémie du langage ordinaire — du langage tout court.

Aux difficultés des mathématiques, de la physique, de la biologie, il faut cependant ajouter tout de suite comme plus problématique encore la situation des disciplines anthropologiques ou "sciences humaines" — économie, droit, psychanalyse, linguisti-

que, etc., où la séparation des disciplines conduit à oublier les innombrables présupposés et implications philosophiques de tout discours anthropologique.

Ecologie, respect de l'environnement, volonté de favoriser l'équilibre de la nature, tout cela, cela encore n'est que conséquence "pratique" de notre connaissance du monde physique. "Le beau oblige" me disait l'autre jour un grand poète du Québec, Félix-Antoine Savard.

Si l'homme gaspille, s'il y a "inflation", "pollution', dans différents ordres de réalités, c'est que l'homme ne sait pas ce que valent les richesses réelles, naturelles, celles de l'univers où nous sommes en train de passer, qu'il ne sait surtout pas ce qu'il vaut lui-même.

La philosophie est une recherche passionnée de beauté, d'unité, de vérité. Or on trouve déjà tout cela dans le monde physique.

Le mot de Dostoievski: "La beauté sauvera le monde" s'applique aussi à nous, dès lors, en ce sens. De même que celui de Socrate: "Connais-toi toi-même" auquel il serait faux — parce que trop étriqué — de donner uniquement un sens moral. Le défi lancé par Socrate n'est pas seulement lancé à la conscience morale de soi, mais tout autant au soi, "microcosme" de l'univers.

L'important, pour avancer, c'est de saisir une fois pour toutes, qu'après trois cents ans, le clivage galiléen science-philosophie est dépassé et que toute grande interrogation, toute interrogation de fond, est à la fois scientifique et philosophique. Voilà qui peut illuminer.

Quelles merveilles nous apportent le physicien, le mathématicien et tous les autres, pour peu qu'on les interroge, qu'on comprenne à quelles interrogations exactes il répondent, où se situent ces interrogations dans le vaste — inépuisable — champ de l'interrogation humaine.

L'être même de l'humain, tout l'être du social, celui du politique — voilà encore des ordres de réalités qu'il faut respecter — pour vivre, ne fût-ce qu'au premier degré déjà.

Y a-t-il un sens à la vie? En voilà un. Se laisser consciemment habiter, hanter, par le monde macroscopique et microscopique, et ainsi mieux se connaître soi-même; avoir l'imagination d'autrui, partie comme moi de l'univers.

En conclusion, je dirai que notre découverte du monde physique nous montre que nous avons besoin les uns des autres. Sans cela, nos activités perdent leur vérité, et leur sens. Ainsi entendues, l'interdisciplinarité et la philosophie deviennent à peu près synonymes.

Les uns, les autres, c'est qui? Ce sont tous les spécialistes de telle ou telle branche du savoir. Ce peuvent être aussi ceux qui s'attachent au tronc de l'arbre, ou à ses racines, ou au sol qui les nourrit, ou à la lumière qui l'alimente par ses feuilles. Mais c'est d'abord et avant tout l'homme en chacun de nous qui désire insatiablement comprendre, voir, entendre. Qui est à l'écoute, comme le pauvre, de toutes les merveilles dont le comblent l'univers et le savoir des autres.

DOMINANT TRENDS IN MODERN AND CONTEMPORARY HINDU THOUGHT

I. PUTHIADAM

INTRODUCTION

To write with fair accuracy and completeness on modern and contemporary Indian Thought and yet to omit sweeping generalisations is almost an impossible task. Today, India's population is over 600 millions. Her cultural and religious heritage is vast and varied. Her present and immediate past are built on two or theree millenia of history. As we calmly reflect on Modern Indian Thought, we slowly realise that modern Hindu thought is complex. To be more accurate, there are many strands in modern and contemporary Hindu thing.[1] There are also Islamic, Sikh, and Christian 'thoughts' in India.[2] Marxism too has assumed a new form in India.[3] Each of these is different from the others in origin, in purpose and development and in the conceptual tools used. Such being the sheer vastness and variety of the present thinking in India, we are forced to limit the scope of this paper very considerably. Since is 80% Hindu and since the dominant cultural and religious influences are those arising from the Hindus and above all since the Hindu world-views are what individualize and characterize India in the world at large, we shall deal here only with the dominant trends in modern and contemporary Hindu Thought.[4]

From the outset however let us be constantly reminded of two important truths. Hinduism is a 'verbal symbol" to signify a conglomerate of religious sects and sub-sects, shools of philosophy and theology, which in many respects are doctrinally and ritually opposed to each other.[5] Yet there are a certain number of common tenets and practices which give an inner unity

to Hinduism. For exemple belief in *karma-samsara,* (doctrine of Karma and transmigration) final liberation, *yogic* practices etc., are accepted by all the groups, though each school and sect has its own way of interpreting these common tenets.[6]

We use advisedly the phrase Hindu Thought and not Hindu Philosophy. Philosophy in the Western sense of the word is not applicable to most of our ancient or modern thought. If philosophy *is* understood as the knowledge or the search after the knowledge of the totality of reality according to its ultimate grounds by the use of human reason or if philosophy is understood as the systematic and conceptually expressed rational analysis of the totality of human experience in order to discover the root of being as being and of the ought in man, then, we must admit that many of the modern and contemporary Indian thinkers are not philosophers. There have been few acafemic philosophers in India. K.C. Bhattacharya and Radhakrishnan may be called philosophers in the technical sense of the term. It may be good to remember that in India we never made a clear cut distinction between philosophy and theology, ontolongy and ethics, religion and politics. All form one integral whole. Yet, if we understand philosophy as 'love of wisdom', the quest after the absolute Truth, Being and Goodness; if philosophy is understood as the sincere and open confrontation with reality, with situation and facts; if finally philosophy is the courageous meeting with actual problems and the search after their solutions, then we can consider Aurobindo, a *Yogin,* and Gandhi, a religious, social and political reformer, real philosophers. But, to avoid all misunderstandings, I prefer to use the expression 'thought' rather than philosophy.

BACKGROUND:

India was known to the West even prior to the Roman period. But only with the discovery of the sea route to India by Vasco da Gama in 1498 the massive entrance of the West into the country and into the hearts and minds of the Hindus began. With the coming of the West and especially with the consolidation of the British political power in the country in 1757, new cultural, social, political and religious factors unkown and unsuspected till then forcefully found their way into placid, resigned lives of millions of Indians.

Before the consolidation of British supremacy over the Indian continent, the Hindus had to submit themselves to centuries of Moslen rule and law especially in the North. Islam, strictly monotheistic, fanatically missionary, with no caste distinctions or priestly class, permitting its followers to eat beef was at firt

violently opposed to the 'idolatrous, polytheistic, caste ridden, ritualistic Hindus', who venerated the cows and pratised 'non-violence'. In the beginning as the Moslems sttreamed into India, they destroyed temples, killed and maimed the Hindus, forcet them to become Moslems, burnt their sacred books and articles.[7] Islamic political and religious dominance meant for the Hindu, slavery. They built walls around themselves, by making the caste system more rigid, and by the insistence on conformism. But slowly the relationship between the conquerors and the vanquished changed. Political, religious and cultural reasons were behind the change. Form intolerance and persecution to tolerance and coexistence to a sincere effort to understand and appreciate each other, to positive assimilation and co-operation was the path of chang.[8] Islamic monotheism, sense of morality, social equality and Sufi-mysticism profoundly influenced some of the Hindu thinkers. Religious men like Kabir and Nanak tried to trancend the limits of Hinduism and Islam and initiated movements embracing both.[9]

The Emperor Akbar attempted to establish a universal religion (Din-i-Ilahi). He invited two Jesuits to his court to help him in his work. Islamic-Persian and Indian elements fused in a creative way and produced masterpieces in painting and architecture and music. A new language Urdu was created in the country and there was the growth of vernacular literatures.[10] There was a general awakening in the country. Hindu devotional movements gathered momentum and the devotees poured out their hearts in exquisitie mystical poetry.[11]

Yet, with the decline of the Moghul power decadence once again enveloped the land. The subcontinent split into innumerable warring kingdoms with no economic, political or social stability. Periodic famine and pestilence decimated the population. The creative potentialities of the Hindus and the Moslems dried up. The Hindu society was split into over 3000 sub-castes.[12] Immoral and delibilitating socio-religious practices like *sati* (the widow burning herself on the funeral pyre of her husband) temple prostitution, child marriage, prohibition of widows' remarriage, veiling of women, neglect of education, the absence of the personal and the spiritual from religious life and the insistence on externals and superstititious practices were rampant in the country. The result was the death of thought, resignation and the total loss of freedom. India had lost the memory of its past, hence its self-identity.

It is into this atmosphere, the West came — dynamic, self-reliant, convinced of its material and spiritual superiority and intent on profit making. Though, the overriding interest of the West was commercial, still both Catholics and Protestants wanted

to propagate their respective faiths in the land. Together with the merchants and the missionaries and especially with the definitive domination of the sub-continent by the British, Western Education, British type schools and universities, liberal ideas and ideologies and the Christian ethos reached our shores. Ideas centred on man, his dignity, freedom, equality, Western technology, natural sciences and the scientific spirit, a sense of the ingenuity, a feeling for history and its significanse, all these forces value of the world and of the need to transform it by human found their way into India.[13] Surely, the British who introduced the English system of education and their language and the missionaries who started a net work of educational institutions of various grades in the land had their private interests and objectives: the perpetuation of British domination by means of the semi-westernised Indians and the propagation of Christianity and Christian ideals through the indirect method of education.

Again, the Westerners were instrumental in discovering India's past. They were the pioneers in the field of historical-critical study of Indology in its various aspects.[14] India's past with its rich philosophy and theology, literature and art and political social systems opened the eyes of the West to the inherent worth of India's culture and forced them to look on the Indians with respect and consideration.

Again, it was the West, chiefly England which politically and economically unified the subcontinent and gave to its people at least a semblance of order, justice and peace. Even the cultivation of the vernacular languages of the land in a truly scientific manner is to a great extent indebted to the West.

Europeans, chiefly the Christian missionaries brought to the Indians a new social consciousness and responsibility. To any foreigner who walks through the streets of India, the most striking factor is the immense social evil. The Christians in words and deeds pointed out these evils and blamed chiefly the Hindus for their utter neglect of their fellow men. In a caste-ridden society that believes in the inexorability of past-actions ('arman) how could there be real 'agape'?, true concern for others?

Thus the West challenged India in every sphere of human life: politica, socal and cultural ideas and activity, and religious ideas and ideals. Can stand on her own legs and find solutions to her problems? Can Hinduism be the foundation of a new India? Can the stagnant society of India be resurrected by a reinterpretation of her age old world views and beliefs?

Almost all the Europeans and quite many English educated Indians were convinced that India had to throw away her tradi-

tional values and beliefs and embrace Western ways and ideas in order to become rally modern.

Some of the Hindus, steeped in their traditions and sensing the danger to their religion and way of life reacted sharply to Western influences. Their answer to the all embracing European challenge was revivalism. They chiefly opposed Christianity because in their view the Christian missionaries were the agents of a foreign religion and culture.

Between these two extreme positions we have Hindu reform movements(They were ready, even eager to learn from the West. Many of them studied in Western style schols or even in missionary institutions. Some even went to England for higher studies. They embraced the scientific spirit and liberalism of the Europeans. English became the medium of their communication. Yet they did not throw away the past of their country. Using the very methods learnt from their conquerors they reached back to their ancient heritage and tried to re-interpret and reform the Hindu beliefs and practices. Acutely conscious of the social evils surrounding them and infecting their society, they launched on a programme of reform. The weakness and ills of their people and the dynamism and strength of the Europeans forced them to reflect and to find creative solutions to their problems. Thus Hinduism entered on a period of renaissance and far reaching reforms. This renaissance was above all a renaissance in thought and our purpose is to analyse the main trends of this renascent Hindu thougth, that is still a living and ongoing movement.

MODERN TRENDS:

Hinduism in its meeting with the West had to face three important problems: First of all there was the socio-political problem; then the religious problem and finally the problem oi mental attitudes and methods. Now the Hindus had the insight to see that at the source of all these major issues, there lay religious world views which really formed and shaped every aspect of human life. Though externally most of the early movements and reflections had a social bias, still the core of every Hindu attempt at revival and reform was religious.

PHILOSOPHY OF RELIGION:

Religious pluralism has been part of India's life and history for millenia. Hinduism with all its sub-sects and Buddhism and Jainism existed side by side in India for centuries. With the arrival

of Islam into the country this problem became more acute. Religious men tried to go beyond the particularities of Hindu sects and of Islam and establish religious groups open to all. These religious groups were theologically and philosophically based on the idea of the existence of one God who is the God and Father of the Hindus and of the Moslems. So when Christianity reached India, theologically or philosophically a new problem did not arise. But Christian propaganda methods and means were more powerful and subtle than those of Islam. The early thinkers of the Modern period therefore, wanted to find a religious world view that would at once advance the social welfare of India and check the progress of Christianity.

RAJA RAM MOHAN ROY (1772-1833):

Through a deep study of his own religion, Hinduism and Islam and Christianity, Raja Ram Mohan Roy reached the conviction that monotheism was the basis of all regions.[15] Monotheism is the source from which Islam and Christianity draw their unity, strength and social equality.[16] Hinduism according to him in its earlier phases believed in One Supreme being alone. But later, idolatry and polytheism entered into it, broke it up internally, weakened it and brougth in moral and social degradation. Raja Ram Mohan Roy, and the Society he founded (Brahma Samaj) accepted this tenet as their foundational belief. This one Supreme God or Father is the source of all men nations. Hence, social equality and the freedom of man flow from man's faith in one God. These thineers rejected Trinitariasm, Incarnation or the possibility of God's appearance in any creaturely form as opposed to reason, unworthy of God and as imagination of the human mind.[17] In fact even a fundamentalist and revivalist like Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) believed that monotheism was the fundamental teaching of the Rg Veda Samhita. From a historical-critical point of view neither the contention of Ram Mohan Roy that the Upanishads teach monotheism nor the conviction of Dayananda Sarasvati that the Vedic Samhita are monotheistic in character can be sustained. Yet, the educated Hindus of their time accepted this basic tened of the two great reform movements because this would put Hinduism on a par with the other two religions. It is true that right from the beginning, in Hinduism, monotheism was one of its trends. It is only in the Bh. Gita and in the later devotional philosophy and literature, monotheism becomes all important. Yet it existed side by side with non-dualistic absolutism.

Wat is important is the insight of these thinkers that for a healthy moral, social and religious life, monotheism was essential.

In fact Gandhi comes within this tradition. Though he has not explicitly written on monotheism, still his basic belief was monotheistic. [18]

What we see in this attempt is the old assimilative and synthetic spirit of Hinduism. Down the centuries it fried to assimilate whatever was good and beautiful in other cultures and faith and transform from inside foreign ideas to bring them in accord with its world-view and pattern of thinking. Modern Hindu thinkers like Ram Mohan Roy, desired to be the harbingers of a universal humanism, to be the prophets of a coming humanity in which East and West would meet and merge, though without loosing their distinctive elements. The philosophical and religious striving of the *Brahma Samaj* and the *Arya Samaj* was to establish monotheism as the fundamental religio-philosophical insight of Hinduism. It resulted from the conviction that alone could be the basis of a universal humanism embracing Hindus, Christians and Moslems.

Other thinkers like Vivekananda and Radhakrishnan showed their opposition to this trend of putting monotheism as the basis of religion, morality and social reform. Insistence on a monotheism as the basis of religion, morality and social reform. Insistence on a monotheistic, natural philosophy was considered too dangerous a concession to Islamic and Christian ideas and a betrayal of the traditional Hindu insistence on 'experience' (anubhava). The basic goal of Hindu life is the experience of the Absolute. [19] The spirit-monistic (advaitic) tradition however, insists that a conscious being's ultimat goal is the immediate experience of the identity of one's self with the supreme self. From a really real point of view there is only One Reality — One without a second. The world of multiplicity, change and history is not real from the supreme point of view. Just as a ropesnake is not real from the point of view of the reality of the rope, so also the world is not real when viewed from the reality of the Supreme Being, *Brahman*. A lower level of reality is sublated by the higher. This does not mean that the world is unreal or utter non-being. It only means that from the absolute point of view, the changing multiplicity cannot be considered real. Yet, the Reality underlying the many and on which they are superimposed, is the Absolute. But what is important for us here is the philosophy of religion that is built upon these premises. Since, there is only one Reality and that reality is being, consciousness and bliss, the goal of every being is to realise and to become this Truth-Reality. In this world, the experience of multiplicity, personal distinction etc pertain to the sphere of illusion. If we can speak of religion at all in such a world view, then the goal of religion is the experience of identity. Oneness of Reality is *the truth*. The immediate, intui-

tive experience of this Reality is the ultimate goal and bliss. But there are religions which teach distinction between the soul and the Absolute. How to reconcile such tenets with this absolutistic view? Religions like Christianity which at least in some of its forms teach the distinction between the Absolute and Individual are not totally untrue. But they belong to a lower plane of truth. The absolute truth is *Advaita* (non-dualism) which only a few spiritual adepts can reach. So religions which teach 'the individual self's distinction from the Absolute' or those that hold the individual self to be nothing but a mode of the Supreme, embody only partial truths. These religions are need because the inner aptitudes and fitness of the persons who follow such religions can grasp only partial truths. But they, by a natural process of repeated births and spiritual growth will one day reach the supreme Truth. More on this in the second paper.

MORAL THOUGHT:

It is a widely accepted fact that Hinduism did not develop an explicit and elaborate ethical thought. Though laws and regulations are numerous in Hinduism, it did not reflect deeply on the roots of human activity, freedom, progress of a person through action and the ultimate norm of human actions. Along with this poverty of ethical thought, there was surely also a lack of concern for the other. Dr. A. Schweitzer calls the classical Indian world view as world and life-negating. According to him this is because for the Hindus, the world is a stage play in which man must participate but not fully immerse himself. His true home is eternity. [20] Though Schweitzer has often overstated his case, it cannot be doubted that he has made a very valid point.

The modern and contemporary Hindus do certainly controvert Schweitzer's views. Some of them think that the essential truts of democracy, dignity of the individual, equality of persons and concern for others are all to be found in Hinduism. [21] Only, we have to interpret the classical texts the right way. Modern and contemporary Hindu thought shows considerable divergence from the classical thought in the areas of morality and social obligation. As remarked above, today, Hinduism is in search of a religious philosophical foundation for its ethical and social endeavours.

Simply taking the terms which Hindus use in their speeches and writings in English, we can already see the radical changes that are taking place in their thought. "Person, freedom, choice, decision. intellect, soul, dignity of the person, equality of all" are terms which embody ideas that have no exact equivalents in Hindu thought. I do not imply by this that Hinduism had no

notions of person, freedom, etc. But through contact with the West and by the use of a language and concepts which originate from a different thought pattern, a profound change is taking place within the interior of Hinduism as it was understood and practised before the advent of the West.

In thinkers like Ram Mohan Roy and Gandhi morality was the biggest concern. What these great men wanted was a moral regeneration of the people. Years before Schweitzer, Roy was convinced that strict monotheism alone could be the firm foundation of morality. Moreover, he found that the doctrines of Christ more conducive to moral principles and better adapted for the use of rational beings than any others which have come to his knowledge. [22] Ram Mohan Roy was more interested in reforming the Hindu Society than in elaborating a philosophical system. For this he wanted his people to give up polytheism and idolatry and embrace true spiritual theism which would lift them out of their moral degradation. For Gandhi, Truth is God and man is called to experiment with Truth and to follow the glimpses of truth he receives. "To me God is Truth and Love. God is ethics and morality, God is fearlessness", says Gandhi. He was influenced by the West profoundly yet he always considered himself to be an orthodox Hindu. To his mind the eternal religion (the law of righteousness) rests on truth (satya) *ahimsa* (positive and universal non-violence) renunciation, passionlessness, equal love for all God's creatures, total self control (brahmacarya). [23] For him and for many of the far sighted Hindu reformers liberation meant not the individual's emancipation from the painful cycle of birth and death, but a whole nations emancipation from the bondage of desire, anger, avarice, sloth and violence. Like Ram Mohan Roy, Gandhi too absorbed the ethical teaching of Jesus (chiefly that of the Sermon on the Mount) the absolute and transcendent monotheism of Islam and the placid calmness, renunciation and the *sannyasa* (ascentic) ideal of Hinduism. In his person he re-interpreted his religion. In his life and actions he showed tremendous concern for others. In the great ideals proposed in the Bh. Gita — the idea of self-less action, equanimity, complete surrender to God and utter fearlessness, he learnt the way to love and care for the least important of his brothers.

In fact after Ram Mohan Roy and Gandhi, Hinduism is no more the same as it existed before the time of Roy. By a process of re-interpretation, assimilation, discovery of the past and the acceptance of new ideas, Hindu ethical and social thought has undergone a change beyond recognition.

The Hindu thinkers who followed the 'monistic' trends in Hinduism were surely very concerned with the uplift of India and chiefly the Hindu society from its moral and social degradation.

They found in the supreme advaitic truth *'tat tvam asi'* thou art that i.e. thou art in truth the Supreme, the ultimate foundation for main's effort to love and serve others. Love your neighbour as yourself is a Christian principle. For the Neo-Advaitins love of the neighbour is founded on the fact that the reality of the neighbour and one's own reality are idential.[24] Love does not imply alterity but identity. Thinkers like Vivekananda and Radhakrishnan preach with great eloquence the need of a spiritual and moral renewal of the world.

MORALITY AND THE RE-INTERPRETATION OF OLD CONCEPTS:

Since morality and social concern imply freedom, dignity of the individual etc., it became necessary for many of these thinkers to understand anew the traditional Hindu concepts like *karma*, transmigration, and caste. For then *Karma* today means freedom and determinism that rules human life; caste is nothing but occupational differences and transmigration the law of retribution.[25] They are at the same time at pains to show that these are truths quite consonant with modern science.

WORLD AND HISTORY:

Another point of great interest is the change that modern and contemporary Hinduism has undergone in its views on the reality and value of the world and history. Ancient and classical Hinduism did not place great value on the reality of the world. In fact the dominant advaitic illusionism affected not merely the advaitic school, but also to some extent infected other schools. It is a well known fact that India in her earlier eras did not produce accurate, substaintiated and factual history. India was the land of myths and legends. For the Hindus of earlier periods what mattered was the spirit, untouched by matter and time. The spirit remained unsullied and untouched by the historical process like the lotus leaf untouched by water though immersed in it. At the same time the Hindus lived and thought too much in accordance with the rythm and necessity of nature. Unless one can separate himself from Nature, experience his freedom as transcending the necessity of nature, transforming it, and bringing newness into the predictability of Nature's rythm, we cannot conceive history. In the traditional Hindu view man is more "historiatum" than 'historians'.[26]

Contact with Western thought and Christianity in general and the existential experience of the struggle for independence and social progress in particular have brought in a deep sense of the reality of the world and its value, a feeling for the concrete multiple realities and meaningfulness of history. The Advaitic theory of illusoriness and sublatability of the world and the general Hindu concept that man's final duty is to escape from this world were found to be insufficient basis for India's struggle for freedom.[27] The uniqueness of the individual, his chance in permanence and his relatedness to others and to the world could not be left aside. Science and technology brought home to the Hindu thinker the value of the multiple material realities. Again the classical Hindu views which places man on a continuous line with Nature and thought of him more as a process than as the agent and director of that process had to be changed. Today's Hindu thinkers speak of man's freedom and responsibility, the centre of man's personality transcending groups and caste. Each person has a dignity and a worth irrespective of caste, colour or sex.

Modern thinkers taking up the old Hindu evolutionary theories have tried to interpret history as the evolution of the Spirit. Each individual, society and the whole world are nothing but the evolutive manifestations of the Spirit and history is the return of the manifest into the ultimate integration and unity of the Spirit. Aurobindo, Tagore and Radhakrishnan and other Neo-Vedantic thinkers subcribe to some form or other of evolutionary philosophy.[28]

Though history in a new dimension added to traditional Hindu thought, yet most of the modern Hindu thinkers are reluctant do take history seriously into the area of religion. According to most of them a religion cannot be founded on historical facts, or centered roud historical persons. Universal principals are source and rallying points of a religion that wants to embrace the whole of the humanity.[29]

Even a person like Gandhi so concerned with the concrete and the multiple used to say "I have never been interested in a historical Jesus. I should not care if it was proved by someone that the man called Jesus never lived and that what was narrated in the Gospels was the figment of the writer's imagination. For the Sermon on the Mount would still be valid" (The Message of Jesus p. 35). Surely none of the great modern thinkers question the historicity of Jesus. But all feel that in the field of religion, history as understood in the West should not be too much insisted upon. The relation between 'principle and person', the uniqueness of history and the all pervasiveness of principle, is one of the chief philosophical problems with which Indians especially Christians are today grappling.

UNION WITH THE UNIVERSAL SPIRIT:

Among the many world views India has produced in her long history, the West may be acquainted with the monistic, illusory ideas of *Advaita* and the more theistic realistic world view of the great devotional teachers (Bhaktas). But there is another, which in a mystic vision sees the interconnection of all things, the indissiluble union yet distinction of the finite and infinite, the golden thread running through both and the reciprocity and duality that exist between the World and God. Hence reality is shot through with joy and love. Man forms at once a manifestation of the infinite and an individual unit capable of loving and enjoying in the very bosom of the universal spirit. Tagore is the great representative of this thought of distinction in unity, and reciprocity in duality.[30] He writes: "Truth is to realize one's unity with the entire universe, to merge the individual soul into the universal soul. Sin is not mere action, but it is an attitude to life which takes for granted that our goal is the finite, that our self is the ultimate truth and that we are not all essentially one but exist each for his own separate individual existence" (quoted by Zähner in Hinduism, p. 253).

NEW METHODS AND ATTITUDES:

What new methods and attitudes were produced in modern and contemporary Hindu thought by India's contact with West? The question is very vast. Yet with a certain accuracy we can give a rather general answer to this question. From the time of Ram Mohan Roy because of the very religious, social and political situation in the country, *comparative method* became all pervading at various levels of thought. Religio-philosophical ideas were studied from the point of view of Islam, Christianity and Hinduism. Buddhism, Jainism and Zoroastrianism were also not neglected. Later on this already vast field was widened to include the religions of China. Even today comparative method is pursued with great earnestness though very often quite a few of the thinkers show very superficial knowledge of other religons.

From the West, India, has learnt the *historical method.* European studies on Indology has taught the Hindu the importance of an historical approach in the study of ideas. Very often this historical approach lacks a critical sense. This is mostly because many Hindus have still not freed themselves from a defense mentality. Christian missionary criticism of Hindu tenets has been so violent and unreasonable in the past that even now many thinkers are interested in showing to the West that their religion

is equal or superior to Christianity. This defensive mentality may be seen in facile comparisons, and uncritical equations at every level of thougth.

The rationalistic-scientific method and the resultant mentality can be seen in almost every modern Hindu thinker. Ram Mohan Roy's philosophy of religion is very much the result of the influence of 18th century rationalistic Deism of England. The *Brahma Samaj* resolved that Reason and Nature should be considered the source of all Truth. Among Hindu thinkers there a general tendency to look down upon theology, which according to them is nothing but unreasonable dogmatism and to present Hinduism and Hindu thougth as philosophy. Rationalistic-scientific methods and attitudes may be seen also in the rejection of the Hindu myths and legends and in the earnest efforts made by the educated Hindus to reinterpret traditional concepts in accordance with the demands of science and reason.

Others, more faithful to Hindu tradition pleaded for the capacity in the conscious being to intuit immediately the infinite and to enter into communion with the universal Spirit. From a Western point of view their attitude may seem contradictory. On the one hand they insist on the need of testing and experimenting with every truth, including religious ones and they extol the power and range of reason. On the other hand they would accept the Spirit as intuitive and unitive beyond the reach of all the functions of reason i. e, analysis and synthesis.

The final purpose of the comparative, historical and rational-scientific methods is the 'mobilisation of the wisdom of the world, the evolution of ideals, habits and sentiments which would enable us to build up a world community like in a co-operative commonwealth'.

In India thought always wanted to be integral and synthetic, all embracing yet keeping the traditional values. This is particulary true of modern Hindu thought. In its search after a theoretical basis for the building up of a modern India it has tried to reach out to all the thought systems surrounding and influencing it. But in the process of the discovery of the past, reinterpretation, assimilation and synthesis, modern Hinduism has been to a great extent busy with immediate practical questions. Modern Hindu thought in the areas of (a) philosophy of realigion, (b) morality, (c) social concern, (d) reality and history of the world, (e) methods and attitudes has constructed world views accepting insights from various sources and re-interpreting old ideas. Whether the world view so obtained is logical, philosophically and historically valid from a critical angle reaching down to the roots of reality is not a problem with which many of our thinkers are bothered.

If the solution is immediately satisfying, then, it shows the truth of the solution and of Hinduism. In the years to come, when the defensive mentality of the Hindus will have disappeared, we will be forced once again to rethink present day trends in the light of India's past and search for solutions which touch the roots of reality. But for the present we can only say that Indian thought is in a transitional state, embodying great possibilities for the future. Given the historical and geographical situation of India, and the socio-cultural situation prevailing in the country, we have sufficient grounds to hope that a new synthetic world and a more universal world-view are in the making.

FOOT-NOTES

1. In general we can say that at present all the Hindu sects are experiencing a period of renewal and revival. Revival and renewal mean not merely the return to the sources, but a process of reinterpretation and adaptation to present needs and situations. The Hindu orthodoxy has not however, taken kindly to these movements. It insists on preserving traditional tenents in all purity. But its chances of survival seem to be little.
2. For Islam: Vide T.M. Titus: Indian Islam. Oxford University Press, 1930. Recent attempts at an Indian Christian Thought are summarised by Boyd R: "An Introduction to Indian Christian Theology" CLS, Madras, 1969.
3. As regards Indian Communist thinking: See: Nevett, A. 'India Going Red?' I S O Poona, 1954. The works of M. N. Roy and others gave some indication of this change.
4. The Theosophist Mrs. Annie Besant said in a speech: "Make no mistake without Hinduism India has no future. Hinduism is the soil into which India's roots are struck and torn out of that she will inevitably whither as a tree torn out of its place. — Let Hinduism go, Hinduism that was India's cradle and in that passing would be India's grave." All modern Hindus and even others who know the individuality of India would agree with her.
5. "Hinduism is a great golden umbrella, which shelters forms of thought many practices and many approaches to the divine" (Ramaswamy Iyer C.P., Indian Inheritance. Bhavan's Series Vol. 1. p. 222). "Hinduism is a league of religions than a single religion with a definite creed" (D. S. Sarma: What is Hinduism? Ganesh and Co., Madras 1939, p. 10).
6. Dasgupta S.N.: History of Indian Philosophy, Vol. 1. p. 71 ff.

7. In 1026 Sultan Mohamad, Ibn Kasim destroyed the most celebrated Hindu shrine, Somnath, In Kathiawar. Hindus were forced to pay a religious penalty tax.

8. Majumdar R.C.: An Advanced History of India, pp. 384 ff & 571 ff.

9. Kabir flourished in the North (near Banaras) towards the close of the 14th century. "Hindu and Turk were pots of the same clay. Allah and Rama were but different names". "It is needless to ask the Saint the caste to which he belongs." Kabir rejected the rituals and pratices of both Hinduism and Islam. He insisted on internal attitudes and dispositions."

   Nanak, the Founder of Sikhism lived in the 15th century. His mission in life was to put an end to religious conflicts.

10. In fact the Hindu-Islam understanding and co-operation blossomed fully only during the time of Akbar the Great (1541-1605). Transcending the narrow limits of each religion, he worked towards the evolution of a new religion, which would he hoped prove to be a synthesis of all warring creeds and capable of uniting the discordant elements of his vast empire in to one harmonious whole. In Fatehpur Sikri, Akbar built a hall of religions. Politically and socially Hindus became fully free during Akbar's reign.

10a. R. C. Majumdar, op. cit. pp. 393-415 and 571-594.

11. The Hindu Bhakti (devotional) movement was very widespread. Hindu bhakti centred round chiefly Visnu (Krsna, Rama, Radha cults) and Siva (Rudra, Pasupati, Sakti cults). In the various Indian vernaculars we have an immense devotional literature which still remains to be scientifically studied.

12. L'Abbe Dubois: "Hindu Manners and Customs" a work of the 18th century, gives us a graphic picture of the Indian religio-social situation.

13. R.C. Majumdar, op. cit. pp. 842 ff.

14. The History of the Western effort to study India: Gonda J. 'Religionen Indians' Vol. 1. pp. 1-6.

15. All the books on Modern Hindu Thought give a chapter on Ram Mohan Roy. Ganguly C. "Nalin's Raja Ram Mohan Roy' (YMCA Publishing House, Calcutta 1934) offers us a good picture of the personality of Ram Mohan Roy a faithful summary of his thought. Roy placed theism on its own evidences "as natural and necessary to all religions in as much as it was the greats common denominator of them all and was indeed their vital essence." To his mind the root of the wretched state of Hindu society was idolatry. Obnoxious superstitions necesarily attached to it. In his, 'Works' Vol. 1, 283, Roy tries to prove that the 'ancient religion contained in holy *Vedanta* was monotheistic. He writes: "We regret idolatry in every form. The divine homage we offer consists solely in the pratice of *'dava'*

benevolence towards each other." Surely every statement of Ram Mohan regarding the pure monotheism of 'holy *Vedanta*' is textually questionable.

16. His great prayer was: "My God! render religions destructive of difference and dislikes between man and man and conducive to the peace and union of mankind."

17. His rejection of Trinitarianism, Incarnation etc is rooted in "my reverence for Christianity and for the author of this religion that has induced me to vindicate this religion from the charge of polytheism, as far as my limited capacity and knowledge extend."

B.N. Seal says that Roy got his moral inspiration from Christianity, his metaphysical background from Hinduism and his theological tendency from Islam (quoted by Ganguly, op. cit. p. 131).

18. "If I did not feel the presence of God within me, I see so much of misery and disappointement around me that I would be a raving maniac and my destination would be the Hooghly" (Young India, 6 Oct. 1925, p. 272). "As days pass I feel this living presence in every fibre of my being" (Bapu's letters to Mira p. 298). To present Gandhi as a monist (Advaita) as P.T. Raju does in his 'Idealistic Thought of India', Allen and Unwin, p. 297, is true at all. D.M. Datta is correct when he observed: "If personality implies self-consciousness plus will, Gandhi may be said to believe in the personality of God whom he regards as the omniscient, omnipoent creator and just governor of the world. On the whole therefore, it will be reasonable to think that Gandhi was a theist — Vaisnava rather than an advaitin" (The Phil. of M. Gandhi p. 27). The truth of Datta's contention becomes clear to anyone who cares to read thorough the many passages on God from Gandhi's writings assembled by N.B. Sen in his "Wit and Wisdom of Gandhi" NBCI, N. Delhi, 1960.

19. The second paper will analyse in detail the ideas of Vivekananda and Radhakrishnan. So I refrain from any detailed exposition of their views here.

20. A Schweitzer, "Indian Thought and Its Development" p. 7 ff. Dr. Radhakrishnan gives a fair summary of Schweitzer's views in "Eastern Religions and Western Thought" pp. 50-51". 1) The emphasis on ecstasy in Hindu Thought naturally tends to world and life negation; 2) Hindu Thought is essentially other worldly and humanistic ethics and other-worldliness are incompatible with each other; 3) The Hindu doctrine of *Maya* which declares that life is an illusion contains the flaw of world and life negation and in consequence Hindu tronght is nonethical; 4) The best that the Hindu has to say about the origin of the world is that it is a game played God; 5) The way to salvation is *jnana* or self discovery. This is different from moral development and hence Hindu religion is non-ethical; 6) The goal of human endeavour is escape, not reconciliation.

It is the deliverance of the soul from the bonds of finitude not the conversion of the finite into the organ and manifestation of the infinite. Religion is a refuge from life and its problems and man has no hope of better things to come; 7) The ideal man of the Hindus is raised above the ethical distinction of good and evil; 8) The ethics of inner perfection insisted on by Hindu thought conflict with an active ethic and wide-hearted love of one's neighbour."

Schweitzer himself writes: "As a matter of fact it was through the influence of Christianity that it (Hinduism) was moved to the endeavour to develop into an ethical religion and it was thus influenced to a larger extent than it is ready to accept... — Without the Gospel of Jesus Hinduism not be, in fact or in ideal, what it is today." (Quoted by Paradkar, B.A. A Fragment of A Schweitzer's Inter-Religious Encounter, Religion and Society 1966 Vol. 13, p. 38).

21. S. Radhakrishnan devotes a large portion of his 'Eastern Religions and Western Thought' to the refutation of Schweitzer's thesis. Though Radhakrishnan's refutation is very eloquent, it must be accepted that he has failed to face the core of Schweitzer's objections. But it must however, be accepted that he has succeeded in pointing out tne defects of Schweitzer's generalisations and sharp contrasts and in showing that Christianity it self in many of its manifestations is not freed from the defects mentioned by him. In a small work entitled "Cultural Foundations of Indian Democracy" YMCA Publishing House, Calcutta, 1955, there is a chapter: "Religious resources of Hinduinsm written by K.A. Nilakanta Sastri and M. Yamunacharya. These authors try to show that in the classical texts of Hinduism the substance of democracy, the doctrine of the worth of the individual and the concern for others are to be found. Without denyng the fact Hinduism taught some vital truths concerning man, I feel that the unscientific tendency of some to read modern ideas into ancient texts is not conducive to our quest after truth.

22. "By separating from other matters contained in the New Testament the moral precepts found in that book, these will be more likely to produce the desirable end of improving the hearts and minds of men of different persuasion and degree of understanding" (Precepts of Jesus p. vi).

23. Gandhiji writes: "I was confirmed in my opinion that religion and morality were synonymous." Morality is the basis of things and truth is the substance of all morality." "Morals, ethice, and religions are convertible terms. A moral life without reference to religion, is like a house built upon sand. A religion divorced from morality is like sounding brass good only for making noise and breaking heads. Morality includes truth, *ahimsa* and continence. Every virtue that mankind has practised is referable to and derived from these three

fundamental virtues. Non-violence and continence are again derivable from Truth, which for me is God" (N.B. Sen., op. cit., p. 155 f).

24. Vivekananda says: "We have always heard it preached, 'Love one another'. What for? That doctrine was preached, but the explanation is here Why should I love every one? Because they and I are one — There is this oneness, this solidarity of the whole universe. From the lowest worn that crawls under our feet to the highest beings that ever lived — all have various bodies, but one soul. —" (Complete Works Vol. II. pp. 414-415).

For Radhakrishanan *'Jnana'* the seeing through the veil of *maya* is the spiritual destiny of man. It is something more than ethical goodness, though it cannot be achieved without it ("Easter Religion and Western Thought" p. 94). Radhakrishnan and all the modern Hindu thinkers admit the need of morality in the human quest for the vision of the Supreme. Even Neo-Advatins with Radhakrishnan accept: "The metaphysical truth of the oness of Brahman" does not in any way prejudice the validity of the ethical distinction on the empirical plane" ("Indian Philosophy" Vol. II, p. 621). Thus, though ethics is indispensable and very significant in man's ascent towards the spiritual vision, yet they believe that it is ultimately transcended. For them the religious plane which is the true spiritual plane is not reducible to the ethical. Ethics is the realm of the good; Religion is the realm of the Universal Consciousness, God, the Good, the True and the Beautiful. Here we can see the great difference between Raja Ram Mohan Roy and Gandhiji on the one hand the Neo-Advaitins on the other. For the former religion meant morality. For the latter religion is Spirit-consciousness. But inspite of their affirmation that the 'liberated' Jiva (Jivanmukta) is beyond good and evil, they do not countenance the idea that such a soul is or can be immoral.

25. Such reinterpretation can be found in every work of Radhakhishnan, Hiriyanna, T.M.P. Mahadevanetc.

26. On the Hindu concept of History: See Dr. S.J. Samartha: "The Hindu view of History" CISRS 1953; M.M. Thomas, "Gospel and the History of India" in Religion and Society, Vol. 13, 1966, p. 34 ff).

27. All the Neo Advaitins understand the classical concept *'maya'*, not as illusion but as relative reality. In his "Fragments of a Confession", Radhakrishnan writes: "The world is not an illusion it is not nothingness, for it is willed by God and therefore is real. Its reality is radically different from the being of the Absolute — God. The Absolute alone has non — created divine reality: all else is dependent, created reality. This is the significance of *'maya'* p. 41. This certainly sounds like Scholasticism. But the original advaitic idea of maya is not exactly the same as Radhakrishnan makes it out to be.

28. Vivekananda for exemple tries to understand and explain Jesus Christ within the context of the evlution of the universal Spirit Christ the Messenger). In fact the greatest 'evolutionary' thinker of modern India is Aurobindo Ghose. He follows the descent-ascent pateern of Plotinus, in which the Spirit and the One (both are identical) have priority over Matter and the Many.

29. M.N. Roy (1887-1954) is a very interesting thinker. His radical humanism is worth studying even today, given the situation in the country.

30. Devadas Nalini, 'Svami Vivekananda' CISRS, Bangalore, 1958 p. 214 ff.

31. R. Tagore (1861-1941) was an eminent representative of the new Indian Humanism. He wanted to establish an harmony between the culture of the Orient and the Occident. For this purpose mankind needed a religion beyond all narrow, precise beliefs, a religion based on the beauty and harmony of the universe, on human equality and on the progress of men. He dreade putting limits to man and to and his quest. He rejected provincialism and nationalism in every sphere of human life. His great ambition was to see man as an effective expression of God's universality and joy and yet like the self-limiting God to be responsible and re-strained in the exercise of freedom.

L'IDÉE DE DÉVELOPPEMENT

L. MOUTSOPOULOS

Une confusion courante engendrée et maintenue par une certains indifférance quant à leurs registres sémantiques, fait du terme de développement, et aux dépens de celui-ci, presque un synonyme de celui d'évolution, et rend les idées pespectivement désignées par chacun des termes en question, pratiquement interchangeables. Il serait peut-être souhaitable de tenter une réhabilitation de l'idée de développement, longtemps relégués au rebut du vocabulaire, même philosophique, pour n'y être intégrée, et imposés, qu'à une date assez recente, en raison de l'importance qu'elle a acquise dans le domaine des études économiques. Des différenciations particulières sont à signaler à propos des sens accordés aux deux termes en question. Dans certaines langues même, tel le grec, ces termes semblent davantage illustrer une idéa commune de mouvement, de déploiement, linéaire d'épanouissement, de déroulement linéaire d'une forme ramassée d'une donnée condansée au cours d'une phase antérieure, soit en spirale par exemple, plutôt que, comme c'est la cas dans les langues issues du latin ou influencées par lui, esquisser une opposition en puissance entre l'idée de libération, voire de découverte progressive pouvant, entre autres, avoir une cause externe, donc étrangère, à ce qui est développé, et celle de détente issue d'un dynamisme strictemente interne de ce qui évolue.

A ce propos, il y a même contradiction latente entre l'action de dévoiler ou de se dévoiler d'une part, et l'activité de s'étaler, d'autre part, contradiction que laissent entendre les différences explicites que l'on pourrait signaler comme existant entre les termes de développement. Dans le premier cas, il s'agit de saisir le modèle selon lequel s'opèrent les transformations continues qui aboutissent à l'éclosion étudiée, qui la permettent, voire qui

la constituent; alors que dans le deuxième cas il s'agit d'ôter ce qui masque la réalité, puis de le rejeter, en tant que déchet, ou, tout au moins de n'en plus tenir compte. Toutefois, ces différences d'ordre étymologique, significatives en soi, mises à part, on ne sera pas étonné de constater que le sens actuel généralement admis du terme de développement est celui de "déploiement" dynamique, et que c'est en tant que tel qu'il affronte le sens communément reconnu au terme d'évolution. Il est d'ailleurs incontestable que les termes envisagés désignent (ou, plutôt, suggèrent) des processus continus de décongestion et d'ouverture, processus qui, pour n'être point identiques, n'en sont pas moins analogues.

A la suite de ces réflexions liminaires on constate l'existence d'un problème d'importance majeure y afférant. Il s'agit notamment de se demander pourquoi, dans le cadre des idées philosophiques, l'idée d'évolution l'a en grande partie emporté sur celle de développement, tant et si bien qu'il y a peut-être lieu de préciser les raisons de cette prédilection de la part des philosophes. Il n'est même pas question de s'interroger sur les particularités de cet usage chez les historiens de la philosophie, puisque leur cas est un aspect particulier du comportement général de tous les historiens. Par contre, l'idée de développement semple prédominer dans la pensée des mathématiciens, des économistes, voire des artistes les historiens de l'art, bien entendu, mis à part. Enfin, les biologistes et les linguistes, par exemple, arrivent à maintenir un équilibre assez stable entre leurs préférences pour chacune des deux notions, selon qu'ils envisagent l'objet de leur recherche d'un point de vue fonctionnel, voire structural, ou bien d'un point de vue purement historique.

Quelques exemples suffiront peut-être à illustrer ces considérations [1]. Ainsi en mathématiques se servira-t-on d'expressions se rapportant à des générations géométriques ou à des interpolations algébriques toutes les fois qu'il s'agit par exemple de former une série qui représente une fonction analytique, autrement dit, de préciser tous les termes qui y sont implicitement renfermés. Il on est de même dans les sciences biologiques où il est fait allusion à l'idée de développement à propos de la croissance des corps organiques, soit d'eux mêmes soit sous l'influence de conditions spécialement favorables à cet affet. Il sera, en l'occurrence, question de la chaleur en tant que estimule le développement des germes des plantes, ou encore des exercices physiques propres à développer le corps humains, en d'autres termes, lui faire atteindre son plein epanuissement, et le doter des aptitudes qui en permettrent le plein rendement. Il pourrait être question, par extension, de développement des facultés intellectuelles et

morales, et, en général, d'extension, de déploiement d'un noyau, ou encore, d'un membre central ou périphérique, d'un organe, mais aussi d'une certaine espèce de mouvement notamment dans l'art militaire, dans l'art de penser et même dans l'art tout court. On mentionnera par exemple le développement d'un sujet littéraire ou philosophique, dans le sens d'une exposition et d'une présentation détaillée de ses divers aspects, tout comme le développement d'un thème musical ou d'une intrigue théâtrale; de plus dans le domaine des arts plastiques, peinture et sculpture, on entendra por développement l'ampleur et le caractère agréable donnés à la pose d'une figure, ainsi que la ligne même qui assure la suite des diverses parties. La signification du terme en architectures acquiert un sens particulièrement technique. En revanche, on arrive à faire du terme de développement un terme d'esthétique pure et de stylistique, quand on intègre cette idée trés importante d'ampleur dans un ensemble de conceptions relatives à l'idée d'aisance, au point que même le vocabulaire relatif à des activités moins purement esthétiques, comme l'escrima, puisse en profiter. En effet, dans ce dernier cas précis, le terme de développement désignerait l'aisance que l'on montre en tirant, et par laquelle le corps se déploie.

Dans ces conditions, à travers toute la diversité des conceptions auxquelles l'dée de développement repond, elle paraît désigner un processus fondamental de déroulement et de croissance. D'une manière générale, tout développement exprimerait la série de phases par lesquelles une situation passe obligatoirement en vue d'atteindre son plein épanouissement, sa propre finalité, ainsi que la modalité spécifique qui caractérise ce passage. En d'autres termes, le développement serait la façon appropriée au moyen de laquelle une entéléchie inhérente à un être ou à une situation s'affirme selon un modèle rigoureusement préétabli à cet effet, et qui en constituerait la raison d'être même, ainsi que la raison d'être du développement en question.

Retenons de ce qui précède le caractère modal et, pour ainsi dire, exemplaire attribué au processus de développement, afin de le comparer avec le caractère essentiel du processus d'évolution.

Ce dernier supposè, lui aussi, une série continue de transformations; cependant, à l'inverse du processus de développement, qui implique une suite de phases de croissance, d'accroissement, il indique une simple orientation directionnelle qui affecte particulièrement la structure de chacune des entités qui y sont soumises. On pourrait soutenir que l'évolution, ainsi comprise, n'est pas un cadre précis de possibilités, mais, au contraire, la manifestation, precisée au fur et à mesure qu'elle s'affirme, d'une as-

piration, d'une poursuite, exempte de toute soumission à quelque besoin de croissance.

Cette conception de l'évolution semble être confirmée par les quatre grandes théories qui se veulent évolutionnistes: *premièrement* par l'évolutionnisme spencerien, lui-même construit autour d'une idée d'intégration de la manière, intégration qui serait compensée par une dissolution du mouvement, et aux termes de laquelle ou assisterait au passage d'une homogénéité indéfinie à une hétérogénéité définie[2]; *deuxièmement*, par le bergsonisme qui reconnaît dans le fait de l'existence naturelle aussi bien la présence d'une création évolutive que celle d'une évolution créatrice (d'ailleurs dans la mesure où il est possible de relier les notions d'évolution créatrice à celle d'élan vital, on dira que, pour Bergson, l'évolution est elle — même une création à la fois continue et discontinue, alors que l'élan vital serait régi conformément au modèle qu'aurait inspiré, à côté du spencerisme, l'ancienne thermo-dynamique, par une foi de décroissance énergétique); *troisièmement*, par le teilhardisme, d'inspiration à la fois comtienne (aumentation de la prépondérance du spirituel), bergsonienne et néoplatonicienne, qui conçoit l'évolution comme un essor de retour qui suit une chute originelle, (et d ont l'orientation générales et le but ultime sont plus que précis) sans pour autant accorder une importance primordiale aux modalités particulières de se manifestation; et enfin, *quatrièmement*, par le néodarwinisme biologique contemporain qui n'hésite pas à adopter l'idée de brèche, ou plutôt de saut, appliqué à la transformation des espèces, tout en reconnaissant son impuissance à expliquer la mécanisme interne qui en conditionne l'expression. Le néodarwinisme, notamment, oppose a l'ancienne conception du déterminisme biologique classique, elle-même opposée, sous un aspect différent, par son inspiration mécaniste, au dynamisme dont fut naguère inspiré le néofinalisme (Ruyer), une conception qui ne saurait exclure de son vocabulaire l'idée de liberté confrontée avec celle de prédestination, et qui cependant ne saurait omettre de se référer à la catégorie de l'accidentel, à travers l'idée de hasard (Monod).

Il ressort de cette confrontation des deux processus: celui de développement et celui d'évolution, que ce qui les différencie c'est justement une opposition entre leurs orientations respectives, interieure dans l'un des cas, extérieure dans l'autre. Le développèment serait, avant tout, la mise en valeur des possibilités d'une entité, et, de ce fait, un passage d'un *être* à un *plus-être*; de son côté, et dans le même ordre l'idées, l'évolution serait un automatisme régulateur, une énergie embrassant une totalité, ou, mieux encore, émergeant d'une activité spécifique, mais générale,

d'un assemble d'entités, un passage de l'être à l'être-autre. Par ailleurs, le développement est, jusqu'à un certain point, soumis à une prévisibilité qu'il exprime lui-même, alors que l'imprévisibilité étroitement liée à la nature de l'évolution, entre autres, en raison de la présence, plus marquée dans son cas, de nombreux facteurs impondérables.

A l'aide de ces constatations procédons à l'analyse des deux aspects principaux qui, comme nous venons de le voir, qualifient le mécanisme particulier sous-jacent à l'activité de développement. Ce dernier n'est pas seulement un démarrage et un aboutissement; il est surtout le trajet même effectué; plus encore: il relie à la fois le point de départ, le point d'arrivée, et la modalité de mouvement. Ainsi, opposant l'ancienne chimie à la nouvelle, par exemple, Bachelard voyait déjà dans celli-ci la recherche de la réalité du passage même d'un état à un autre. *Mutandis mutatis*, on pourrait prétendre que, pour la philosophie, le mécanisme selon lequel le développement s'effectue importe autant que les termes extrêmes de celui-ci, voire que sa seule fin, entendue comme limite réalisable d'une finalité.

Contrairement à l'évolution, le développement suppose, en plus d'un cadre temporel, un cadre essentiellement spatial à l'intérieur duquel il se manifeste, mais dont l'importance intrinsèque a le plus souvent échappé aux penseurs qui se sont intéressés au problème, au profit de l'importance exagérée reconnue au cadre temporel dans lequel l'évolution se manifeste de préférence. On ne se trouve nullement ici sur le plan de la manifestation exclusive d'activités intérieures des entités, dans tel ou tel cadre, mais bien sur celui d'une prédilection de telle ou telle de ces activités pour un cadre donné plutôt que pour un autre. C'est d'ailleurs ainsi que pourrait être expliquée la substitution, presque totale, sur le plan de l'histoire des idées, de l'idée de développement par celle d'évolution.

La confusion sémantique a pu se produire à partir du moment où l'historicisme du siècle dernier a complètement, ou presque, envahi le domaine de la pensée philosophique, aux dépens d'un phénoménologisme à peine naissant, et qui aurait pu conduire de bonne heure à quelque structuralisme modéré, ce qui, en effet, s'est produit avec bien du retard, de nos jours. Historicisme et phénoménologisme s'appuiraient chacun plus volontiers, sinon exclusivement, sur une catégorie pariculière qui serait respectivement, celle de temporalité ou celle de spacialité. La prépondérance, accordée au cours du siècle dernier, à l'idée de temporalité héritée du spinozisme et scellée par Bergson, par rapport à l'idée de spacialité, explique très facilement ce phénomène. Le structuralisme, biologique, sociologique ou linguistique contem-

porain aurait, dans une certaine mesure, réussi à dépasser cette polarisation préférentielle; mais les idées d'évolution et de développement, à la fois confondues et distinguées selon des critères plus classiques, en ont pendant longtemps retardé les effects. Nottre passé historiciste s' affirme encore et pèse lourdement sur toute tendance de notre conscience à se former une conception moins évolutionniste des êtres et des choses, tout comme de nous-mêmes, bref de la réalité telle qu'elle est vécue par nous.

Il va de soi qu'on pourrait parler de développement dans le cadre que forme l'évolution. On pensera notamment, entre autres, sur le plan biologique, au développement des différents membres ou organes chez les espèces à l'intérieur d'un mouvement général d'évolution. Ceci permet de généraliser, par une extrapolation légitime, en concevant les formes de développement comme pouvant s'insérer dans celles d'une évolution déterminée, sans pourtant s'y soumettre, les deux mécanismes s'affirmant de façon plus ou moins indépendante et autonome. Si connexion ou combinaison il y a en l'occurrence, elle se limite à la seule occasion, au seul profit momentanée que prèsente pour chacun de ces mécanismes une particularité, pour lui favorable, de l'autre. Tout indépendant et autonome qu'il soit, le processus de passage de l'être autre. Tout indépendant et autonome qu'il soit, le processus de passage de l'être au "plus-être" se présente comme étant inscrit dans le processus de passage de l'être-autre, sans toutefois en constituer pour autant une des étapes à proprement parler. C'est ainsi qu'il est possible de considérer le problème de l'arrêt du développement qui n'est d'ailleurs pas à confondre avec le sous-développement ou avec le développement insuffisant, par opposition à l'évolution qui, elle, n'est, ainsi qu'on a pu le constater, sujette à aucune limitation.

C'est dans le cadre ainsi précisé que, de son côte, la problématique du développement pourait s'inscrire de nos jours. Plus qu'un biologisme périmé, le catalyseur de l'ancienne polarisation établie aux dépens de l'idée de développement a été un certain "économisme" réaliste orienté davantage vers la précision d'un avenir mal assuré que vers la dissection d'un passé cristallisé se prétant mal à des interprétations d'un schématisme manifeste, et vers la mobilisation des ressources en puissance capables de répondre aux besoins d'une croissance planifiés. D'où l'importance désormais acquise par l'idée de modèle dans l'estimation des prévisions de la recherche dans presque tous les domaines. Dans le cas général qui nous intéresse ici, l'idée de modèle interviendrait de façon décisive, notamment dans une acception qui la rendrait assez proche de l'idée bergsonienne de "dessein", autrement dit de prévision adéquatement appuyée sur des données réelles. Toute planification reposerait sur un tel "dessein"; elle

nécessiterait donc l'élaboration ou, tout au moins, l'établissement d'un modèle selon lequel elle puisse être finalement imposée de manière acceptable.

Tout développement se présente comme une intensification d'un être selon tel modèle qui ne fait qu'exprimer le mécanisme spécial et spécifique à travers lequel une entéléchie particulière opère en rue de la réalisation d'une finalité déterminée et déterminante dans les meilleures conditions possibles, donc selon le principe d'économie, en obtenant le mailleur résultat par le moindre effort. Déjà la doctrine stoïcienne des raisons séminales donnait un avant-goût de cetts interprétation moderne de la théorie aristotélicienne de l'entéléchie. Si l'idée d'évolution est, entre autres, fondée sur la notion d'imprévu, dans le même ordre d'idées, celle de développement fait surtout appel à la notion de prévisibilité; bien plus, à celle de prévision, que celle-ci soit inhérente à la nature de l'entité développée ou qu'elle se présente comme le produit d'une enquête indépendante, mais toutefois menée conformément aux exigences propres de l'entité en question.

L'analyse formelle du développement musical est, semble-t-il, celle qui permet de par son caractère typique, de saisir de la façon la plus rigoureuse, sous l'aspect apparemmenht le plus fantaisiste, les divers types de développement en général, parce que rendant possible l'étude d'un éventail extrêmement riche de procédés et d'artifices mis à la disposition du compositeur. L'exemple offert par *L'art de la fuque* de J. S. Bach, entre autres, est, à ce propos, plus que convaincant: extension, contraction ou inversion des élémente thématiques essentiels, répétition tautologique, variotionnelle ou en chaîne, analogie, opposition etc., ainsi que leurs combinaisons, sont justement les procèdée utilisés en vue d'atteindre l'acomplissement de la forme, entendu comme un but à atteindre, et qui est contenu, pour ainsi dire en germe, dans l'idée fondamentale qu'est le sujet. C'est de ce sujet que découle toute une série d'éléments soit nécessairement engendrés par lui (réponse,contra-sujet etc.), et apparents dans la charpente même de la forme, soit librement choisis e intégrés dans les divertissements, mais, en tout cas, obéissant à la loi générale qui régit l'économie de l'oeuvre, économie qui consiste dans l'exploitation exhaustive des ressources en puissance renfermées dans la matière première originelle.

On trouvera des équivalences de cette situation à tous les niveaux de l'activité créatrice humaine, y compris celui de l'activité économique où certains caractères particuliers de l'idée de développement se trouvent être appliqués de façon plus saillante. Ce qui importe à tous ces niveaux, mais qui devient particulière-

ment important dans le domaine de l'activité économique, c'est le besoin d'agir en sorte qu'avant même d'entrevoir l'épuisement des ressources déjà utilisées, on soit en mesure de se poser des buts nouveaux qui nécessitent le recours à de nouvelles ressources utilisables. Cette transformation est au fond un dépassement de la forme initialement recherchée. Aussi, tout en étant tributaire du principe de limitation, le développement obéït à un postulat de supération entendue comme un nouvel état de "plus-être", qui est loin de causer quelque perte d'identité que ce soit, du moment que l'entité développée demeure elle-même, voire qu'elle est toujours davantage elle-même, en atteignant sans cesse un degré supérieur d'existence optimale.

Dans ces conditions, par rapport à un état ultérieur de développement qui, organiquement, appelle l'accélération de la marche de l'entité considérée vers son accomplissement. Sur le plan de la logique formelle classique, qui plus ou moins correspond bien au plan existentiel, cet accomplissement s'effectue moyennant la restriction de l'extension de l'entité en question, compensée par l'élargissement, l'enrichissement et l'intensification de sa compréhension. Cette entité perd en caractères possibles ce qu'elle gagne en caractères réels, et qui sont ceux-là mêmes qui sont précisément indispensables à son "plus-être", même s'ils sont choisis librement parmi tous les autres, grâce à un mécanisme d'autorégulation qui, par ailleurs, protège l'entité en développement, des risques d'un sur développement inopportun, en appliquant à cette procédure le modèle approprié è la structure entéléchique dont elle dépend.

Expression d'une aspiration au "plus-être", le développement se présente en même temps comme la marche de l'être vers l'affirmation de sa propre identité entendue de façon dynamique; de sorte que, plus qu'un itinéraire, il puisse être considéré comme l'organisation et comme le moyen protection par excellence de cette identité.

NOTAS

1 — Nous renvoyons aux exemples choisis par E. LITTRÉ, *Dict.*, s.v.

2 — Cf. *First principles*, § 145.

4

FILOSOFIA DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA E INTERAMERICANA

INTER-AMERICAN PHILOSOPHY AND DEVELOPMENT

GEORGE F. McLEAN, O. M. I.
Professor of Philosophy
The Catholic University of America
Washington, D.C., U.S.A.

On the 4th day of this month the United States celebrated the completion of the first two centuries of its existence. As an international flotilla of sailing vessels entered New York harbour, the nation launched, full sail, into its third century. The occasion was an invitation to the citizens, each in his own way, to reflect in depth upon the development of their country. What has it been during these many years; what is its present state; and above all, what should it be about in the years to come?

THE PHILOSOPHER'S TASK

To the philosopher these are serious questions. I am especially happy, therefore, to have been invited to join you in these reflections on philosophy and development, for, North and South Americans, together we share in the quest for a contemporary philosophy for this New World.

It is a common quest because we share the same hemisphere, with all the economic and political implications of that geographical fact. But it is common also for a reason which is more integral to our philosophizing, namely, that we share this hemisphere due to the fundamental decision of our forebears to emmigrate to these new lands. It is above all in understanding the depth of their common inspiration and determining the implications of their aspirations for their progeny that we are engaged in a common philosophical project.

Their inspiration was deeply religious and Christian. Historical studies in North America, such as those of Perry Miller [1], have uncovered the extent to which these aspirations were articulated, in the Protestant manner, in richly biblical terms. With a deep sense of being the people of God and heirs of his work in Moses, the early Puritans understood their life in the wilderness in terms of *Exodus* and considered their new settlements to be holy cities. In time this evolved into a deep Christian concern for the *anawim*, such that the words of St. Matthew's Gospel, "Come to me all you who labour, and are burdened, and I will refresh you," were reflected in the words inscribed on the Statue of Liberty in New York harbour:

> Give me your tired, your poor,
> Your huddled Masses yearning to break free,
> The wretched refuse of your teeming shore.
> Send these, the homeless, tempest-tossed, to me:
> I lift my lamp beside the golden door.

In South America the last chapter of *The Royal Commentaries of the Incas* written by Garcilaso de la Vega [2] in mid-16th century reflected the exalted Catholic vision which the Spaniards brought to the western part of the New World. In Brazil, Gilberto Freyre's *Casa Grande e Senzala* [3] has classically described the way in which this vision both shaped and was sweetly molded in this eastern area, Brazil. Throughout, the inspiration of those who came to this hemisphere was deeply grounded in a religious vision.

The implications of this inspiration are of special philosophical concern. Because, in the words of John Fitzgerald Kennedy, "In this world, God's works are truly man's own," [4] our common Christian inspiration has given, and will give, shape to this New World precisely to the extent, and in the mode, in which that inspiration is been assimilated by men. In the past, their minds and hearts have given birth to the myriad speculative and practical forms required for the countless steps which have transformed this wilderness into its present pattern of cities and farms. In turn, the extent to which future action depends upon men's understanding is richly illustrated by *Populorum Progressio*, [5] of which the first 80% is devoted to theory in order rightly to conclude concerning the possiblities and imperatives of human action in the field of development. In this field the work of the philopher is not a luxury; it is an essential and pervasive component.

I would like to suggest, therefore, an urgent philosophical task essential for development in any desireable sense in this

hemisphere. It is to identify the speculative principle which corrects what is static in traditionalism and destructive in the desire for change and makes possible an effective notion of development. This is crucial in order to release the effort lost in isometric confrontation between conservatives and liberals or, in the extreme, traditionalists and revolutionaries. This should make it also possible to relate development to the basic of the identity of peoples so that as nations employ increasingly common means for development proper attention can be given to the retention of their identity and their values. Finally, it should suggest the source for a cure for the elements of violence which development and its technologies appear to have heightened in our hemisphere.

This task requires above all an adequate basic conceptual scheme for understanding man's life in the universe. This means, first, that the philosopher must clarify the relation of the notion of development to that of tradition. To omit this step would be careless in any thinker, but for the Catholic philosopher, particularly in view of the Christian inspiration of the emmigration to this hemisphere, it would be an inconscionable *ignorantia elenchi*. Secondly and in a parallel manner, the philosopher must clarify the relation of the notion of development to that of revolution. The revolutionary origin of our nations suggests this, as does the attention presently being given in South America to theologies of liberation, successors to the theology of revolution articulated in the 1966 meeting of the World Council of Churches. A critical look at both notions, tradition and revolution, as they have come to be interpreted and lived in this age of progress may suggest the basis for wedding the two in the more positive and dynamic notion of development,

TRADITIONALISM

First, let us consider tradition. After the fashion in which modern thought has tended to radicalize fundamental notions, two mutually opposed orientations rapidly transformed the common understanding of tradition into that of traditionalism. On the one hand, naturalism, by considering nature to be, not only the source, but the original and absolutely perfect state of reality, tended to look negatively upon any subsequent developments. Historical stages were corruptions of an original perfect state conceived after thte manner of Rousseau.[6] The past dominated the present; the notion of development could have no meaning.

On the other hand, historicism rejected any meaning for nature and insisted upon the sufficiency of the facts of history

and their laws. Without a conception of nature, however, systems of thought from cyclicism to structualism could turn only to the past and its laws as the absolute judge of the present. In this light the notion of tradition developed into a conformist and anticritical traditionalism [7] which robbed man's efforts of a real sense of hope and meaning. Thus, during the 1960's radicals criticized the sciences and the universities for reinforcing the *status quo ante*. The root difficulty here for the notion of tradition is that, without a transcendent, tradition is radically eviscerated of all novelty and development and is left as a dead traditionalism.

In America the pragmatic philosophy of process, on which the presenot common understanding of development appears to be based, has drawn these limitations of traditionalism to their natural and nefarious conclusions. Without transcendence Dewey can admit of no finality. Hence, progress must be its own goal and becoming or succession is absolutized. At best this produces the well known phenomeno of *enui* in the consumer society as people tire of chasing after ever new implements which in the end do not make any real difference, being bereft of human value. Still worse, with recent technological implementation, the chase itself self-destructs, having destroyed both man by producing the psychological state of 'future shock' and nature by surpassing 'the limits of growth'. Progress is not self sufficient.

REVOLUTION

The second basic notion is that of revolution. It has experienced difficulties which, at base, are surprisingly similar to those noted regarding tradition. The reformulations of Marxism by H. Marcuse [8] and the anti-deviationist (could one say, traditionalist?) praxis of the Communist parties manifest that the real cause of the revolution, the condition of the social economy, must be reflected in a revolutionary consciousness.

In the horizontal dialectic, however, the transcendent, e.g. for Ernst Bloch, can only be that which does not yet exist but can exist in the future. This finds its definition and is brought into actuality, not in a teleological relation to an Absolute Idea, but by conflicts from within which negate and transform that which concretely exists. Here, a key element is alienation. In Marx's revolutionary praxis the negation of the immediacy of the idea which Hegel saw as essential to change, consists in the destruction and overcoming of the present structures of the social economy throught violence against the more dominant classes

which that social economy brings into bein and which, in turn, perpetuate it.[9]

Above, we saw how, in modern thought, for lack of any real transcendence the notion of tradition has been transformed into a repetitive traditionalism without basic novelty or development. Paradoxically, the notion of revolution has become, in some senses, an instance of this same traditionalism, being marked by a stifling notion of orthodoxy and the mere substitution of one dominant class for another. What is worse, as this substitution is unacknowledged, the newly dominant class is definitively uncontrolled. In the last analysis, then, due to this same lack of a transcendent, revolution turns negative and violent, not only in its leans, but in its effect. The more revolutions succeed one another, the more their violence becomes manifestly inadequate as a means of real change.

There is, however, a more pervasive sense in which 'development', as presently in progress, itself does violence by bringing about alienation-which, in turn, spawns more violence. Concern for progress has introduced new types of thinking. The earlier and more contemplative understanding of man in God had made manifest man's dignity as a person in his own right. This view has been replaced by the empirist and functionalist view of man in terms of his capacity to transform his environment or the dialectical and totalitarian (right or left) view of man in terms of his function in society. In either sense no rational means are provided for relating the contributions of the sciences and their technologies to the development of human life in its classical personal sense. As a result, rather than authentic development in the sense of continual enrichment of man's self understanding and of his capacity to interact with his world and his neighbor, there has evolved a feeling of alienation in all these respects. Children of immigrants, we have become aliens in new and much much more pervasive ways.

From this, I suggest, derives the peculiar and oppressive reality of violence in this hemisphere, and it appears to intensify as the process of "development" continues. To the North the incidence of personal violence is a continuing conscious concern for those living in most 'developed', in the sense of urban, areas. Indeed, for this reason such areas are now called 'underdeveloped'. This violence has restricted personal mobility and created virtual prisoners of older persons in their own homes. Further, this violence between individuals is mirrored by that of political powers against individuals. In both cases, the geographical separation of our ancestors from their homelands appears, in fact,

to have been less humanly destructive than our recent cultural alienation from our cultural and humanizing roots which, indeed, were the original inspiration of the founders of these lands. Menendez y Pelago said this well: "Where one does not carafully conserve the inheritence of the past, be it poor or rich, great or rich, great or small, there can be no hope of giving birth to original thought or a self possessed life. A new people can improvise all except intellectual culture, nor can an old people renounce this without extinguishing the most noble part of its life and falling into a second infancy similar to senile imbecility."

In sum, there is a striking convergence in the results of our analysis. Both as conceived by the contemporary mind and as lived in present modes of "development", the lack of openness in traditionalism and revolution to the transcendent has generated patterns of absolute change which are destructive both of man and of his physical and social worlds, and in the end cease to have real meaning.

DEVELOPMENT

If this lack of a notion of transcendence is the root problem, it should contain as well the key to a positive notion of growth which might enrich the notion of development as it is commonly conceived. There is here neither the time not, I trust, the need to review the long history of man's awareness of the reality of the Transcendent. Whether in his so-called primitive modes of totemic thought, in mythic expression, or in the detailed reasoning of the philosophers, this has always constituted the basis of the classical cultures. But, in particular relation to development, the tragic crisis of meaning, described above in its various forms as traditionalism and revolution and being lived by us in this hemisphere, bears anguished witness to that Transcendent Reality. This crisis is just the type of radical philosophical question of man's existence referred to by St. Thomas in his *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 1. There he identifies the methodology of his proofs for the existence of God as consisting precisely in the identification of such questions which manifest the radical insufficiency of the actual existence of things in themselves. When considered ultimately, as by St. Thomas in terms of the principle of contradiction, or in a more preliminary and phenomenological manner, e.g. in terms of the dynamic affirmation experienced in development, God alone is the adequate explanation of the fact that things do existe and evolve. That is to say, our experience of development, reflected upon metaphysically, is our proof of

the reality of tthe Transcendent, just as the history of the Jews, reflected upon in faith, was theirs.

With this awareness of the Absolute and Transcendent *Alpha* or Creator, which is identically the *Omega* or Goal, the notions of tradition and revolution can be freed from the pejorative connotations noted above and provide the elements of a basic positive and dynamic conceptual scheme appropriately termed 'development'. First the notion of tradition is freed from naturalism for, in relation to the Transcendent, nature can be seen as a real beginning, but not as the realization of all perfection. Similarly, nature can be understood as a measure in relation to which actual beings are seen, not as imperfect, but as participating in the infinite perfection of God. Tradition is also freed from historicism. Because the world or mankind coult never exist in a most perfect manner, our lives could not be useless repetitions of prior perfection. Rather, what we have been given by the Creator is a means of sharing ever more fully in his Being and constituing thereby new life and meaning; what we receive from God as *Omega* is a constant invitation to share amply in his perfection. It urges us to develop this world by articulating its meaning in ever new and more fruitful manners. Tradition is a dynamic heritage; we must either develop it or be unfaithful to it.

Seconde, the reality of the Transcendent removes one's subjection to the tyranny of revolution. The reality of the Absolute Being implies that change must be understood in terms of being, rather than being in terms of change. Hence, in reality the road to the future lies less in the negation of the present than in the attraction of the Good; it is not hate, but love: "Caritas Christi urget me." This implies a positive, rather than negative, attitude toward every entity, person or complex of persons, for, to the full extent of their being, they reflect God. Only inasmuch as a person or group lacks being that it might appropriately possess does a negative judgment enter. Even here, however, as an essential part of one's conversion (*metanoia*) no the good the acknowledgement of this lack is located within a positive concern for the good. This, in turn, generates a search for ways in which each person or group can overcome its deficiency and with others share more fully in the Divine.

Change, then, need not be predicated upon violence. Rather, respect for the presence of God in all and all in God makes it possible for change to consist in the careful and loving development of the good in each. This promotion of the careful and loving development of the good in each. This promotion of the good is freedom in its negative and positive dimensions. Negatively, because a person's mind and heart is open in principle to

the Absolute Good, he is not captive to the attraction of any particular good but free; [10] he cannot be instrumentalized, therefore—much less violated or eliminated—for any reason.

It is important for philosophers in the Americas to note that the revolutions we celebrate each year—and in a special way each hundred years—were carried out in order to initiate a new dimension of national, and hence personal, freedom from colonial rule. Our political bodies were founded "to assure liberty and promote the common welfare." That these two are inseparable is sound and important philosophy. It reflects the vision of the Christian philosopher that man, while natively social, is not a slave to society but a free person; that the exercise of power in society should be, not physical but moral; and that the root of this moral force lies ultimately, not in the threat of compulsion, but in the attraction of the Good.

Seen positively—and more radically in one's love of God—freedom implies that one can respond in love to everything that is good. For the Christian, therefore, change is the fruit of love and accomplished in freedom; in this lies the principle for a Christian philosophy of development.

CONCLUSION

In this light it can be rightly hoped that scientific and technological growth can promote authentic development among nations without imposing upon them the forfeit of their religiously rooted cultures. The evolution of these means should contribute to the development of that unique manner in which each culture expresses the Absolute. Work must be done in metaphysics to clarify this for each culture, and this must accompany development in order to enable it to substitute for violence a growth in both self identity and social cohesiveness.

To articulate and test human needs in this light is a difficult mission for the philosopher. In view of both the basic inspiration of this hemisphere and the nature of development, however, it is for the Catholic philosopher in the Americas a sacred calling.

FOOT-NOTES

1 — Perry Miller, *The New England Mind* (Boston: Harvard Univ. Press, 1953).

2 — Garcilaso de la Vega, The Incas, trans. by Maria Jules (New York: Orion, 1961), chap. 10.

3 — Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves* (New York: Knopf, 1966).

4 — John F. Kennedy, Inaugural Address.

5 — *Populorum Progressio.*

6 — *Tradizione e revoluzione* (Brecia: Morcelliana, 1973), pp. 28-29.

7 — Renato Lazzarini, "Il momento revoluzionario e la conscienza spirituale," *ibid.*

8 — Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1964).

9 — Henerici, "Tradizione Christiana e coscienza revoluzionaria," *Tradizione e revoluzione*, pp. 127-30.

10 — James B. Reichman, "From Immanently Transcendent to Subsistent *Esse*: Aquina and the God Problem," *Proceedings of the American Catholic Philophical Association*, XLVIII (1974), 177-186, and "Hegel's Ethics of the Epochal Situation: Morality and Ethics," *ibid.*, XLIX (1975), 24-36.

5

FILOSOFIA DA PAZ MUNDIAL

A IDÉIA DE PAZ NA FILOSOFIA DE MARTIN BUBER

MARCELO DASCAL

... el hombre nunca sabe para quién padece y espera. Padece y espera y trabaja para gentes que nunca conocerá, y que a su vez padecerán y esperarán y trabajarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse tareas. En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquia establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrifício, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre solo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de Este Mundo.

Alejo Carpentier

Se consultarmos nosso conhecimento interno profundo a respeito do que ordena Deus à humanidade, não hesitaremos um só instante em dizer que é a paz.

Mordechai Martin Buber

Para encontrar a significação de uma idéia, temos que examinar as conseqüências de ação para as quais essa idéia nos leva; de outro modo a disputa sobre essa idéia poderá eternizar-se, sem nenhum fruto.

Charles Sanders Peirce

À primeira vista, nada mais impróprio do que a justaposição dos textos de Buber e Peirce. De um lado, o espiritualismo de Buber, a olhada para 'cima', sugerida pela menção de Deus. De outro, o pragmatismo de Peirce, colocando como condição da própria significação de uma idéia o exame de suas conseqüências práticas. A oposição é, porém, apenas aparente. Porque Buber, longe de ser um filósofo especulativo 'típico', alheio — em sua reflexão filosófica — ao que se passa ao seu redor, é, pelo contrário, um homem-de-ação no sentido pleno do termo: sua ação política, social e humana é permeada por sua filosofia; e sua reflexão filosófica é toda ela, mesmo quando parece pairar em alturas místico-míticas absolutamente alheias à realidade deste mundo, orientada, em última análise, para o concreto, para o homem e sua esfera de ação, para o reino deste mundo. Se, no turbilhão dos acontecimentos, volta-se para o plano da idéia, para o espiritual, não é para encontrar lá um refúgio, para escapar à tormenta, mas sim porque acredita no poder da idéia como guia da ação e como instrumento para a compreensão e transformação da realidade.

A orientação para o concreto, a capacidade de agir sobre ele é, aos olhos de Buber, um elemento constitutivo do espiritual e, como tal, deve figurar em qualquer tentativa de defini-lo satisfatoriamente. É sobretudo por ignorar tal requisito que peca, segundo Buber, a antropologia filosófica de Max Scheler, entre outras. Ao 'espírito impotente' descrito por Scheler, um espírito que "em sua forma pura é desprovido de qualquer poder" (Buber, 1942, p. 126), Buber opõe a concepção do espiritual como dotado de poder, talvez não no sentido de uma força que produz mudanças imediatas, mas pelo menos como uma "capacidade de pôr em movimento semelhantes forças, de forma direta ou indireta" (1942, p. 127). Face à tentativa de Scheler de definir o espírito através de seu afastamento da experiência imediata, de sua não imiscuição com o concreto, Buber concebe o espiritual como intimamente entrelaçado com o mundo, com a vida, com a ação. Para ele, "não há outro espírito a não ser aquele que se nutre da unidade da vida e da união com o mundo" (1942, pp. 138-9). E, ao contrário de Scheler, a imagem que nos propõe para ilustrar a natureza do conhecimento não é a do espetáculo em que o espírito contempla, de fora, seu objeto, mas sim a da iniciação, em que o iniciado participa diretamente na 'dança', 'penetra' a realidade que pretende conhecer (1942, p. 133)[1].

Esta concepção do espirittual como orientado para a ação, Buber a retira das profundezas da tradição judaica. "Aquele que estuda sem a intenção de agir", diz o Talmud, "melhor seria

que nunca fosse criado" (1934, p. 141). O conceito bíblico de *chochmá* (sabedoria) é, segundo Buber, profundamente distinto da *sofia* grega: enquanto este último se refere a um conhecimento contemplativo, valorizado em si mesmo, aquele se volta inteiramente para a união entre conhecimento e vida. O saber desvinculado da ação é considerado estéril, um desvirtuamento da função primordial do espírito: "Aquele cuja sabedoria ultrapassa sua ações" — é novamente o Talmud que nos fala — "a que se parece? A uma árvore com muitos ramos e poucas raízes: um vento qualquer a arranca e derruba. Mas aquele cujas ações ulttrapassam sua sabedoria — a que se parece? A uma árvore com poucos ramos mas muitas raízes; mesmo se todos os ventos do mundo viessem a soprar sobre ela, não se moveria" (ibid., 141-2). Isto não implica, porém, uma glorificação da ação *per se*, um mero ativismo. A ação não guiada pelo conhecimento sucumbe inevitavelmente na "problemática abissal do momento" e é incapaz de "liberar-nos das limitações e ligar-nos ao incondicional" (ibid., p. 144). Os sábios do Talmud concluem um debate sobre o que é mais importante, ensinamento ou ação, afirmando unanimemente: "Os ensinamentos são mais importantes, porque eles engendram as ações". Mas não se trata de uma contradição, explica Buber. Tomadas em conjunto, as duas teses se complementam, apontando para a interdependência essencial, o laço inseparável que une reflexão a ação.

Finalmente, para eliminar qualquer dúvida porventura restante a respeito da aplicabilidade da exigência de Peirce ao caso de Buber, basta lembrar que durante toda sua longa vida Buber procurou sempre *agir* e agir de acordo com sua doutrina do "poder do espírito". E apesar de ter vivido as duas guerras mundiais e a guerra de independência de Israel, uma idéia de cujo "poder" jamais duvidou e que sempre lhe serviu de guia foi justamente a idéia de paz. Não é esta a ocasião para contar a história de seus esforços incansáveis em favor da paz entre judeus e árabes, uma história que sem dúvida merece ser melhor conhecida[2]. Creio que a opinião de Dag Hammarskjöld, que em 1959 propôs o nome de Buber como candidato ao Prêmio Nobel da Paz, pode ser tomada como uma indicação suficiente do valor de tais esforços. Um pequeno episódio servirá para ilustrar o profundo *engagement* pessoal de Buber na causa da paz. No início da década dos 60, Buber, juntamente com Bertrand Russell, Martin Luther King e outros, concordou em apoiar a formação de uma "Brigada Internacional da Paz". A cerimônia de fundação da Brigada deveria ser realizada em dezembro de 1961, no Líbano. aos 83 anos de idade, doente, Buber decidiu empreender a jornada ao Líbano, cheia de dificuldades previsíveis e imprevisíveis, na esperança de poder desta forma contribuir para o início de um

diálogo entre israelenses e árabes. A proibição terminante de seu médico impediu-o finalmente de ir, e seu desapontamento por isso foi indescritível ... (Hodes, 1972, pp. 72-5).

Justifica-se assim, do interior do pensamento e da ação de Buber, a tentativa de esclarecer sua concepção de paz, de determinar de maneira mais precisa sua significação, através do procedimento sugerido por Peirce: o exame de suas "conseqüências de ação". Não se trata de procurar emitir um juízo a respeito das ações específicas empreendidas pelo próprio Buber em nome de sua idéia de paz[3], embora elas possam servir para iluminar um ou outro aspecto dessa idéia. Como todo ser humano, ele pode ter falhado ao passar da idéia à ação concreta. Seria igualmente fútil esperar desta análise uma receita pormenorizada de como cada um deve agir para que a paz seja atingida. Trata-se, antes, de procurar ver como uma certa concepção da paz se associa intimamente a uma certa filosofia do homem e da sociedade, formando assim a base de uma doutrina ética suficientemente específica para, ao contrário da grande parte da ética contemporânea que aspira à 'neutralidade', poder servir de guia global de ação aos que estão dispostos a deixar-se persuadir por seus argumentos e adotá-la.

Talvez o caminho natural a tomar nesta exposição fosse começar pelas teses de Buber a respeito do ser humano individual, passando depois, passo a passo, às esferas do interindividual, do cultural, do social, do nacional e do político — esta última, a esfera em que se costuma definir o conceito de paz. Tomarei, porém, o caminho inverso, já que parti da noção do "poder do espírito" em sua forma mais geral.

A comparação com Scheler novamente se impõe. Para Scheler, a idéia de 'paz perpétua' é, em si mesma, absolutamente clara; sem qualquer modificação substancial acompanha o homem desde a antiguidade até nossos dias e encontra-se nas mais diferentes culturas. (Scheler, 1953, p. 23). O que exige explicação não é a natureza da idéia de paz, mas sim o fato paradoxal de que, apesar de ter sido defendida pelos maiores e mais puros gênios da humanidade em todas as épocas, a idéia de paz "não levou a praticamente nenhum resultado, nem mesmo a começos de realização certos e distintamente reconhecíveis" (ibid., p. 25). Não seria essa ineficiência no plano da realidade histórica um sinal de que há algo errado com a idéia de paz perpétua? — pergunta Scheler. E sua resposta é incisiva: não. Porque o espiritual por si só, a idéia pura ou o puro valor moral, são desprovidos de poder. A eficácia que pode vir a ter uma idéia não depende de sua própria natureza, mas sim de seu encontro conjuntural e fortuito com "grandes interesses de grupo ou de massa

formados segundo suas leis próprias" (ibid., p. 28). São esses interesses, tendências dinâmicas, impulsos e instintos que constituem a única fonte de poder. Uma idéia — por mais perfeita, justa e recomendável que seja — tem que aguardar pacientemente o surgimento de interesses suficientemente poderosos, que "aspirem" a ela, para enttão transformar-se em uma "força", em uma "vontade política". A explicação da ineficácia histórica da idéia de paz perpétua torna-se então óbvia: em nenhum momento da história do homem surgiu uma conjuntura de interesses tal que permitisse sua realização. Scheler acredita, porém, na existência de certas "leis que dirigem o progresso da evolução", leis que levarão, finalmente, ao surgimento da conjuntura apropriada para o advento da paz perpétua. Em essência, o processo que antevê é um processo de 'sublimação' do instinto de poder, cujo objeto se modifica progressivamente: "da violência ao poder, do poder físico ao poder espiritual, do poder sobre os homens ao poder sobre a natureza, primeiro sobre a natureza orgânica, depois sobre a inorgânica" (ibid., p. 64). Paralelamente, a 'guerra' passa por um processo de reorientação: "A luta entre homens e entre grupos humanos recede... pouco a pouco, cedendo lugar à luta comum, um combate coletivo, em cooperação, que a humanidade trava com a natureza infra-humana" (ibid., p. 65). Uma vez atingido esse estágio, o combate coletivo absorverá a maior parte do instinto de poder, e a paz perpétua, isto é, a ausência de guerras intra-humanas, estará praticamente garantida[4]. Aplicado à Europa, este princípio significa que o que é preciso fazer para promover a paz européia é fixar *tarefas européias comuns*, "tarefas cuja realização em cooperação permitiria aos povos (europeus) unir-se e atenuar suas paixões guerreiras" (ibid., p. 138). Todas as formas de pacifismo de nada servem para tal fim. Em particular, de nada serve o 'pacifismo cultural', a idéia de uma vasta confederação de intelectuais de todas as nações, que se preocuparia, entre outras coisas, em esclarecer os povos a respeito das conseqüências nefastas da guerra. Porque "não é o saber intelectual que põe em marcha nosso viver e nosso agir, mas sim o possante instinto da vida" (ibid., p. 137).

O fundamental para Scheler, portanto, é mobilizar as fontes do poder — instintos, interesses, tendências dinâmicas — sob o estandarte da idéia de paz. Em outras palavras, trata-se de converter a paz no interesse dominante, ao *instrumento* principal de satisfação do instinto de poder. Isto não exige, porém, nenhuma transformação radical da estrutura social, cultural e nem mesmo política reinantes. Apenas aquela reorientação do instinto de poder que chamei anteriormente de 'sublimação' é requerida. E ela pode ser obtida dentro das estruturas vigentes, porque depen-

de, em essência, de uma reorganização apropriada das forças políticas em jogo no cenário mundial [5].

Muitas vezes, a linguagem usada por Buber para descrever vários aspectos do processo de obtenção da paz é extremamente semelhante à de Scheler. Por exemplo, numa entrevista à revista *Life*, em 1962, Buber sugere que a paz poderia ser obtida se as partes em conflito distinguissem claramente entre seus interesses comuns e seus interesses opostos, e tratassem então de chegar a um compromisso, como 'bons mercadores'. Esse compromisso deve ser algo de positivo.

> "uma forma de cooperação na solução dos enormes problemas que enfrenta hoje em dia a humanidade. O modo de se chegar a isso seria que as partes conversassem como bons mercadores. Estes ... descobrem que os interesses comuns são realmente maiores, apesar das aparências, que os interesses opostos, tentam chegar a um entendimento para resolver os problemas comuns. Que eu saiba, nenhum político tentou este caminho." (Hodes, 1972, p. 120).

Aparentemente, portanto, Buber — como Scheler — acredita que a paz pode ser obtida por meio de um 'cálculo de interesses', do qual resultaria a 'cooperação' como interesse predominante. Este interesse predominante, além disso, se tornaria o objeto de "uma forte vontade dos povos de explorar e administrar *conjuntamente* o planeta Terra, seus territórios, jazidas de matérias primas e populações" (Buber, 1950, p. 194); 'vontade' essa que lembra de perto a 'vontade política' e o 'instinto de poder' de Scheler.

Entretanto, essa semelhança de linguagem esconde diferenças profundas, relativas tanto à natureza da paz a ser aspirada quanto ao modo de atingi-la.

Uma paz que consiste apenas na cessação da guerra, obtida por meio de compromissos políticos, não é, segundo Buber, uma verdadeira paz. "A verdadeira paz, a paz que seria uma solução real, é a paz orgânica" (Hodes, 1972, p. 119). Tal 'paz orgânica' significa acima de tudo a cooperação das partes para a melhoria de suas condições de vida e de sua cultura, e para a eliminação das diferenças existentes entre elas. Mas essa cooperação não pode surgir apenas como o interesse dominante, resultante de um 'cálculo de interesses'. Ela tem que ser uma cooperação não puramente 'interesseira', mas mais profunda, resultante de uma "mudança nos corações" dos dois lados da fronteira (ibid., p. 118). Se fala ainda de interesses, Buber apõe os 'interesses genuínos' aos interesses de momento: só os primeiros são capazes

de engendrar a "solidariedade profunda e constante" capaz de superar os interesses e conflitos (ibid., p. 107). Referindo-se — já em 1921! — ao futuro das relações entre judeus e árabes na Palestina, Buber insiste em que somente o reconhecimento por outros dos seus interesses genuínos fará "sugir nos corações dos membros das duas nações sentimentos de respeito mútuo e de boa vontade, que atuarão sobre a vida tanto da comunidade como de cada um de seus membros. Só então se encontrarão os dois povos em um novo e glorioso encontro histórico" (ibid., p. 107). E, na sua opinião, o que mais poderia contribuir para o advento da paz orgânica, da cooperação real, entre judeus e árabes seria "a influência do melhor que Israel produziu, as novas formas de vida social, sobre o povo árabe" (ibid., p. 119)[6].

A verdadeira paz, portanto, requer mudanças profundas, tanto na vida individual de cada um como nas estruturas sociais. Uma mudança no plano puramente *organizacional*, isto é, político, de nada serviria. Pelo contrário, a mera criação de instituições políticas internacionais, dotadas de poder suficiente para controlar a exploração conjunta dos recursos do planeta, por exemplo, pode ser muito mais perigosa do que útil, se não for acompanhada por modificações radicais no plano individual e social. O perigo, nesse caso, seira o de "um centralismo planetário, que devoraria toda comunidade livre. Tudo depende de que não entreguemos ao princípio político a tarefa de explorar os recursos da terra". (Buber, 1950, pp. 194-5). Esse perigo nada mais é que uma das manifestações — a mais grave, talvez de um fenômeno que, aos olhos de Buber, constitui um dos problemas cruciais da humanidade, hoje em dia: o problema do *excesso de poder* (político). Para compreendê-lo, é preciso examinar uma das dicotomias básicas com que opera Buber, a oposição entre o social e o político.

Segundo Buber, um dos erros mais comuns e graves em filosofia social é — no passado como no presente — a confusão entre os dois fundamentos da interação humana, o fundamento político e o fundamento social. O primeiro tem a ver essencialmente com a noção de poder, de dominação, e com as formas de institucionalização e organização que lhe são associadas. O segundo também requer um mínimo de organização para sua existência, mas tal elemento não é de nenhuma forma seu componente essencial. O que é essencial em todo aspecto não político da vida social, é o fato de que "os homens se ligam entre si e se reúnem, sob a égide de laços mútuos" (1965 a, p. 397), na qualidade de "pessoas ao mesmo tempo dependentes e independentes entre si" (1950, p. 191). É esse tipo de ligação inter-humana, e

não a ligação baseada na dominação, a cooperação imposta, característica da forma de organização política, que constitui o 'mundo social', por cuja criação o homem efetivamente se distingue dos demais animais. Uma comunidade baseada no fundamento social é uma *união entre seres semelhantes*. Isto garante, por um lado, a autonomia relativa de cada indivíduo em seu seio, a possibilidade desse indivíduo explorar sua capacidade de improvisação, de criação espontânea, e, por outro, através do reconhecimento e responsabilidade mútuos de seus membros, a coesão social necessária para seu funcionamento orgânico (1950, p. 192). Comunidades 'autênticas' desse tipo sempre existiram como forma de agrupamento humano, nas mais diversas culturas, mas raramente foram reconhecidas como tais e claramente distinguidas das formas de organização política. Um exemplo é a comunidade camponesa tradicional na China, que serviu de base para a filosofia social de Lao-Tzé, onde se reserva um lugar bem definido, entre o indivíduo e o estado, a esses entes sociais *par excellence* que são a família e a comunidade (Buber, 1965a, p. 399). A 'sociedade' em geral é composta não por indivíduos, mas por uma multiplicidade de agrupamentos sociais desse tipo. "Não só de famílias, como pensava Comte, mas de grupos, círculos, uniões profissionais, culturais, comunidades" (ibid., p. 409). As relações entre esses grupos sociais são regidas pelos princípios de autonomia funcional, reconhecimento mútuo e responsabilidade mútua (1950, p. 192). E a existência de uma pluralidade desse tipo no seio da sociedade, intercalando-se entre o indivíduo e a organização política do estado, é — segundo Buber — condição *sine qua non* para a vitalidade da sociedade humana, para a preservação da 'espontaneidade social', fundamento de toda criatividade. Ignorar essa pluralidade do social e suas manifestações, e fazer do poder político o componente principal da vida social, é distorcer perigosamente os fatos. Esse o erro de Russell e esse também o erro de Hegel, cuja descrição da sociedade moderna peca, segundo Buber, precisamente por omitir totalmente as manifestações da 'sociabilidade'; "a solidariedade, a ajuda mútua, a amizade leal, o entusiasmo ativo na realização de um empreendimento conjunto; falta na descrição oferecida por Hegel — toda aquela espontaneidade social criadora, que, apesar de não ser unificada e controlável como o é a força do estado, existe em abundância num grande número de fenômenos sociais" (1965 a, p. 407). A grande crise da humanidade, hoje em dia, provém do fato de que, embora não tenha desaparecido totalmente, esse fundamento 'social' tenha sido inteiramente subjugado pelo fundamento político. Buber não nega a legitimidade e necessidade da organização política, como

uma das muitas dimensões da interação humana. O que rejeita é a subjugação das demais dimensões pelo fundamento político. Tal subjugação se torna possível através do aparecimento, na sociedade moderna, de um "excesso de poder", que surge no intervalo, inicialmente pequeno, mas depois abismal, entre 'administração' e 'governo'. A administração, que pertence ao fundamento social, é definida como a "autoridade de decisão e comando, limitada por condições técnicas dadas, e reconhecida *de jure* e *de facto* dentro desses limites, mas que se anula a si mesma caso os ultrapasse". O 'governo', por outro lado, é a "autoridade de decisão e comando não limitada por condições técnicas, mas apenas por limitações chamadas 'constitucionais' (quando é limitado de alguma forma)" (1965, p. 411). O que torna necessária esta segunda forma é a instabilidade das condições internas e externas, a situação de crise potencial, que em qualquer momento pode tornar-se crise real, exigindo poderes amplos e obediência indiscutível. Essa 'amplitude', isto é, relativa indefinição, do direito de decidir e comandar é que constitui o 'excesso de poder', ou "excesso político". Quando uma sociedade vive em "crise permanente", o excesso de poder torna-se um fator constante e dominante da organização social, tendendo sempre a subjugar os outros fatores, e principalmente a eliminar a espontaneidade social. Esta, sufocada, se torna um fator de instabilidade potencial, e o círculo se completa.

Nas condições acima descritas, isto é, sob a dominação exclusiva do fundamento político, uma verdadeira paz é impossível, evidentemente. Tudo que se pode obter é uma 'pacificação' [9]. Em grande parte, a 'paz perpétua' de Sheler, assim como a de Kant, nada mais é do que uma paz política, e portanto, quando muito uma pacificação. A esta concepção, Buber opõe a idéia de uma *paz vital*, "que arrebate ao princípio político a soberania sobre o social" (1950, p. 194). Isto é, a verdadeira paz requer o restabelecmiento da autonomia das diversas dimensões da interação humana, a não dominação de uma sobre as demais. A 'paz vital', então, está muito longe de ser uma 'paz de túmulo', obtida através da uniformização, da eliminação de todo contraste ou diferença capazes de gerar conflitos. Pelo contrário, ela é uma paz 'vital', precisamente na medida em que a 'vida' é possível graças a um equilíbrio dinâmico entre tendências, órgãos e funções múltiplos e extremamente diferentes uns dos outros. A pluralidade de formas sociais, de nações, de culturas, e uma tensão ou equilíbrio dinâmico entre elas, permitindo a preservação de sua autonomia relativamente umas às outras, é o ingrediente indispensável da paz tal qual concebida por Buber [10].

Reconhecer a crise atual é um primeiro passo na direção de solucioná-la. O passo seguinte é sabermos para onde queremos ir, que tipo de paz queremos obter. Conhecendo a idéia que deve servir de guia para nossas decisões, a idéia de paz vital, podemos agora procurar determinar de forma mais precisa suas "conseqüências de ação".

Se o problema básico é o do excesso do poder, que tende a liquidar todo pluralismo, as medidas a serem tomadas não podem de forma alguma contribuir para um incremento ainda maior desse excesso. A centralização, portanto, deve ser combatida. A decentralização, tanto no plano nacional, como no plano internacional deve ser recomendada e implementada. Isto implica no abandono da idéia de um universalismo simplista, baseada na extinção das diferenças entre os grupos humanos. Para Buber, "o único universalismo prático, isto é, passível de realização — ainda que com esforço inaudito — é o universalismo dos profetas, que não aspira à dissolução das sociedades nacionais e de suas formas de organização, mas sim à sua reforma e cura, como base para sua unificação" (1965 a, p. 402). Esta menção dos profetas leva imediatamente ao estabelecimento uma conexão indissolúvel entre a idéia de paz e a idéia de justiça: só se pode estabelecer uma paz vital, verdadeira, entre sociedades internamente justas [11]. A passagem que colocamos como motto deste trabalho é parte de um discurso [12] em que Buber, citando Isaias, exorta a juventude judaica a ter sempre em mente a conexão entre paz e justiça: "Sion não poderá ser reconstruída 'por qualquer meio', mas somente *bemishpat* (Isaias, I:27), isto é, somente com justiça" (Buber, 1932, p. 237). E isto se aplica tanto à justiça interna, que deve reinar no seio da comunidade judaica em criação na terra de Sion, como à justiça 'externa', a que diz respeito à atitude dessa comunidade face aos árabes que habitam a Palestina: "Não pretendemos voltar à terra com a qual temos laços históricos e espirituais inseparáveis para suprimir um outro povo ou dominá-lo; ... nosso retorno à terra de Israel... não será feito às custas dos direitos de um povo" — afirmava Buber no XII Congresso Sionista, em 1921 (Hodes, 1972, p. 106). Só nessas condições podem os dois povos atingir uma 'paz vital'.

No plano interno, além da decentralização do poder, deve haver também uma mudança em sua natureza, isto é, um deslocamento de uma porção cada vez maior do poder do tipo 'governo' para o tipo 'administração' (1965 a, p. 412). Ou seja, é preciso a cada momento examinar e reexaminar em que medida se pode restringir o 'excesso de poder', justificado por condições de 'crise', através de uma delimitação e especificação rigorosas da

autoridade delegada a um indivíduo ou instituição. Aqui o que está em questão é a natureza do socialismo que será o sistema social da sociedade justa (porque para Buber é evidente que a exploração comum dos recursos, a cooperação genuína, só é possível se é socialista). A simples passagem do controle dos meios de produção das mãos dos empresários para as mãos da 'coletividade', se esta última nada mais é que o estado, de nada serve, segundo Buber (1950, p. 195). Que sejam 'representantes' dos operários os que tomam decisões por si só não garantem a justiça dessas decisões, nem a revitalização da espontaneidade social. "Não será porventura a pior deficiência da sociedade moderna justamente o fato de deixar-nos representar em demasia?" — pergunta Buber (ibid.) Onde há 'representação' sempre há o perigo de surgimento de um 'excesso de poder', pelo distanciamento inevitável que se cria entre representante, representado e objetivo da representação [13]. Além disso, há o empobrecimento do "conteúdo comunitário" na vida dos indivíduos representados, porque a comunidade "se manifesta sobretudo no tratamento comum ativo do que é comum, e não pode existir sem esse tratamento" (1950, p. 196). A conclusão é que "tudo depende de que a coletividade a cujas mãos passe o controle dos meios de produção torne possível e fomente, em virtude de sua estrutura e instituições, a verdadeira vida de comunidade dos diferentes grupos, precisamente até que eles mesmos passem a ser os sujeitos genuínos do processo de produção" (ibid.).

Essa verdadeira vida comunitária, cujo modelo é para Buber o ideal da comuna — parcialmente realizado nos kibutzim israelenses — não tem nada de puramente sentimental ou místico. Sua base é sempre o trabalho comum, o esforço comum: "é comunidade de aflição, e só a partir daí, comunidade de espírito; é comunidade de esforço, e só a partir daí comunidade de salvação" (id., p. 197). Mas nem por isso trata-se de algo puramente instrumental, de uma mera comunidade de interesses que gera uma comunhão de poder. Nela se forjam relações inter-humanas autônomas, relações homem-homem e não relações homem-objeto (id., p. 194). Em termos da filosofia do diálogo — talvez a parte mais conhecida do pensamento de Buber — a verdadeira vida comunitária é aquela que permite a cada indivíduo relacionar-se com o próximo em termos da relação Eu-Tu, e não em termos da relação Eu-Isto. A verdadeira comunidade de cujo "renascimento das águas depende a sorte do gênero humano" (1950, p. 199) é aquela cujos membros formam um 'Nós' e não meramente um 'A gente' [14]. Ela pertence, na verdade, a uma dimensão especial no seio do social, a dimensão do inter-humano (o "Zwischenmenschliche"), essa dimensão que se situa entre o par eu-tu e a multidão amorfa, dimensão na qual se estabelecem relações hu-

manas 'essenciais', dimensão em que o verdadeiro *diálogo* suplanta o mero *debate* como forma de comunicação básica entre os indivíduos. A paz vital de uma sociedade e entre sociedades requer o florescimento dessa dimensão, acima de tudo. É nela que se torna possível a "mudança dos corações" ("Gesinnungswandel", Buber, 1929, p. 442), pela qual passa necessariamente o caminho para a paz.

E é precisamente por exigir algo tão difícil como essa "mudança nos corações", que a paz não pode ser obtida de um dia para outro, mas somente através de um lento processo de construção, que deve tomar várias gerações (1958, p. 253) [15]. Nada mais natural, se lembrarmos que o poder de uma idéia, do espiritual, não consiste em uma força imediatamente eficaz, mas apenas na capacidade de 'pôr em movimento' tais forças. Nem por isso a paz é um *sonho* inatingível; ela é um *ideal*, que nossas ações em todo momento podem tornar mais próximo ou mais distante. As ações relevantes não são projetos humanitários ou palavras conciliatórias (1932, p. 239). Buber não é um pacifista radical [16]. "Fazemos paz, ajudamos a engendrar a paz mundial onde quer que seja que somos chamados a fazê-lo: na vida ativa de nossa própria comunidade e nos seus aspectos que podem ajudar ativamente para determinar seu relacionamento com uma outra comunidade... E se não agora, quando?" (1932, p. 239).

Um dos aspectos fundamentais da vida de nossa comunidade sobre o qual podemos agir a fim de tornar a paz vital mais próxima é, segundo Buber, a educação. Mas, para isso, a atividade educativa tem que ser cuidadosamente distinguida da propaganda. O propagandista não tem nenhum interesse real pelo homem sobre o qual deseja influir; suas qualidades individuais só o interessam na medida em que delas se pode servir para nele inculcar sua 'mensagem' (1963 d., pp. 226-7). Entre o propagandista e seu 'público' a relação é apenas eu-isto, não há qualquer diálogo real. O verdadeiro educador, porém, tem por objetivo básico o desenvolvimento das qualidades individuais do educando [17], e sabe que isto não é possível attravés da imposição de sua vontade e de suas idéias sobre o outro, mas somente se for capaz de realmente 'escutar' ao outro, de estabelecer um diálogo autêntico com ele. A dicotomia propaganda — vs. — educação corresponde à oposição político — vs. — social. Enquanto que o propagandista de um partido político ou de uma instituição governamental qualquer intenciosa "inculcar no público uma vontade pré-fabricada, isto é, implantar em cada um a certeza de que essa é sua própria vontade, nascida em seu próprio seio", a intenção da educação social é "despertar e desenvolver em cada um dos educandos a espontaneidade da sociabilidade, que existe potencialmente em

todos nós, e que é perfeitamente compatível com a vivência e a reflexão individual" (1965, p. 413).

Tendo partido da esfera abstrata do puro espírito, chegamos assim, depois de uma jornada através das esferas intermediárias, ao âmago da alma individual, onde se deve processar a transformação básica, capaz de levar não somente à paz, mas também à concretização de todas as outras dimensões da moralidade. À pergunta incisiva de Nicolas Berdiaev, "onde deve começar a luta contra o mal?", Buber responde, de forma não menos incisiva: "A luta deve começar na alma de cada ser humano; todo o resto será conseqüência disto" (1965 c, p. 326). Mas ao voltar-se para sua alma, a fim de banir o mal de dentro de si mesmo, o indivíduo não tem que se encerrar em si mesmo, nem tem que se tornar um asceta (1942, pp. 130-1). Dentre a pluralidade de componentes positivos que descobre em sua alma encontra-se a tendência a voltar-se para o outro, o 'instinto de comunicação'; é então que ele aprende a 'dizer-tu' e, a partir daí, a dizer 'nós'. E só aquele que aprende a dizer 'Nós' referindo-se aos membros de sua comunidade é capaz de compreender e aceitar o dizer-nós dos membros da comunidade vizinha; só entre eles pode-se estabelecer uma paz vital.

* * *

A tudo isso poderia o 'realista' objetar: "Muito bonito, mas trata-se de 'pura ética'; uma utopia querer aplicá-la à realidade; a política mundial nada tem a ver com isso, suas regras são outras, cruéis; entre os lobos, não há lugar para cordeiros".

Entretanto, num mundo em que todas as receitas para uma 'paz instantânea' até hoje falharam, não seria o caso de abandonar o 'realismo' de vista curta e dar uma chance a um 'idealismo' com um pouco mais de fôlego?

NOTAS

1 — "(Scheler) apresenta este exemplo: um homem tem uma dor no braço. A inteligência pergunta como surgiu essa dor e como poderia ser eliminada, e responde à pergunta com a ajuda da ciência. O espírito toma essa mesma dor como exemplo da condição essencial de que o mundo se acha impregnado de dor, se pergunta como deve ser o fundamento das coisas para que seja possível algo como a 'dor em geral' ... Não se conhece a essência da dor afastando-se o espírito dela, refestelando-se, por assim dizer, em uma poltrona para contemplar o espetáculo da dor, como um exemplo real; aquele cujo

espírito não fica de fora e se desrealiza, mas se lança a fundo na dor real, se assenta nela, se identifica com ela, enche-a de espírito, e é então que a dor se lhe abre, em tal intimidade. Não se obtém conhecimento mediante a desrealização, mas sim precisamente penetrando a realidade concreta..." (Buber, 1942, pp. 132-3).

2 — Desde seu primeiro discurso sobre a questão das relações entre judeus e árabes no XII Congresso Sionista, em 1931, até praticamente sua morte, Buber não deixou jamais de procurar de todas as formas influir sobre o movimento sionista para que levasse em conta os direitos e aspirações dos árabes da Palestina, em suas decisões. Depois de imigrar para a Palestina, em 1938, fundou um grupo político com o nome de Brit-Shalom. O Pacto da Paz, — e mais tarde o 'Ichud' ou 'União para a Palestina' — cuja plataforma continha, entre outras coisas, a idéia de um estado binacional árabe-judeu na Palestina, assim como propostas detalhadas de como resolver os diferentes problemas existentes (cf. Buber, Magnes Smilansky, 1946). Também depois da criação do Estado de Israel, que aceitou como um fato político ("Aceitei como meu o Estado de Israel, a forma da nova Comunidade Judaica que surgiu da guerra", 1958, p. 257), continuou lutando pela aproximação com os árabes. Infelizmente, suas idéias radicais a este respeito até hoje sempre foram minoritárias, no seio da comunidade judaica, e encontraram pouco ou nenhum eco na comunidade árabe.

3 — Uma ação ou conjunto de ações não se "segue" de uma doutrina ou conjunto de idéias como uma conclusão de um argumento dedutivo, isto é, com necessidade lógica. No máximo, um raciocínio determinado pode 'engendrar' uma ação, no sentido de criar uma motivação forte para agir dessa forma (cf. sobre isto Black, 1975)

4 — O equilíbrio assim obtido seria devido ao fato do sistema operar 'eficientemente', isto é, de forma que qualquer modificação na distribuição de 'bens' dada (neste caso, incluindo, evidentemente, vantagens político-militares, econômicas, etc.) tivesse sempre que prejudicar algum membro (estados), ao mesmo tempo que beneficiasse outros. Ou seja, sempre algum membro teria a perder com toda e qualquer modificação. Neste sentido, a situação existente — a situação de paz — seria 'vantajosa para todos', isto é, seria 'interesse' geral mantê-la. Entretanto, este princípio de eficiência não leva em conta e portanto não garante a justiça da distribuição dos 'bens'. E isto introduz um fator de instabilidade fundamental e requer a análise da situação em termos de um outro princípio, além do de eficiência, um princípio de 'justiça' (aplico aqui noções desenvolvidas por Rawls, 1971, pp. 67-75).

5 — Mesmo quando Scheler (pp. 108-119) rejeita o que chama de 'pacifismo jurídico', incluindo as diferentes formas de organismos internacionais existentes (Liga das Nações), entre cujos defensores se

encontra Kant, as razões que alega dizem respeito, essencialmente, à sua ineficácia *política*.

6 — Ele se refere aqui às formas de vida comunitária, principalmente aos kibutzim, desenvolvidas pelos pioneiros judeus na Palestina. Para Buber, esse tipo de comunidade poderia servir de modelo e de incentivo para a reforma agrária e econômica, indispensável para o desenvolvimento do povo árabe na Palestina.

7 — Compare-se isto com a tese de Rousseau: "Para que a vontade geral venha a expressar-se é preciso que não haja sociedades parciais no seio do estado" (citado em Buber, 1965a, p. 405). A esta concepção se opõe não somente Buber, mas também um filósofo pertencente à tradição analítica, como John Rawls, para quem a 'sociedade bem ordenada' é uma 'união social de uniões sociais', sendo que uma 'união social' é uma "comunidade de indivíduos que têm metas em comum e atividades em comum *valorizadas em si mesmas*" (Rawls, 1971, pp. 522-525; ênfase minha).

8 — Em Russell, 1938 (cf. Buber, 1965a, p. 397).

9 — A pacificação é a imposição da paz, por uma força ou interesse superior. A paz que assim se obtém é do tipo da pax romana ou da pax britannica. Evidentemente, para obter a pacificação, a guerra pode ser usada como instrumento legítimo, e talvez necessário. "A paz é o objetivo da guerra", afirmava Aristóteles. E o próprio Scheler, embora se oponha ao 'militarismo de princípio', que vê na guerra um fim, defende o 'militarismo instrumental', que vê na guerra um instrumento para a obtenção da paz.

10 — Esta mesma volorização do pluralismo, do equilíbrio dialético e não estático, encontramos em todo o pensamento de Buber. Por exemplo, em sua tentativa de caracterizar a noção de 'cultura' — em um ensaio sobre a "essência da cultura" que poderia servir, passo a passo, de modelo para um ensaio buberiano, inexistente, sobre "a essência da paz" — Buber afirma que a "unidade da cultura é uma unidade engendrada através de processos polares". Entre esses, distingue quatro formas básicas de oposição, cuja tensão e equilíbrio garantem, segundo ele, a possibilidade da criatividade cultural: 1) tradição vs. inovação (revolução vs. conservação); 2) formação de relações sociais instrumentais concretas vs. criação de uma esfera independente de produtos e valores culturais; 3) desenvolvimento de formas de cultura vs. desenvolvimento da consciência dessas formas pelos indivíduos envolvidos em seu desenvolvimento; 4) tendência à autonomia das diferentes formas e esferas de cultura vs. necessidade de manter entre elas algum laço, alguma forma de 'unidade' cultural (1965b, pp. 383-386). A vitabilidade de uma cultura depende da coexistência desses pólos: a dominação de um deles sobre os demais traz a estagnação e a decadência cultural.

11 — Um argumento freqüentemente usado contra esta exigência é o seguinte 'paradoxo': a exigência de uma 'paz maximalista', isto é, não apenas a ausência de guerra mas também o estabelecimento da justiça interna em cada um dos estudos, justifica a intervenção nos estados que não preenchem os requisitos de justiça, intervenção que significa guerra, isto é, não paz. Portanto, se costuma concluir, o melhor é contentar-se com uma 'paz minimalista', isto é, com a simples ausência de guerra, e adotar, paralelamente um 'princípio de não intervenção nos assuntos 'internos' de outros estados'. A pretensa eficiência deste tipo de 'realismo' — única base para atribuir-lhe qualquer validade — é, porém, extremamente duvidosa. Faço um breve comentário sobre o 'realismo' em geral no final deste trabalho (ver também Buber, 1958, p. 257).

12 — Pronunciado por Buber em 1732, em uma convenção de jovens judeus dedicada ao tema "Israel e a Paz Mundial".

13 — Sobre alguns dos problemas e paradoxos da idéia de 'representação', mesmo em um estado 'democrático', ver Wolff (1970, pp. 37-27).

14 — "Chamo de 'Nós' uma união de pessoas independentes, preparadas para a individualidade e para a responsabilidade pessoal, uma união que tem seu fundamento e sua condição de possibilidade nessa individualidade e nessa responsabilidade pessoal. A natureza peculiar do 'Nós' se revela na relação essencial que existe ou que surge momentâneamente entre seus membros. Isto é, 'Nós' é permeado pela imediatez ôntica que é a pressuposição decisiva da relação eu-tu. O 'Nós' contém, em potência, o 'Tu'. Só indivíduos capazes de dizer verdadeiramente 'Tu' um ao outro são capazes de dizer verdadeiramente, um com o outro, 'Nós'" (1942, p. 107).

15 — É este o sentido da opção de Buber pelo sionismo 'prático' — que, para ele, consiste na criação progressiva de uma comunidade judaica em que se regeneram os valores humanos e que estabelece laços genuínos com seus vizinhos — face ao sionismo 'político', que busca concessões e compromissos das grandes potências.

16 — "Não sou um pacifista radical; não creio que sempre se deve responder à violência com a não-violência. Eu sei o que a tragédia implica: quando há guerra, ela tem que ser lutada" (1958, p. 256, nota). É no mesmo espírito que Buber rejeitou a sugestão de Gandhi para que os judeus sob o jugo nazista empregassem a tática da não-violência, a satyagraha, por ele preconizada.

17 — Também em sua concepção do indivíduo, Buber coloca o pluralismo como aspecto fundamental. Assim, ele se recusa a conceber o homem como governado essencialmente por este ou aquele 'instinto' (versus Freud e Scheler), mesmo se o instinto primordial for concebido como um 'instinto criador'. Apesar de reconhecer a importância desse elemento, Buber, face aos pedagogos que querem defi-

nir a educação exclusivamente em termos do desenvolvimento da 'criatividade' da criança, aponta para a pluralidade de componentes ou 'instintos' que existem em todo ser humano, e insiste em que a educação não deve concentrar-se apenas em um deles, mas sim permitir o desenvolvimento orgânico e harmonioso de todos (1963 e, *passim*). Note-se que o reconhecimento dessa pluralidade essencial do indivíduo e seu direito de escolher seu próprio caminho constituem talvez a única base sólida para uma verdadeira tolerância.

18 — Neste ponto, Buber critica detalhadamente tanto a posição teórica como a opção vital (afastamento do casamento) adotada por Kierkegaard (Buber, 1963b, pp. 180 e seguintes).

19 — Um conto chassídico, contado por Buber, ilustra vividamente esse duplo processo de voltar-se para si mesmo, abrindo-se em seguida para a comunidade. Rabi Aizik, de Krakau, filho de Rabi Iekil, que vivia em extrema pobreza, recebeu, em um sonho, a ordem de ir até Praga e procurar lá um tesouro enterrado sob a ponte que leva ao palácio do rei. Depois de sonhar três vezes a mesma coisa, pôs-se a caminho. Ao chegar à ponte, viu que estava guardada dia e noite, o que o impedia de procurar o tesouro. Apesar disso, dia a dia voltava ao lugar e ficava por lá durante o dia inteiro. Por fim, o comandante da guarda perguntou-lhe o que fazia por ali. Rabi Aizik contou-lhe seu sonho, ao que o comandante da guarda riu-se às gargalhadas: "Caminhaste tanto por causa de um sonho! Que sofram os que acreditam em sonhos! Se eu acreditasse em sonhos, teria que ir até um lugar muito distante, pois me ordenaram em sonho que fosse até Krakau, à casa de um judeu, um tal de Aizik filho de Iekil, e escavasse sob o seu fogão onde se encontra um tesouro. Imagine só, numa cidade em que a metade dos habitantes judeus se chama Aizik e a outra metade Iekil, certamente teria que destruir todas as casas da cidade!". Rabi Aizik saudo-o e voltou para casa. Lá desenterrou o tesouro que estava sob o fogão, e construiu uma sinagoga (Buber, 1964, pp. 42-3).

BIBLIOGRAFIA

BLACK, Max

1975 "Algumas Questões a Respeito do 'Raciocínio Prático', em M. Dascal e A. Parush (eds.), *O Racional e o Irracional*, Beer-Sheva, pp. 48-59 (em hebraico).

BUBER, Mordechai Martin

1929 "Jüdische Nationalheim und Nationale Politik in Palastina", in *Kampf um Israel*, Berlin (1933), pp. 432-451.

1932 "And if not now, when?, in Buber, 1963, pp. 234-239.

1934 "Teaching and deed, in Buber, 1963, pp. 137-145.

1942 *Que es el hombre?*, Mexico (1954), primeira edição, em hebraico, 1942.

1950 *Caminos de utopia*, México (1955); primeira edição, em alemão, 1950.

1958 "Israel and the command of the spirit", in Buber, 1963, pp. 253-257.

1963 *Israel and the World. Essays in a Time of Crisis*, New York.

1963a *No segredo do diálogo*, Jerusalém (em hebraico)

1963b "A pergunta que se coloca ao indivíduo", in Buber, 1963a, pp. 157-213.

1963c "A atividade educativa", in Buber, 1963a, pp. 237-261.

1963d "Os fundamentos do inter-humano", in Buber, 1963a, pp. 215-235.

1964 *O caminho do homem segundo a doutrina chassídica*, Jerusalém, (em hebraico).

1965 *A Face do Homem — Estudos de Antropologia Filosófica*, Jerusalém (em hebraico).

1965a "Entre Sociedade e Estado", in Buber, 1965, pp. 397-413.

1965b "Sobre a essência da cultura", in Buber, 1965, pp. 377-396.

1965c "Flagrantes do bem e do mal", in Buber, 1965, pp. 325-376.

BUBER, M.; MAGNES, Y. e SMILANSKY, M.

1946 *Palestine — a Bi-National State*, New York.

HODES, Aubrey

1972 *Encounter with Martin Buber*, London.

RAWLS, John

1971 *A Theory of Justice*, Oxford.

RUSSELL, Bertrand

1938 *Power*, London.

SCHELER, Max

1953 *L'idée de paix et le pacifisme*, Paris (traduzido do original alemão de 1931).

WOLFF, Robert Paul

1970 *In Defense of Anarchism*, New York.

LA PHILOSOPHIE COMME INSTRUMENT DE LA PAIX MONDIALE

ANDRÉ MERCIER

Il y a deux mille ans, le Christ proclamait au monde qu'il nous faut donner tout ce que nous avons ... et que nous aurions la paix en retour. Mais aurait-ce été une paix mondiale au sens où nous la recherchons de nos jours? Quoi qu'il en soit, qui peut se vanter d'avoir répondu à cette injection, sauf peut-être Saint François?

Il n'est pas question de douter un instant que si les hommes parvenaient à suivre cette injonction sans la moindre faille, ils auraient une paix en retour, mais quelle paix?

Les hommes sont non seulement incapables par eux-mêmes d'un tel abandon, ils sont même incapables d'en penser les conséquences. D'une part, ils sont comme mus par le besoin de posséder; comment donneraient-ils alors ce qu'ils ont? De l'autre, leur pensée s'arrête sans pouvoir résoudre le dilemme de la contradiction *concrète* par excellence qui consiste à dire: si je n'ai rien, j'ai tout; car si j'ai tout donné, je n'ai rien, mais si j'ai la paix en retour, j'ai tout, car que pourrais-je avoir de plus?

Telle est donc *ma* condition humaine. Je dis bien la mienne, car ele résulte spécifiquement d'une éducation implantée dans le cadre particulier de la culture occidentale qui est faite d'un fond de chrétienté implanté d'européicité, alors que, contrairement à ce que croient des gens qui confondent leur nostalgie avec la réalité, elle ne repose pratiquement pas sur un arrière-plan grec, car nous ne nous comportons plus du tout comme se sont comportés les Grecs.

Bien que j'ai essayé de comprendre d'autres grandes cultures qui forment chacune le cadre de la condition humaine où se

trouvent d'autres parties importantes de l'humanité, je ne sais pas vraiment si le dilemme qui se pose à chacune se résume dans la même contradiction que la nôtre. Je crois que oui sans pouvoir le prouver. Mais je ressens que, pour le moins, elles se trouvent aussi dans un dilemme et que quelque chose comme une contradiction est à la source spirituelle de leur dilemme propre.

Au début, j'ai parlé de contradiction *concrète*, ce qui semblera peut-être un non-sens, puisque ce que l'on dit n'a pas la nature de ce que l'on nomme usuellement concret. Ce que je veux dire, c'est que c'est entre deux situations concrètes: celle de *l'avoir tout*, et celle de *n'avoir rien*, qu'une incompatibilité de nature logique se manifeste, aussi leurs caractérations réciproques se contredisent-elles apparemment. Ce genre de dilemme est différent de conditions matérielles affreuses où l'homme a par exemple faim, soif, froid ou peut souffrir de maladie et de mort atroce. Bien entendu, ce dilemme de la contradiction concrète, et les conditions matérielles affreuses, interagissent. Mais il faut les distinguer, parce que l'homme est à la fois *corps et esprit*. Quelque concret que soit le dilemme, c'est notre esprit qu'il trouble d'abord, et ensuite notre corps, par contre-coup peut-être, alors que les souffrances physiques affectent notre corps d'abord, et notre esprit ensuite.

On dit, avec raison, que l'esprit, l'âme ne se voient pas, ne se touchent pas, ne s'appréhendent physiquement ni par les sens, ni par leur prolongement scientifique expérimental. Mais c'est à tort qu'on en conclut trop souvent qu'il n'y a rien de pareil. La science expérimentale à elle seule n'est pas capable de tout appréhender. A tort pourquoi? Parce que rien ne prouve que l'expérience matérielle soit la seule marque authentique de l'être, d'autant qu'aucune des tentatives faites pour réduire le spirituel au matériel n'a abouti à autre chose qu'à repousser le problème de leur dualité vers un autre mystère. C'est une dégénérescence doublée de naïveté que de se contenter d'une représentation du monde dans laquelle tout ce qui se trouve dans le monde serait explicable par la matière. Le fait même de rechercher une représentation du monde n'est pas de nature matérielle, mais de nature spirituelle. S donc nous avons la conscience de penser, nous avons nécessairement simultanément la conscience d'exister.

Il ne s'agit pas là du raisonnement cartésien autour du *cogito*, il s'agit d'autre chose: L'existence, — qu'il ne faut pas confondre avec l'être, — n'est matérielle que parce qu'elle est ipso facto temporelle et que la matière est la manifestation du temporel et le temps le support de la matière. La pensée est spirituelle, parce qu'elle est l'acte qui aspire vers l'intemporel et que

l'esprit est la manifestation de l'intemporel et l'intemporel le support de l'esprit.

Alors, nous sommes en quelquer sorte condamnés soit à nous mouvoir dans cette dualité du corps et de l'esprit et d'en prendre conscience, soit à chercher à en sortir pour nous rendre dans une sorte d'*advaïta* où il n'y a plus ni corps ni esprit, donc ni temps ni intemporalité. (J'emploie ici le vocable d'advaïta en l'adaptant à mon usage propre, car il semble bien difficile de créer un terme tel "qu'a-dualité".)

Or, nous avons grandi, en Occident, dans la représentation dualiste. Il nous faudrait redevenir enfants pour grandir dans une représentation advaïtiste du monde qui devînt la nôtre propre. En outre, notre appartenance européenne qui est scientifico-matérialiste nous a tirés de plus en plus vers le corps en nous éloignant de l'esprit. C'est ce qui fait qu'il sembre à presque tous les hommes de l'Occident que ce qui importe, c'est *d'avoir*: car la matière s'échange, et se possède donc en plus ou moins grande quantité. Le marxisme ne fait pas exception à se mouvement vers l'avoir. En ce sens, il est occidental. D'abord, il est un matérialisme et il est même un matérialisme à outrance; s'il se prétend distinct de ce qu'il a appelé le capitalisme, c'est parce qu'il a une conception particulière de l'avoir qui repose sur celle de la société selon laquelle les membres individuels de la société n'ont aucune autonomie, ils peuvent tout au plus incorporer individuellement quelque chose d'institutionnel, mais ils n'ont aucun droit à la dignité individuelle d'homme et ne sont que les instruments d'un avoir collectif. Peut-être que les marxistes eux-mêmes ne ressentent pas cette situation, mais c'est le sentiment absolument clair que j'ai éprouvé dans mon expérience avec la réalité marxiste. Je me vois donc acculé à dire que pour le marxisme règnant de nos jours en tant qu'idéologie, l'humanité est *possesseur de la matière*, y compris de sa propre matière; aussi la seule chose que cette matière humaine puisse faire est de se transformer elle-même en une société conventionnellement idéale censée ne connaître aucun mal (comment la matière serait-elle "mauvaise"?), disons ne connaître ni le malheur, ni la guerre. C'est un progrès *par négativité* vers le bonheur et la paix. Il y aura la paix, parce qu'il ne pourra pas y avoir autre chose que la condition humaine telle qu'elle a été posée comme prémisse de l'idéologie. En même temps, la liberté n'y figurera plus, puisqu'elle aura consisté à renoncer à elle-même. Il n'y aura plus de problème. C'est un idéalisme négatif qui s'établit en idéologie.

Il est curieux alors de noter ici que pour beaucoup, le marxisme est opposé à tout idéalisme. C'est d'ailleurs aussi un humanisme, sans ouverture vers une transcendance quelconque, mais

un humanisme où l'homme est en haut parce que la société humaine domine tout le reste, et le reste en bas, sans qu'il soit question de l'esprit distinct du corps ni de la distinction possible entre le temporel et l'intemporel. L'homme n'y figure pas comme porteur de l'esprit, mais comme instrument de la société qui se veut idéale. Le temps y est la chaîne sur laquelle se dessine la trame de l'histoire, et les hommes n'ont qu'à pourrir entre ses brins comme tout autre détritus, puisqu'ils n'ont ni esprit ni âme qui s'en détache.

Pour ma part, je ne crois pas que se soit là la garantie d'une paix mondiale. Cependant, il faut reconnaître que, jusqu'ici, il n'y a guère que cette doctrine qui ait tenté de présenter un modèle acceptable de cette paix tant recherchée. Je dis qu'il n'en fournit pas la garantie, car il n'implique que la résignation, ce qui est tout autre chose. Je ne crois pas qu'il puisse y avoir, dans le concret, une paix, *hic et nunc*. Or, c'est ce que postule le modèle marxiste. Ce modèle repose donc sur une illusion, que j'appellerai l'*illusion matérialiste*. La paix ne va pas sans la liberté. Elle est peut-être même la fin de la liberté: non pas au sens que la liberté cessera quand la paix règnera, mais au sens où la paix est la cause finale de la liberté. Or, nous avons très peu de liberté, *hic et nunc*, parce que, membres de l'humanité, nous sommes si nombreux sur la terre. Et si nous n'étions que matière, la seule solution serait de limiter et de réduire même, notre nombre. C'est d'ailleurs ce que les guerres font en partie, pour ne rien dire d'autres mesures prises depuis quelque temps par les Autorités de certains pays.

Je crois pour ma part qu'il est tout aussi raisonnable de nous attribuer une âme (ou un esprit, — je ne fais ici pas de distinction) que de nous attribuer un corps. Car notre corps, qu'est-ce, sinon un *concept intégrant* qui résume tant et tant et tant d'organes, et no âme un concept aussi qui intègre tant et tant d'affections? On pourrait imaginer une idéologie qui fasse tout reposer sur ce second concept: un animisme — pour ne pas utiliser le mot de spiritualisme — à l'apposé du matérialisme. Um animisme pour lequel le *corps* ne serait qu'un vilain mot pour expliquer grossièrement que le jeu des affections crée des limites à chaque individu. Le corps serait alors dépourvu d'existence réelle, et une blessure dans notre chair ne serait qu'une modification des limites à nos affections. En même temps, cela réduirait à néant le rôle de la société, car il n'y aurait que ces âmes, qu'on les tienne pour monadiques et créant une condition humaine qui réduise la liberté à la chance d'éviter les autres monades, ou qu'on les tienne pour les émanations d'une grande âme où la liberté ne consisterait qu'à jouer le jeu de la réintégration de ces émanations à leur source. Dans un cas comme

dans l'autre, la paix n'y saurait être chose que l'ignorance de la corporéité, d'une manière analogue où, dans le matérialisme radical, la paix, c'est l'ignorance de la spiritualité, de la conscience du dilemme de la contradiction concrète.

Or, il me semble impossible de ne pas reconnaître — même si l'advaïtisme est possible comme conception ultérieure — que nous sommes à la fois corps et âme (ou esprit). C'est un aveu, une croyance, si vous voulez, un principe donc que je pose. Une philosophie sérieuse se doit de revoir ses principes à la lumière d'un examen toujours poursuivi. Mais lorsque j'en fais l'examen, je suis conduit invariablement à l'existence et à la pensée, puis au temporel et à l'intemporel, puis de nouveau à la matière — c'est-à-dire au corps —, et à l'esprit. C'est un va-et-vient, et il m'apparaît beaucoup plus arbitraire de tout vouloir ramener à l'une seule des composantes de cette dualité à l'exclusion de l'autre, c'est-à-dire de se déclarer soit matérialiste soit animiste, que d'admettre cette dualité comme un aspect à deux composantes inhérent à la condition humaine. Cela ne veut pas dire que je professe un dualisme quelconque, mais que je rejette un renoncement artificiel parce qu'idéologique à l'une ou l'autre des composantes de cette condition humaine. Quant à l'advaïtisme, il n'offre pas, à ce principe de la pensée, une alternative de choix; il le complète en tant qu'aspect différent mais complémentaire. Lui non plus ne résout point à lui tout seul le problème de la paix, de ma paix comme de la paix mondiale, car il l'esquive par le fait même qu'il est incapable de le poser comme problème authentique: la paix nous manque (= "problème") parce que nous sommes nécessairement corps et esprit. Et la représentation advaïtiste, si elle est élevée au rang de doctrine, est une échappatoire au problème. Elle n'est acceptable que comme seconde façon fondamentale de concevoir le monde et l'humanité: sans individualité, sans société, sans limites, sans rien du tout qui permette d'accrocher un raisonnement quelconque dans le concret et dans l'abstrait à la fois. L'*a*- de l'*a*-dvaïta supprime tout repère, donc toute finitude; or c'est à cause de la finitude que la paix est désirable car elle nous échappe, étant de nature à transcender la finitude. Et puisque nous ressentons profondément le besoin de paix, c'est que, para induction, il y a finitude, il y a interdépendance de la matière et de l'esprit. Pour la toucher tant soit peut, pour s'approcher d'elle, il nous faut la comprende, et pour comprende la paix il nous faut l'aimer au sens où aimer est un désir d'abandon de soi-même en faveur de la chose afin d'atteindre à ce qui est au delà de noter finitude présente.

La paix fait partie des concepts qui exigent une "dialectique" — et non une logique — d'un type très particulier et assez ex-

traordinaire: non pas la dialectique platonicienne de la montée vers les concepts toujours plus généraux, ni même celle de Hegel de la thèse, antithèse et synthèse, mais une dialectique de la définition des termes par l'identification (actuelle, et non logique) avec leur contraire, dont la liberté est apparemment le cas le plus manifeste, et l'amour le plus subtil. Cette dialectique dépasse les analyses usuelles du langage qui, elles, restent soit dans l'abstrait de la structure et des formes du langage, soit dans l'abstrait de la structure et des formes du langage, soit dans l'analyse de la signification lexigraphique inanimée des mots. Ce qui manque à ces analyses, c'est la capacité d'entrer dans la dynamique qui lie indissolublement le langage à l'action humaine au cours des péripéties de la vie. La dialectique dont je parle est nécessaire quand on cherche à comprendre ce qu'on entend dire par liberté (en acte), droit, devoir, amour ... et, en particulier, par la paix. Par exemple, j'ai expliqué, ailleurs et à mainte reprise, que la liberté consiste à reconnaître que nous ne sommes pas libres. Reconnaître, ici, ne se borne pas à une connaissance abstraite qui s'enregistre dans un livre, mais exige un acte de soumission de la personne à une condition humaine précisément "reconnue". C'est l'acte nécessaire à la transcendance de nos limites, donc de notre finitude. Sans le corps *et* l'esprit en tant qu'entités autonomes et concrètes, cette définition perdrait toute signification, et la liberté tout son sens. Il n'y aurait, pour un corps matériel seul ("pour une pierre"), comme pour un esprit seul ("pour un ange"), pas de problème de la liberté. Car c'est l'esprit qui reconnaît que nous ne sommes pas libres à cause de la finitude, mais c'est le corps qui crée la finitude.

Or, la paix est ce qui s'établit autant dans notre esprit que dans notre corps lorsque nous devenons libres en reconnaissant que nous ne le sommes pas. Voilà comment cette dialectique particulière se manifeste concrètement en nous. Le repos, la quiétude, le débarras des souffrances dépassées, ce sont là les manifestations d'une condition de paix. C'est ainsi que se comprend la paix par le désir de s'y abandonner pour la posséder.

De tels actes ne ressortissent ni à la science objective isolée, ni à la démarche subjective de l'art pour l'art, ni à la morale de l'établissement du bien dans la communauté fermée sur elle-même, ni à la contemplation d'un être suprême qui nous juge, séparément. La paix n'est pas l'attribut d'un bien particulier, ni la propriété physique d'un système quelconque, ni le siège esthétique d'une oeuvre, ni la preuve particulieère d'une communion mystique avec l'être.

Une des erreus de la pensée des siècles derniers a été de croire que la liberté et la paix sont une affaire de morale et de

morale seulement — et même de droit et de droit seulement —, plaçant la morale (ou même le droit, ce qui est encore moins) au dessus des autres activités humaines comme si, dans une hiérarchie, elle en était une condition dernière et supérieure aux autres. Mais ces autres ne se sont pas laissé faire, et leur résistance est la preuve même du fait que la morale n'est pas au sommet d' une hiérarchie pareille. Une autre erreur, commise plutôt en des siècles antérieurs, est d'avoir cru — quelque profonde que soit par exemple la pensée de Sain Augustin à ce propos — que la paix est une affaire de religion et de religion seulement. L' intolérance religieuse et les guerres de religion, autant à l'intérieur du christianisme qu'entre lui et d'autres croyances, guerres qui sont parmi les plus féroces, et durent encore de nos jours, prouvent à leur tour que c'était en effet une erreur. Notre époque est en train de faire une erreur analogue et tout aussi grave, celle de prétendre que la science est capable à elle seule de nous donner la paix, et en particulier la "paix mondiale", quel que soit ce que cette locution veuille dire.

L'antique *souverain bien* de Platon était peut-être plus près de la paix. Mais à part le fait que le platonisme est assez impraticable de nos jours et que la République de Platon, tout utopique qu'elle soit, est entachée de difficultés qu'on lui a reconnues depuis, le problème n'est pas du tout, pour nous, d'établir une république pareille (l'erreur marxiste, c'est peut-être justement de croire que c'est là le problème), mais de créer les conditions d'une dynamique de l'existence humaine qui à tout instant nous tire, comme individus et comme communauté, dans une direction qui soit celle de la liberté, c'est-à-dire vers la connaissance, la reconnaissance et l'acceptation même, en acte, de nos limites pour les transcender, la paix étant entrevue comme fin de cette attirance.

Libération, pour l'esprit, de son lien au corps, oui, mais non pas seulement et non pas sous la forme d'un détachement physique. Car cette libération n'est jamais consommée, et le lien n'est jamais rompu, sinon par la mort qui reste un mystère que personne n'a jamais perçé.

Or, l'atteinte de la paix par la mort ne fait pas l'objet des présents réflexions, surtout pas l'objet d'une paix "mondiale" qui, si elle requiérait la mort, exigerait celle de l'humanité tout entière, ce qui serait évidemment une fin, mais au sens d'un terme radical à la vie tel que plus aucun problème ne se poserait. La paix mondiale est une chose que désire l'humanité à tout instant de sa propre vie, un désir à la fois de l'individu et de la communauté: se libérer des luttes matérielles entre les partis. Donc comprendre ces luttes, les connaître et les reconnaître, pour les

rejeter en arrière comme inutiles à la condition dès lors reconnaître, pour les rejeter en arrière comme inutiles à la conditiond dès lors dépassée. La paix requiert un effort, à la fois individuel et collectif, de maîtrise spirituelle et matérielle, de recherche d'une harmonie, donc qu'on assume une responsabilité suprême. Il y a une distinction à faire entre cette responsabilité suprême et le bien, *summum bonum*, quelle que soit la précision qu'on lui donne. Car ce dernier, en tant que bien et comme tout bien, dérive d'un avoir, et en tant que souverain, s'en abstrait, et il se substitue, pour beaucoup, un sens spirituel à son sens originellement matériel. La responsabilité, elle, est la condition d'une démarche de pensée et d'action, c'est-à-dire d'une démarche de la connaissance, qui établit l'harmonie entre les modes les plus divers qui composent cette démarche. J'ai expliqué dans plusieurs travaux que c'est de la rencontre des modes dans la connaissance que s'insère la responsabilité et que cellè-ci n'est jamais une affaire de pure morale. Je pense même avoir démontré que la philosophie peut se définir à partir de l'imbrication de ces modes et comme la prise de conscience de la responsabilité qu'elle exige. Et j'en ai assez dit ici déjà pour que l'on ait compris que la connaissance libère. Une responsabilité suprême, ce serait donc la dynamique d'une démarche vers la paix, en même temps qu'elle serait la condition d'une bonne philosophie.

Alors, la philosophie est instrumentale de la paix mondiale, à condition qu'elle se pratique universellement, et non point seulement par des professionnels qui s'en réservent le privilège. Mais une seconde condition, c'est qu'elle ne se confine pas dans une théorie seulement, mais qu'elle soit aussi une pratique.

Il faut que ce que l'on pense et ce que l'on fait ne soient qu'une seule et même chose. C'est la forme authentique du puritanisme comme doctrine de la pureté. Mais même cela ne suffit pas à faire de la philosophie un instrument de paix, parce que si la pensée se pense elle-même comme émanation de la matière, alors l'action de l'homme pensé comme matière ne peut tendre qu'à renforcer sa matérialité, par capitalisation, par socialisation, ou par autre action de ce genre tirée en tous les cas connus de la civilisation occidental qui ignore la paix en tant que cause finale et n'en établira donc jamais une approximation quelconque. Il faut remplacer le mode de civilisation de l'Occident, y compris tous les matérialismes, par une autre qui fasse de la liberté et du renoncement tels que já les ai définis le début de la pensée et de l'action de l'homme dans le monde: une philosophie de l'amour, de l'amour dont on peut dire — plus j'en donne, plus j'en ai. Donnons donc tout ce que nous pouvons donner d'amour, et nous aurons peut-être, en retour, quelque chose qui s'approchera de la paix mondiale.

PROVISIONAL DRAFT ON THE POSSIBILITY OF A UNESCO MAJOR PROJECT ON: ALTERNATIVES TO 'MODERN' CULTURE

R. PANIKKAR

The subject-matter of philosophical speculation is not a separated entity, but reality as such in its deepest dimension. The human reality today is split in variegated cultures and subcultures of which sociologically dominant are: (a) the *Technological Civilization*, (b) the *Pan-economic System* and (c) what could be popularly called the *Western Way of Life*.

Due to of practical and historical reasons nature the peoples of Africa, Asia and also of Latin America are, by an large, bound to adopt the main categories or the basic assumptions of the three above-mentioned cultural patterns as the only means for survival, and even for a possible interaction with the other countries of the world. These patterns are generally accepted by the leading minorities without sufficently considering the high price paid for it and whether there are other possible alternatives for a world order. In a word, the threefold mentionad pattern constitutes the actually unchallenged framework for dialogue and interaction.

Fundamental research is here called for. Undiscriminate adoption of methods alien to one particular culture will not produce (and are not producing) the expected results. Futhermore, even if those methods were succesful, they would displace the deepest archetypes or break the basic patterns of other cultures — with the subsequent disruption and confusion we are witnessing. Perhaps the world is being confronted today for the first time with such a radical diversity, which was not the case when countries and civilizations lived in relative isolation. But

even if some uniformity were necessary or unavoidable the substitution of one sete of fundamental myths by another should be carefully considerat in order to avoid unnecessary traumas and boumerang reactions. The other cultures of the world might have to give way to "modernity", but haven then the question that there is no alternative cannot be taken for granted. To let this problem un examined and not to offer a platform where the question can be set in full freedom without the danger of unpleasant repercussions would amount to falling prey to a very subtle form of neocolonialistic mentality. Perhaps the western countries having gone nearer to the end of a particular road are now more sensitive to the other possible alternatives than young nations in desperate need of reaching a certain economic welfare and asserting themselves on the international scene. In a word, the issue is no longer approachable without drawing from the global human experience, east and west, north and south.

Hauled by *urgent* problems the political bodies of the different States and of the World find no time to divert their attention to the more *important* issue as whether we are running in the right direction. Philosophical bodies and academicians, on the other hand, seem by an large, to be so divorced from the decision-making agencies that they are often lost in merely abstract elucubrations. UNESCO seems to be the appropriate meeting-place for such a commited study, which should have, on the one hand, the necessary distance and non-attachment so as to be able to deal with ultimate problems and, on the oher hand, the closeness to the immediate problems of the world so as to bear responsability for practical implementations. Most of the studies dealing with these subjects do not generally transcend the economic, political, sociological and scientifice levels. Important as these approaches are, they may prove not sufficient in the search for radical alternatives.

It is still too early to delineate the topics of study and the lines of action, task which in itself require a preparatory conference. It may be added that in such basic questions no individual person or culture may be deemed to have the full awareness of the problem, let alone the solution. The very clarification of the issue has to emerge from the dialogue and common study. As an indicator of the areas of problems to be tackled one may, however, propose the following suggestions:

(a) *The Technological Civilization* does not only assume a certain conception of man and the humani society but it presupposes also particular notions of 'matter', 'time', energy', 'human life' and the like, which are far from being held — rightly or wrogly — by other cultures. First, an analysis of such basic no-

tions is called for. Secondly, a critical study of these notions is needed so as to find the way in which they could be either adopted or transformed or eventually substituted by more adequate ones. Thirdly, one should have to analyse up to what extent the technological civilization can offer a universal pattern of human living together.

(b) *The Pan-economic System* has made practically all human values translatable in economic terms, so that the economic factor is, in point of fact, not only at the basis, but also at the top of all human endeavours. Is not the very expression 'Third World' made on the exclusive economic factor, overlooking many other, at least equally fundamental differences, a clear proof for it? Other cultures — again for good or for bad — do not share this conviction. Now, in the encounter with a money-oriented civilization (be it capitalistic or socialistic) those other cultures are powerless and in no way can interact if they do not begin by accepting the pan-economic order. Does one need money for everything? Are there other viable alternatives or should one moneticize those other traditions so that they could also speak their word?

(c) *The Western Way of Life*, and even predominantly the anglosaxon ethos (although often not lacking in amplitude and flexibility), has been the main model and source for inspiration for a world order. We refor here rather to a frame of mind more than to any other kind of domination. We cannot begin history at a zero point and it is a fact that other world-views have had little to say in the forging of the present state of affaire, in spite of the fact that the immense majority of the peoples of the world still live in other universe. Perhaps they may have little to contribute to the shaping of the future, but this cannot be assumed a priori. The very dilemma between God or Atheism, dictatorship and democracy, individual or society, technology or starvation and many others are basically western dialectical ways of putting the very questions. Perhaps there is no other universal language for our times than the dialectical one, but this fact should not be laft unexamined. The cultures of Asia, Africa and Latin America should not be assumed to be mere appendices, or at best correctives to the western cultural pattern. It is the function and responsibility of the intellectual to search for radical alternatives presented as real possibilities and not only as wishful utopias.

Perhaps the findings of the Preparatory Conference may stress the complementary aspect of the cultures of the world and a deep cross-cultural study may offer possibilities of mutual fecundations and positive symbioses. New methods of interpretations and understanding are needed, and perhaps basic correc-

tions to the present situation may emerge; but all this may also form part of the very fruits of a serious study of the different world traditions when they are offered an opportunity to enter into a real round table conference where the rules of procedure and the basic assumptions are established not by one of the parties, but by all the participants concerned. This alone implies a formidable hermeneutical problem.

There is hardy need to emphasize the importance of such a Project, which may cover a wide range from theoretical to practical proposals regarding the creation of a just, truthful and pluralistic world order. Now, for the first time, in this otherwise late if not last hour of world history, the dream of all times could become a real possibility. In times of stress the human spirit may be more prepared to take bold stops towards a truly liberated world.

A PAZ E O PERCEPCIONISMO DO CONHECIMENTO HUMANO

PROF. AGOSTINHO JOSÉ FERREIRA

1. O PORQUÊ DAS DIVERGÊNCIAS HUMANAS

Cenário interminável de conflitos, eis o que vem sendo nossa terra, no decurso de toda a sua história. Dramas de consciência, antipatias e ódios em larga escala, divergências entre indivíduos, dissensões dentro das famílias e dos grupos, hostilidades nas relações internacionais. Tudo isso fere frontalmente o entendimento humano. E quando se trata daquele conflito generalizado que se chama guerra, impossível não estarrecer diante de sua monstruosidade ou incoerência intrínseca, não pasmar em face de sua injustificabilidade teórica, e não compreender a necessidade de ser evitada a todo custo. Mas a certeza do grande mal que é a guerra não impede os homens de fazê-la. Fenômeno realmente estranho é este de a humanidade repelir a guerra e jamais se ver livre dela, de estar sempre envolvida em conflitos, não obstante já se haver convencido inúmeras vezes de sua irracionalidade. Há qualquer coisa que leva o homem a esta situação paradoxal: querer uma coisa e fazer outra. Querer a paz e promover a guerra.

A paz, anseio frustrado da humanidade, manifesta-se naturalmente na harmonia, na tranqüilidade e na segurança. Estes três elementos, em virtude de seu conteúdo psicológico, devem ser levados em conta numa adequada conceituação da paz, que não endossa inteiramente o hábito generalizado, principalmente na esfera política, de restringir o conceito de paz à ausência de guerra. Preferimos, numa visão conceitual que parece não deixar lacunas, defini-la como sendo o estado de espírito resultante do usufruto dos direitos fundamentais do ser humano. É aí que

reside a essência positiva do bem que é a paz, muito mais do que na sistemática negação do conflito externo, que é seu mal, e com que o espírito humano poderá coexistir eventualmente, e sem maiores problemas.

Definida a paz como estado de espírito, cumpre outrossim corrigir a abusiva extensão de seu conceito aos seres não dotados de razão. Para estes, sejam viventes ou não, a existência é um engajamento em atividades na maioria das vezes conflitantes, mas não escolhidas livremente, exercidas que são por determinismos de natureza. E se não faz sentido falar-se de guerra e paz em a natureza é justamente porque ela procede de acordo com o mencionado determinismo, onde são tão naturais e inevitáveis os conflitos, quanto os estados de harmonia, tranqüilidade e segurança. Naturais são, por exemplo, a tormenta e a calmaria; a disputa do leito de um rio pelas águas da enchente, e a acomodação das mesmas águas nos remansos laterais; a luta de um animal contra a fome, e a segurança do filhote que recebe seu alimento no ninho. Assim entendida, a natureza nunca está em guerra ou em paz consigo mesma. A violentação de sua ordem ou a acomodação aos seus determinismos só são luta e harmonia em virtude de uma apreciação subjetiva do ser humano.

Já os seres terrestres dotados de razão, embora engajados nos mesmos determinismos por força da união do espírito com um corpo material, podem perverter esses determinismos de uma maneira consciente, usando ou abusando de sua liberdade. Neste caso os conflitos naturais adquirem caráter belicoso, contrário à paz. Por isso, às vezes se fala da paz da natureza como estado de coisas, ou seja, quando é ele antes de tudo um estado de espírito, uma percepção clara de que desconvém às mais rudimentares aspirações humanas, gerando a insatisfação do bem perdido ou do direito lesado, uma situação naturalmente conflitante. Na maioria das vezes, um estado de coisas subjetivamente apreciado é fruto exclusivo da própria natureza, cabendo à técnica especializada remediá-lo, ou preveni-lo, para que se restitua ao ser humano a tranqüilidade. Mas há conflitos naturais em que interferem ou podem interferir causas volitivas. Tais conflitos, não sendo efeitos diretos dos determinismos naturais, são belicosos; transferem-se da natureza para o espírito.

A solução para tais conflitos está no entendimento e na boa vontade. Ora, quando faltam o entendimento e a boa vontade é que se percebe o quanto os seres humanos são falíveis na tarefa importantíssima da busca da paz, e se confirma o princípio-definição de que a paz e a guerra são antes de tudo um estado de espírito, não propriamente um estado de coisas.

O maior obstáculo a esse estado de espírito, de harmonia, tranqüilidade e segurança, são as divergências humanas, prin-

cipalmente porque são elas também um determinismo cego, tão natural quanto as convergências, rebeldes na maioria dos casos à ação da vontade livre. Para remover esse obstáculo é preciso conhecê-lo suficientemente. E para reconhecê-lo, devemos responder às seguintes questões: qual a razão de ser das divergências humanas? Qual a sua motivação? Qual a sua causalidade profunda? Por que se trata de um fenômeno caracterizado em grande parte pelo determinismo? A resposta a essas questões não se encontra nas teorias econômicas, nem nos princípios do Direito, nem nas leis da História, mas na psicologia da conduta humana. E nossa tese é a de que as divergências humanas são essencialmente um problema de percepção, o que passamos a demonstrar.

Nosso conceito de percepção não é o mesmo que se vê definido nos manuais de Psicologia Experimental. Para os psicólogos experimentais, percepção é um dos grandes tipos de conhecimento sensível, ao lado e independentemente da sensação e da imaginação. Para eles, pela sensação conhecemos o mundo como realmente é, mas, ao mesmo tempo, nossa consciência interpreta os dados sensitivos, donde resulta uma nova espécie de conhecimento, a percepção. E como uma sensação se transforma em percepção, ao adquirir nitidez, ambos os fenômenos seriam realmente distintos e independentes dentro do quadro da gnosiologia sensitiva. De nossa parte, contudo, achamos que não há uma fonte de conhecimento perceptiva além das três especificamente distintas: os sentidos, a fantasia e o intelecto. O que chamamos percepção, neste caso, nada mais é do que a forma subjetiva sob a qual invariavelmente aparecem os objetos que chegam até nós pela sensação, pela imaginação e pela abstração. Repetimos: uma forma subjetiva de qualquer conhecimento; não, um conhecimento à parte. E se nisso há certa aplicação da teoria aristotélico-tomista da matéria e forma, não foi casual nem proposital. É que a natureza das coisas mutáveis exige essa composição essencial, independentemente de nossa vontade de querê-las assim.

Isso posto, embora todo conhecimento seja uma representação extramental, a maneira como o objeto é conhecido é percepcionista. Vale dizer: a imagem objetiva é igual para todos, mas não assim a sua roupagem subjetiva. Esta última leva a marca do sujeito que conhece, individual, pessoal. E como os sujeitos variam enormemente em sua estrutura psicológica, pode-se dizer que há tantas maneiras de conhecer quantas são as maneiras de ser do sujeito. Observa-se no particular o princípio ao mesmo tempo científico e filosófico de que todo conteúdo assume a forma do continente, sendo que, no caso, o conteúdo é o conhecimento, e o continente, o sujeito que conhece. Concluindo, cada

indivíduo percebe o mundo à sua maneira, e porque os indivíduos são diferentes, também o são as maneiras de conhecer, daí advindo as diferenças de opinião e, em última análise, as divergências, as pequenas e as grandes divergências entre os homens.

Essas diferenças de opinião manifestam-se em graus e planos de percepção. Um conhecimento pode assumir várias formas perceptivas, de acordo com a estrutura psicológica do sujeito, mas nunca se apresenta sem forma alguma. Num mesmo indivíduo, a variação de percepção é quantitativa — grau de percepção; de pessoa para pessoa é qualitativa — plano de percepção. Em outras palavras, toda tomada de consciência é graduada numa faixa que vai da indistinção à clareza, mas dentro dessa faixa os conceitos geralmente se fixam em planos de percepção. Quando as opiniões de duas ou mais pessoas se fixam num único plano de percepção, ambas sentem e entendem a realidade da mesma maneira, podendo, no máximo, haver mal-entendidos e incompreensões, de acordo com o grau de percepção de cada uma. Quando, porém, são diferentes os planos de percepção, as pessoas divergem; não se entendem; põem-se em choque umas com as outras.

Usamos a terminologia plano-de-percepção por empréstimo à Geometria. Ali sabemos existirem planos que coincidem, planos que convergem numa reta, e planos que nunca se encontram, por serem paralelos. Se houvesse seres geométricos dotados de razão lógica, os coplanares pensariam da mesma maneira, os paralelos jamais emitiriam opiniões idênticas, e os convergentes coincidiriam apenas em alguns pontos. Para tais seres valeria o princípio de que não poderiam estar ao mesmo tempo em planos não coincidentes. Também no percepcionismo do conhecimento ocorre a mesma coisa, de sorte que se deve estabelecer como lei geral que, quando há percepção em um plano é impossível haver simultaneamente em outro, relativamente ao mesmo sujeito. Conseqüentemente, só pode haver uniformidade de opiniões quando duas ou mais pessoas estão em planos coincidentes — concordância total — ou em planos convergentes — concordância parcial — jamais quando estão em planos paralelos de percepção — oposição absoluta.

O determinismo psicológico da inserção dos seres humanos em planos de percepção diferentes é a razão profunda das divergências gnosiológicas. E como é próprio do conhecimento, passando pela esfera da afetividade, transformar-se em ação, o percepcionismo do conhecimento transfere-se para a conduta humana, daí surgindo os conflitos de toda espécie, desde a simples discussão entre marido e mulher, até uma guerra mundial, transitando por todos os matizes da desarmonia, da intranqüilidade

e da insegurança. O percepcionismo do conhecimento humano, em face do exposto, é um grande obstáculo à paz que desejamos para os indivíduos, as famílias, os grupos e as nações. Temos meditado nisso não poucas vezes. E decidimos sem vacilação alguma submeter o assunto a debate nesta comunicação, logo que vimos programado para a III Semana Internacional de Filosofia a tema: Filosofia da Paz Mundial.

Como premissa estabelecemos que a causa dos conflitos humanos é a maneira percepcionista de conhecer o real. Como conclusão, pretendemos um mundo sem conflitos, onde reine a paz. E o termo médio desse gigantesco silogismo, onde estaria? — Se vale alguma coisa o "sublata causa, tollitur effectus", o termo médio estaria na eliminação pura e simples das fontes do percepcionismo do conhecimento, para que não viesse a se refletir na conduta humana. Admitamos que uma lavagem cerebral em massa conseguisse nivelar todos os continentes psicológicos num plano único de percepção. A partir daí cessariam as divergências gnosiológicas e, como conseqüência inevitável, os conflitos de conduta. O que permanece em questão, contudo, é a conveniência ou não do "sublata causa" no particular da percepção humana. Seria uma solução ideal se não fosse, ao mesmo tempo, inviável em larga escala, injusta para com os indivíduos, e tremendamente imoral em seus objetivos, pois implicaria em mutilar seriamente a personalidade humana, inclusive a liberdade de arbítrio. A humanidade ficaria reduzida a um amontoado de andróides, mais coisas que gente, e, por causa do sacrifício da dignidade humana, aparentemente haveria paz, mas não uma paz verdadeira.

Cumpre, em vista disso, recusar aquele termo médio e buscar outros. E já nos parece claro que uma filosofia da paz mundial, para que não seja apenas uma impostura, deve levar em conta, e não, tentar destruir, o percepcionismo da conduta humana. Mais ainda, para que os homens possam viver em paz, não obstante manterem em si mesmos a potência para o conflito, só lhes resta uma alternativa: recorrerem a meios eficientes, capazes de superar esse relativismo. Achamos que tais meios são o estado democrático e o diálogo da razão, nem mais nem menos, como passamos a demonstrar.

2. PAZ E DEMOCRACIA

A liberdade de arbítrio é o constituinte básico da personalidade humana, e se manifesta precisamente na maneira percepcionista de ver as coisas e agir em função delas. O percepcionismo da liberdade reside no binômio, aparentemente contraditó-

rio, da livre-determinação. Isso porque, se há liberdade de arbítrio relativamente ao objeto, que pode ser indiferentemente escolhido ou não, há também um determinismo na escolha, resultante da percepção prévia do poder de atração daquele. Portanto, o rumo tomado não depende tão-somente do querer, mas também do poder, isto é, da direção indicada pela visão conceitual do objeto da escolha, determinada intelectualmente, e posta dentro de um plano de percepção pessoal e exclusivo. Figura assim a liberdade como o primeiro dos direitos humanos, eliminado o qual não pode haver verdadeira paz. E quando levamos a questão para a esfera política, onde devem estar os promotores da paz, compreendemos que esta só é compatível com aquele regime que tem na liberdade sua condição básica, ou seja, a democracia.

Democracia é hoje um termo inteiramente desgastado. Historicamente variou em acepções as mais diversas, muitas delas significando o oposto do que é por essência. Na prática, jamais se desvinculou de fatos concretos que lhe dificultaram a aceitação integral. Muitas vezes se tem tomado o todo pela parte, identificando-se a democracia com apenas uma ou outra de suas propriedades, ficando-lhe à margem instituições essenciais, contribuindo essas atitudes para a deturpação da pureza conceitual do regime. E em nossos dias, sistemas que sabemos irem de encontro às condições básicas de um governo democrático intitulam-se como tais, verdadeiros lobos em peles de ovelha, gerando a maior das confusões, confusões que não são nada inocentes.

Defendemos o nome democracia por sabê-lo o mais adequado para traduzir o regime de respeito ao percepcionismo do conhecimento humano, mas recusamos atribuir-lhe aquelas acepções incompletas ou tendenciosas, para fixar-lhe apenas o essencial. E o rigorosamente essencial na democracia é ser ela um regime que promove o bem-comum, ou social, dentro do princípio da liberdade humana, mas limitada esta pelo princípio da ordem. O bem-comum é o fim a que se destina o estado democrático; a liberdade, sua condição básica; a ordem, seu instrumento de ação. Tudo o mais que se diz pertencer à essência da democracia é na verdade secundário. Deve subordinar-se àquelas três qualidades, e nenhuma destas será preterida por qualquer das demais sob pena de não se ver realizado, de fato, o regime democrático.

Quanto à doutrina do bem-comum, foi ela clara e amplamente formulada por Santo Tomás de Aquino, em seu "De Regimine Principum", e não seria de boa ética estar aqui transcrevendo e citando trechos daquela obra, diante de filósofos católicos, para os quais os ensinamentos tomistas não constituem novidade. Mas, sem desfavorecer a continuidade desta disserta-

ção, queremos lembrar a atualidade de uma observação de Santo Tomás, até certo ponto secundária dentro do contexto. É quando cita Ezequiel: "Ai dos pastores que a si mesmos se apascentam (como que procurando seus próprios interesses) porventura os rebanhos não é que são apascentados pelos pastores? Em verdade devem os pastores buscar o bem do rebanho, e todos pastores? Em verdade devem os pastores buscar o bem do rebanho, e todos os governantes, o bem da multidão a eles sujeita" (De Reg. Princ., I, 1, 4). O bem privado de um governante pode ser interpretado hoje em dia com mais largueza, e vir a significar o interesse de um grupo, ou de um partido, ou de uma classe, em prejuízo dos demais. Promovendo o bem-comum, dentro das reais possibilidades e das limitações naturais, o governante, individualmente ou em grupo, assegura a paz civil. Mas isso não acontecerá se um regime político postergar esse direito social, antepondo-lhe outros interesses, quer individuais, quer coletivos.

Ainda segundo Tomás de Aquino, o homem, dotado de razão, não precisaria de ser conduzido por governantes para seus fins, se não fosse, ao mesmo tempo, animal social e político, isto é, que vive em multidão. E esclarece que o homem necessita disso mais do que os outros animais, pois estes são dotados pela natureza dos meios de provisão e defesa, enquanto o homem, privado desses meios, necessita de produzi-los, sendo-lhe natural, para efeito de ajuda mútua na fabricação de seus instrumentos, viver numa sociedade de muitos. Mas essa insistência tomista de que o fim da sociedade civil, o bem-comum, apóia-se na animalidade social do homem, em nada obscurece o princípio de que o verdadeiro governante do homem é sua razão. Ora, quem diz razão diz liberdade. E a liberdade, condição básica da sociedade civil, associa-se naturalmente ao percepcionismo do conhecimento humano. Partindo daí, o estado democrático deve ser necessariamente uma abertura para toda e qualquer corrente de opinião.

A primeira conseqüência dessa abertura política é que o estado democrático deve estar, por princípio, acima de todas as ideologias, dando acolhida a todas e não se subordinando a nenhuma. Se, portanto, uma determinada ideologia pretender ser única no governo, é dever do estado democrático eliminá-la, pois seria um contra-senso a democracia admitir em seu seio uma ideologia que atentasse contra o princípio da liberdade de manifestação das demais correntes. O estado democrático, por força do percepcionismo do conhecimento humano, onde as opiniões podem divergir naturalmente, só será pacífico se conciliar as diversas ideologias, jamais se se implantar como decorrência de sua luta, em que uma apenas saia vitoriosa.

Em nossos dias temos o exemplo de uma ideologia que pretende governar sozinha, e que nem ao menos aceita o direito de suas opostas se fazerem representar no governo. É a ideologia marxista. Perguntemos, então, em sã consciência: donde vem esse alegado direito de excluir as demais correntes de opinião da representação política? Com que direito se insurge contra liberdades fundamentais como a fé, a propriedade e a escolha de uma atividade econômica? O primado do social sobre o individual? — Esse primado é aceitável politicamente, mas não de maneira absoluta, pois se baseia, como bem acentuou Santo Tomás, na animalidade do homem, enquanto o racional, que marca a personalidade humana, confere ao indivíduo certos direitos que jamais poderão ser subtraídos em nome do social.

Na prática há governos não marxistas que, de uma maneira duradoura ou eventual, atentam contra a liberdade, mesmo sem se insurgir contra seu princípio. O marxismo, contudo, atenta contra a liberdade por uma questão de princípios. Trata-se, então, de uma antidemocracia por natureza, não por acidente, como também o eram o nazismo e o fascismo. Isso não obstante, o marxismo continua conquistando governos para sua área. E por causa de sua antidemocracia, é também antipaz. Enquanto houver regimes genuinamente marxistas no mundo, a paz de seus povos será um mito, e a paz mundial uma utopia. Não se paga por menos o preço da mutilação da dignidade humana, e da redução do homem à esfera exclusiva da animalidade. Nem se venha argüir que nesses regimes o bem-comum é promovido suficientemente, se bem-comum é aqui entendido apenas como satisfação das necessidades biológicas e de adaptação ao ambiente. Se isso fosse verdade, o Cristo estaria errado ao afirmar que nem só de pão vive o homem, e nós sabemos que o Homem-Deus não podia errar.

O bem-comum e a liberdade não são suficientes para definir o regime democrático. Onde se concede liberdade há também a possibilidade de se abusar dela. E de fato abusam não só indivíduos moralmente apáticos, que se insurgem contra as instituições democráticas, como também elementos egoístas, que recebem do bem-comum democrático mais do que contribuem para ele. Liberdade e bem-comum são direitos, mas todo direito individual tem suas limitações. Ora, para conciliar direitos em conflito, só resta ao estado democrático um recurso: o princípio da ordem legal.

Enquanto o bem-comum se apóia na sociabilidade animal do homem, e a liberdade se associa ao percepcionismo do conhecimento, que determina o rumo da escolha, a ordem se faz necessária em virtude das limitações e das fraquezas da natureza

humana. A própria liberdade de arbítrio tanto pode dirigir-se para o bem quanto para o mal, e um plano de percepção não possui necessariamente um padrão moral elevado, de sorte que, trazido à prática, pode traduzir-se em violência, ambição, desrespeito e irresponsabilidade.

Em tese todos aceitam a necessidade da ordem, que se manifesta no governo respeitável e respeitado, mas dúvidas surgem quando um governo usa de certos meios para não só implantar a ordem, como também mantê-la eficientemente. E essas dúvidas adquirem atualidade em virtude do fenômeno da contestação, espalhado hoje pelo mundo inteiro. Em nome da ordem devemos conceder a qualquer governo o direito de neutralizar a contestação. Um governo, democrático ou não, que deixasse de tomar a defesa de sua ordem legal, seria semelhante à casa dividida a que se referem os Evangelhos: estaria próximo da ruína. É um sofisma afirmar que, em nome da paz política, deve-se permitir agir livremente o contestador. Afinal de contas é melhor para a paz civil uma ordem drástica do que nenhuma ordem.

Devemos, no entanto, distinguir dois tipos de contestação: a democrática e a antidemocrática. Numa democracia, fundada nos princípios do bem-comum e da liberdade, pode-se admitir verdadeira oposição ao governo, ou a atos deste, através dos partidos não situacionistas, ou até mesmo situacionistas, mas nunca a contestação ao regime enquanto tal. A contestação ao regime democrático enquanto tal seria, de fato, uma contradição em termos, o uso da liberdade para a implantação da antiliberdade. A repressão política à contestação antidemocrática não fere, em tese, a paz civil, já que é feita em nome de uma ordem justificada em termos de razão pura. É de se desejar, quando muito, que se faça com humanidade, sem violentações desnecessárias. Isso não obstante, a repressão à contestação democrática é por natureza contrária à paz política, por se tratar da violação de um direito arraigado na racionalidade humana, o direito de livre opinião.

A esse respeito, observe-se ainda que, não obstante reprimir a contestação ao regime enquanto tal seja um direito inalienável de qualquer governa, inclusive o não democrático, no caso deste último a contestação assume aspectos diferentes. Se um regime é intrinsecamente antidemocrático, não por acidente, mas por essência, a contestação a ele é válida em termos de razão pura, pois a razão recusa o mal em si mesmo. Se daí surgir luta, será ela necessária à paz. Com efeito, a paz não é propriamente ou apenas a ausência de conflitos. Muitas vezes ausência de luta para a preservação de um direito é que se constitui num estado de coisas contrário à paz. Mas se a alegada maldade do crime

for apenas subjetiva, a razão não apoiará o contestador. Sua opção será semelhante à daquele simplório que dissesse: enquanto você não aceitar meus pontos de vista, eu não aceitarei os seus; e não vou nunca aceitar os seus porque são contrários aos meus. Ora, todo o mundo sabe que, em termos de razão lógica, só não se aceitam pontos de vista quando são eles inaceitáveis por natureza, mal fundados na realidade, jamais por motivo de divergência subjetiva.

Disso tudo se infere a seguinte conclusão: um governo não deve ser julgado belicoso pelas suas atitudes de repressão, desde que esteja com isso defendendo a ordem institucional, isto é, o salutar e insubstituível princípio da ordem, que elimina os inconvenientes do abuso da liberdade, sem destruir desumanamente a fonte deste abuso, que é o percepcionismo do conhecimento. Mas se quisermos julgar um governo com vistas a atribuir-lhe ou não os predicados de belicoso ou pacifista, verifiquemos antes de tudo quais os princípios que o orientam e norteiam, se os da antidemocracia, ou se os do bem-comum, da liberdade e da ordem.

3. O DIÁLOGO DA PAZ

Dizíamos acima que os meios para superar o relativismo das divergências humanas eram o estado democrático e o diálogo da razão. Exposto o primeiro, passemos ao segundo.

A paz, definida como estado de espírito, é por natureza entendimento e compreensão. Não acreditamos muito na compreensão entre os homens, por força mesmo de suas limitações, mas o entendimento é perfeitamente viável, e se obtém quando os litigantes convergem, ainda que parcialmente, num plano único de percepção. Seria ilusória, contudo, uma convergência conseguida à força, donde urgir encontrar o meio de os homens se entenderem, não obstante o relativismo de seus planos de percepção e o dom divino da liberdade. Este meio, que a humanidade já conhece desde seus primórdios, e cuja adoção vem ensaiando razoavelmente nos últimos tempos, é o diálogo da paz. Mas para que o diálogo seja realmente uma condição de paz, é preciso que se apóie em princípios inteiramente aceitos pelas partes interessadas. Chamemo-los de postulados do diálogo da razão: a boa vontade, o respeito mútuo e a boa fé.

A boa vontade é o primeiro postulado, não só na intenção como também na execução. Numa concepção racionalista do mundo, a vontade possui um papel importantíssimo a desempenhar. É ela que transporta para a ação o que o intelecto cogita

e opina. Sem a boa vontade, não há possibilidade de uma das partes em conflito nem ao menos tomar conhecimento do que a outra quer. Sem ela, o material oferecido ao intelecto de cada litigante pela parte oposta encontra a porta fechada, frustrando o contato que, para usar uma expressão sensível, daria origem à química do entendimento. Sem a boa vontade, nem ao menos as partes se reuniriam para o diálogo, ou, mesmo reunidas por força de circunstâncias externas, estariam tão distantes umas das outras como se ali não estivessem juntas.

E não basta a boa vontade unilateral. Neste particular, e "quando um não quer dois não brigam" funciona precariamente, ou quase nada. Requer-se a boa vontade bilateral. Que um diálogo se torne infrutífero por motivos objetivos não é coisa tão ruim assim, pois a barreira do objetivo é virtualmente uma barreira transposta, mas que se faça ineficiente por força da má vontade, mesmo unilateral, é um mal irremediável, pois a barreira do subjetivo é praticamente intransponível. Talvez seja por isso que a mensagem do Natal, como que esquecendo os objetivos espirituais da vinda do Cristo à terra, primou pelo seu conteúdo humano: "Paz na terra aos homens de boa vontade". Paz na terra, como coisa real, mas se os homens quiserem. Ou melhor, somente se os homens bem quiserem.

Infere-se daí que a essência do diálogo reside na sincera disposição de ambas as partes se ouvirem reciprocamente. Não basta dois ou mais sentarem-se em redor de uma mesa, pois pode acontecer que assim se reúnam e conversem, mas todos falando ao mesmo tempo, cada qual interessado em se fazer ouvir, e nenhum disposto a ouvir o ponto de vista alheio. Tais debates são muito freqüentes. Praticamente são a regra geral. E muito mais freqüente é o fato de nada resolverem, pois, ao invés de verdadeiros diálogos, são tantos monólogos quantas as pessoas reunidas.

O segundo postulado em que se apóia o diálogo da razão é o respeito mútuo pelos pontos de vista alheios, se é que a boa vontade lhes deu condições de serem ouvidos. A propósito, registre-se como improdutiva e contraproducente a mentalidade de que as partes litigantes devem concordar em tudo. E nisso não vai uma observação teórica, mas uma prática aceita por muitos com bastante naturalidade. Trata-se de um pressuposto falso, que vem dificultando o diálogo entre pessoas ou grupos interessados numa aproximação. Na realidade, é suficiente que concordem no essencial. Uma concordância absoluta às exigências do adversário não condiz com a liberdade de opinião, firmada no percepcionismo do conhecimento. Foge à essência do diálogo, e pode ser interpretada como rendição. Ao invés de con-

dicionar a paz, estimula a prepotência do adversário, e sua audácia para exigir mais.

Há coisas que um dialogante não pode ceder, em termos de razão lógica, mesmo que isso represente, se for o caso, a continuação das divergências. Embora o contrário possa parecer verdadeiro, um dos direitos fundamentais dos dialogantes é o estabelecimento de condições prévias. Dessas, há algumas que são logicamente inaceitáveis pela parte oposta, mas há outras que são perfeitamente aceitáveis, significando falta de boa vontade recusá-las sem motivo racional. Achamos que o diálogo deve começar, mesmo sob condições prévias. A completa disponibilidade mental dos litigantes, no início de uma conversação, é um tanto utópica, e condições prévias muitas vezes não foram obstáculos a uma decisão final vantajosa para ambas as partes. O fato de adversários sentarem-se em redor de uma mesa, ainda que sob condições prévias, já foi o ponto de partida para acordos que jamais teriam sido firmados se uma intransigência inicial tivesse recusado "a priori" aquelas condições, num gesto humilhante de querer reduzir a mente do adversário a uma infamante "tábua rasa".

A esse respeito, quem não conhece o ensinamento da Igreja Católica, de que somos filiados? Empenhada em um diálogo necessário e urgente com as demais confissões religiosas, sabe ela que não poderá abdicar jamais de certos pontos doutrinários, e que as partes contrárias não estão também dispostas a ceder em muitos dos seus. Mas nem por isso desistirá da idéia do ecumenismo. E o Concílio Vaticano II já definiu, com muita segurança, a maneira de seu proceder nesse particular: "... admitir toda a diversidade legítima, para que se estabeleça um diálogo frutífero entre todos os que constituem o único Povo de Deus, sejam os pastores, sejam os demais cristãos. O que une fiéis é com efeito muito mais forte do que aquilo que os separa. Nas coisas necessárias reine a unidade, nas duvidosas a liberdade, em tudo a caridade" (Gaudium et Spes, § 92).

Também fora o diálogo ecumênico, o que une os homens é mais forte que o que os separa. Por que desistir do diálogo só por causa dos pontos duvidosos, onde deve reinar a liberdade? Se não houvesse pontos assim, o diálogo seria uma pura formalidade, não, um esforço humano de entendimento. O máximo que se pode dizer dos pontos não cedíveis é que a parte adversária analise com boa vontade seus motivos. É uma obrigação moral, a nosso ver, procurar compreender o plano de percepção alheio, antes de aceitá-lo ou recusá-lo. Repetimos: julgamos ser um problema de consciência moral transferir-se provisória e metodicamente para o plano de percepção alheio, com vistas a com-

preender o que o outro pensa ou opina. Somente depois disso é que é lícito aderir a esse plano de percepção ou dele se afastar definitivamente. Isso, em última análise, pode trazer como conseqüência o diálogo não levar a bom termo. Mas o que seria um bom termo? O entendimento na primeira tentativa? — Absolutamente não. O que se busca é o entendimento racional, pouco importando quando venha. Uma das virtudes fundamentais do dialogante deve ser a paciência. Não tenha ele pressa quanto à hora do resultado final, pois essa é uma hora que, mesmo condicionada pelo diálogo, tem seu tempo certo na Presciência Divina, e não pode ser antecipada. Outra virtude fundamental deve ser o despreendimento. Não se pense num resultado imediato para o diálogo apenas como satisfação pessoal. O diálogo deve servir às instituições que ficam; não, às pessoas que passam.

Dispor-se a ouvir o outro, entender que nem sempre é possível concordar em tudo, eis o fundamental no mecanismo do diálogo, mas sua condição básica, acima de postulado da boa-fé, é a sinceridade dos dialogantes em apresentar os fatos dentro da verdade, sem dolo nem deturpações, e sorte que as negociações se processem dentro de um clima de racionalidade.

O diálogo precisa de ser verdadeiro, pois a mentira, não combinando com a serenidade de ânimo necessária ao debate, fecha todas as portas para uma conciliação. A mentira no diálogo, quer se apresente de uma maneira formal, quer apareça sob a forma de distorção de fatos, coisas e propósitos, confere ao debate uma intrínseca irresponsabilidade. De quem mente no diálogo não se pode esperar outra coisa senão o descumprimento total ou parcial dos acordos firmados. Contra o engano, ainda há o recurso da adução de provas, mas contra o erro decorrente da má-fé alheia não há margem alguma de defesa. Se numa conversação de paz a mentira for introduzida como arma para dobrar o adversário, e ele disso tiver conhecimento, além de ser uma ofensa ao ouvinte, pode-se ter certeza de que a parte oposta não cederá. Onde estariam as razões justas para ceder? Portanto, nenhum entendimento de natureza permanente ou duradoura adviria daí. O objetivo do diálogo é certa convergência. Ora, se poderão convergir por algum tempo a verdade real e a verdade aparente, jamais convergerão a verdade e a mentira.

Infelizmente, força é reconhecer que muitas conversações de paz ignoram esse postulado da boa-fé. E se há dialogantes que eventual ou involuntariamente distorcem os fatos, há os que o fazem por questão de princípios, como é o caso da ideologia marxista, para a qual verdadeiro é o que está a serviço de sua causa, justo o que convém aos seus próprios interesses, e moral o que concorda com sua doutrina. Para essa ideologia, a verdade

e a moral não são princípios eternos, superiores ao homem, arraigados na razão humana como leis ali postas por um legislador extracósmico, mas convenções que se formam ou se alteram de acordo com as circunstâncias e conveniências do momento. O diálogo com essa ideologia não passará de uma farsa, e acreditar em seus acordos e compromissos é uma ingenuidade. Ora, quando sabemos que a paz no mundo de hoje depende muito desses acordos e compromissos, uma terrível sombra de dúvida e apreensão paira ameaçadora sobre nossas mentes.

4. O DIFÍCIL CONDICIONAMENTO DA PAZ

Se fosse moralmente aceitável, a solução para os conflitos humanos estaria no nivelamento das percepções individuais num plano único, por processos violentos. Então todos convergiriam em suas opiniões e, sem divergências gnosiológicas, os conflitos reduzir-se-iam aos determinados pela natureza das coisas, que não são contrários à paz. Mas, se não é lícito, se é mesmo altamente imoral destruir a percepção humana em suas fontes, nada impede que se tente influenciá-la através da persuasão. Este, ao contrário do primeiro, é um recurso honesto, não fere a moral, e deixa intocada a liberdade. Usaram dele os grandes doutrinadores, acima dos quais põe-se eminentemente o próprio Cristo.

Seria, contudo, um recurso eficiente? Quando falamos de eficiência, queremos dizer adesão universal à idéia doutrinada. Ora, é singularmente significativo para a natureza humana que uma adesão universal a qualquer idéia é praticamente impossível. Não se pode esperar, com rigor matemático, que todos convirjam para um ponto único só porque um doutrinador o proclama em altas vozes. O percepcionismo do conhecimento é que indetermina essa aceitação massiça. Deste modo, se a paz no mundo tiver de depender de uma mentalidade universal de paz, devemos admitir inicialmente que seu condicionamento é extremamente difícil. Vale dizer: sempre haverá na superfície da terra elementos belicosos, e muitos deles chegarão ao poder político.

Dada a conclusão de que não podemos apoiar a paz numa conversão universal para ela, resta ainda a alternativa de construí-la por cima do próprio relativismo da conduta humana, sem que se elimine a possibilidade de os homens serem belicosos, que não é uma possibilidade remota, mas virtualmente a realidade do dia. Ora, se a convergência total das opiniões é uma utopia, não assim a redução sensível das áreas de atrito a um mínimo razoável, e é isso precisamente o que abre as portas para uma coexistência não conflituosa, em que fique intacta a liberdade

de divergir. Pode isto ser obtido mediante campanhas de paz adequadamente equacionadas, movidas por poucos mas verdadeiros pacifistas.

As campanhas de paz até hoje empreendidas em todo o mundo nem sempre foram inocentes em seus objetivos. Exceção se deve fazer aos esforços dos últimos papas, cujos pronunciamentos pela paz procuraram conceituá-la com objetividade, e mostrar os caminhos a seguir. Mas, na prática, os católicos analisam e difundem esses pronunciamentos, órgãos de imprensa os noticiam e até comentam, muitas e variadas pessoas limitam-se a aplaudi-los, e, depois, tudo continua como está. Por que isso acontece? — Porque o ensinamento da Igreja não pode deixar de ser teórico, isto é, dirigido àquelas pessoas que podem realizá-lo numa situação concreta. Ora, os governantes católicos não se sentem politicamente obrigados a fazer valer a doutrina dos papas, os não católicos vêem neles apenas uma força moral, sem nenhum efeito político, e ainda há os que ouvem esses pronunciamentos e lhes respondem com ironia. O mundo jamais deve esquecer a irreverente pergunta de Stalin: Quantas divisões tem o Vaticano?

Em geral, os movimentos pacifistas falham pela coordenação ou pecam pela indefinição. Pintam-se com cores vivas os horrores da guerra, chora-se a morte dos inocentes, pragueja-se contra a corrida armamentista, ou se condenam nações unilateralmente. E nem tudo continua como antes; na maioria dos casos passa para pior. A ineficiência desses movimentos explica-se pelo fato de carregarem mais ódio que amor, mais o emotivo que o racional. Ora, se já é difícil aos homens se entenderem, em virtude do percepcionismo do conhecimento, não será na área da subjetividade que tal se iria conseguir. Somente em termos de razão pura, onde se situam os princípios universalmente aceitos e as exatidões conceituais, é que se pode vislumbrar alguma possibilidade de convergência. Se, portanto, é indiscutível que nenhum movimento de persuasão pode dispensar o auxílio da afetividade, a motivação desta, se não for a convicção racional, dificilmente levará a posições duradouras.

Exemplo evidente de uma emotivação não calcada em argumentos de razão foram as campanhas pacifistas contra a guerra do Vietnã. Quando a luta estava no auge, muitas vezes raciocinávamos da seguinte maneira: se alguém acha que os norte-americanos devem saír do Vietnã, ou ali permanecerem, só pelo fato de serem norte-americanos, e que o Vietcong deve desistir da luta, ou nela continuar, só pelo fato de ser o Vietcong, então uma pessoa dessas está querendo tão-somente a paz que lhe convém, não a paz que convém a toda a humanidade. Às vezes esse pen-

samento nos parecia simplório, mas logo depois víamos nele todo o bom senso daquela norma segundo a qual uma campanha de paz deve visar a guerra em si mesma, não, qualquer das partes em conflito. Mais recentemente, uma mesa redonda em Paris pôs fim à presença norte-americana naquela parte da Ásia. O mundo inteiro respirou aliviado. Parecia que um pesadelo universal deslocava-se em direção de sua região de trevas, dando condições a que voltasse a luz. Mas se as campanhas contra a Guerra do Vietnã, erroneamente equacionadas pelos dois lados, pôs fim às operações militares e representou a paz para os Estados Unidos, não se pode dizer, por motivos óbvios, que significou a paz para os próprios vietnamitas. E o mesmo deve-se dizer da recente cessação de hostilidades em Angola. Teria representado uma paz real para o povo angolano?

Outro exemplo da mal constituída emotividade nas campanhas pela paz foi a que se observou logo após o término da Segunda Guerra Mundial. Todos se recordam de que os Estados Unidos possuíam, então, o monopólio das armas atômicas. Tratava-se de uma situação terrivelmente desvantajosa para a União Soviética, não lhe restando outra alternativa senão empreender uma campanha mundial de paz. À frente do Estado Soviético estava o ditador e tirano Stalin, cuja filosofia política era a da conquista ideológica do mundo pela força. Ora, por incrível que pareça, foi nessa época que se impôs ao mundo inteiro o célebre "slogan" de "povos amantes da paz" atribuído aos países comunistas, em que muita gente ingenuamente acredita até hoje. Era, com efeito, mais uma campanha de paz, não contra a guerra enquanto tal, mas contra a guerra vinda da outra parte.

Urge, em vista disso, criar uma nova mentalidade de paz, uma aversão à guerra enquanto guerra, em que o amor ao inimigo não seja subtraído pela cegueira do ódio irracional. Vimos que a única maneira de se obter e consolidar a paz é através de negociações, mas de negociações que se façam dentro dos postulados da boa vontade, do respeito mútuo e da boa fé. Dessas negociações, e de campanhas elucidativas em seu favor, surgiria inevitavelmente um novo condicionamento da percepção humana, se não em termos globais, pelo menos em termos que possibilitassem a formação de uma minoria bem informada e responsável, que lutasse para ocupar os postos-chaves das políticas nacionais e internacionais. E neste particular o filósofo católico teria um papel muito importante a realizar. Sabe o filósofo católico que a verdade da Fé não contradiz a da Razão. Costuma formar antes sua própria consciência, para, depois, cumprir o dever de doutrinar. Acaso não seria ele o mais indicado para

fornecer ao princípio da persuasão o fundamento racional de que precisa?

A esse respeito, pergunte-se: Para que serve um filósofo? — Para escrever rebuscadamente o que ninguém entende? Para andar nas nuvens e olhar com desprezo os que têm o pé na terra? Para inventar teorias cujo único valor é fazer oposição às já existentes? Para bater palmas aos poderosos, e com isso conservar sua própria pele? Para dar cobertura, num país, à imagem negativa de outro, mesmo que essa negatividade, longe de ser real, tiver sido produzida pela difamação e pela calúnia? — Nada disso. A serventia de um filósofo, hoje como sempre, é a de assimilar a sabedoria multissecular da humanidade, em termos de razão pura, os fatos concretos e fragmentados de seu tempo, dando-lhes algum sentido com o qual sejam solucionados problemas humanos. É, cumprindo o desejo de Platão, pôr-se atuante no governo da república, não necessariamente com sua presença física, mas com seu pensamento, suas idéias, suas sugestões, suas críticas construtivas, sua solidariedade às decisões acertadas.

Hoje em dia a figura do filósofo no cenário humano está longe de ser aquela de Sócrates, que pagou com a vida o direito e a obrigação de orientar os jovens para o bem. E a figura do filósofo católico talvez não esteja muito inspirada em São Paulo: "Não posso deixar de falar". Se o governo democrático, instituição que acata e respeita o percepcionismo do conhecimento humano, precisa de muitas e variadas idéias, para que daí surja a ordem, ordem que é, sempre foi, e sempre será a conciliação dos contrários que continuam contrários, então o pensador católico deve fazer-se aí presente, com sua moralidade, sua honestidade mental, sua razão ligada no verdadeiro, e com sua capacidade de sacrifícios pessoais. Em resumo, com seu fermento. Se há passagem bíblica adequada à metodologia do trabalho de persuasão é aquela do fermento que a mulher misturou com a farinha, até ficar toda levedada. Assim como a farinha aceita a ação do fermento porque se faz de uma maneira pacífica e sem impostura, também o espírito humano aceitará a boa doutrinação, desde que apresentada de uma maneira racional e sem imposições.

Saliente-se, a propósito, um detalhe importante. A ação do fermento, que é nossa moderna enzima, é inteiramente qualitativa, já que, depois de levedar toda a massa, permanece quimicamente intocada. Sua quantidade, pois, não influi no processo. Deste modo, um único doutrinador pode conduzir todo um povo, bem ou mal, em direção de certo objetivo. Na prática, todavia, é conveniente que os pensadores ajam em conjunto, principal-

mente os pensadores católicos, já que é fato anunciado e comprovado serem os filhos das trevas mais prudentes que os filhos da luz. Ora, o trabalho em conjunto pode e deve ser coordenado por organizações culturais. Realizariam estas, antes de tudo, precisamente o papel catalisador das enzimas, levando a todos os pontos de vista de cada um, ou trazendo a cada um os princípios de ação ditadas pelo bom senso da maioria. Haveria assim um único fermento, garantidor da boa qualidade do resultado. Por outro lado, associações ou colégios de pensadores só fazem sentido se patrocinarem de fato a produção intelectual de seus sócios, o que vale em todas as partes do mundo, e mais particularmente no Brasil, onde é mais fácil pensar que escrever, mais fácil escrever que publicar, e mais fácil publicar do que ser lido, em virtude das pecularidades geo-históricas de nossa cultura.

Falando-se de organizações de pensadores, que é esta assembléia se não a prova concreta de que são possíveis? De que são, mais do que possíveis, existentes e atuantes? — Acreditamos, em princípio, na Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, no seu âmbito nacional e internacional, como o lugar de debate para definir a paz, apontar o que a está obstaculando ou favorecendo, fiscalizar o exercício da democracia e denunciar as imposturas, outrossim restaurar a verdade dos fatos quando abalada pela calúnia e pela difamação irresponsáveis. Outro papel a representar não teríamos nós pensadores, diante de um mundo em que o uso da razão vai sendo relegado a segundo plano, ou mesmo a plano nenhum. Se, desde que tenhamos condições de fazer valer nosso pensamento cristão, não o fizermos, por medo ou comodismo, e por causa disso o mundo continuar mergulhado no erro, na má vontade, na má-fé e na incompreensão, cairá sobre nós o estigma do Sermão da Montanha, a lucerna acesa e posta debaixo do alqueire, e a menor das conseqüências será a de darmos a nós mesmos o atributo da inutilidade.

Não nos cumpre pormenorizar aqui a maneira prática de agir do filósofo no mundo em que vive, bem como das organizações de pensadores, para se criar uma bem equacionada mentalidade de paz. Ficamos na tese de que é isso um dever, de que isso é especificamente um dever do filósofo, mais do que uma obrigação dos políticos. Apenas deve ser dito que nenhum outro método levará a bons termos a não ser aquele do fermento evangélico. E quando este fermento levedar as massas, os homens continuarão psicologicamente diferentes, as pessoas preservarão sua liberdade, os planos de percepção nem sempre haverão de coincidir, os interesses particulares serão respeitados, e nós continuaremos, como sempre, a errar e acertar, a querer bem e não evitar o mal, a amar e odiar. Mas, se por causa do percepcionismo do conhecimento humano, é vedado esperar a reforma social

a partir da reforma individual em massa, nada impede que a sociedade civil se implante dentro de uma ordem justa, pairando acima desses relativismos, sem destruir nem mutilar a personalidade humana, fonte única de nossa dignidade.

Que aí resulte a paz completa não é coisa impossível. Relativamente à natureza humana, a guerra não é uma essência, mas um acidente. Além do mais, é preciso acreditar no Profeta Isaías, citado pelo Concílio Ecumênico Vaticano II na Gaudium et Spes: "... de suas espadas forjarão relhas de arado; e de suas lanças, foices. Uma nação não levantará a espada contra outra, e já não se adestrarão para a guerra".

LO SVILUPPO E IL PROBLEMA DELLA PACE

SERGIO COTTA
Universitá di Roma

1. La piú profonda riflessione del pensiero cristiano sulla pace si trova, a mio giudizio, nel libro XIX del *De civitate Dei*, dove S. Agostino attraverso una lunga analisi definisce la pace *tranquilitas ordinis*. Si tratta di una definizione metafisico-ontologica, che trova la sua piena applicazione soltando *in patria*, nella Gerusalemme celeste, dove regna *tranquillissima et concordissima quies*. Nell'esistezae nella storia umane (*in statu viae*), invece, la pace non é mai totalmente assente (altrimenti non si avrebbe vita) né mai totalmente presente (altrimenti si avrebbe la beatitudine in terra). Nell'esistenza, pertanto, la pace: 1) si svolge secondo una dialettica di presenza-assenza; 2) procede dall'interno dell'uomo (dal suo spirito de veritá e di amore) verso l'esterno della societá; 3) non é una condizione statica ma dinamica.

"L'immanentismo della filosofia moderna ha dato luogo a una concezione opposta della pace. Essa, infatti: 1) é considerata la conseguenza di una organizzazione materiale della vita sociale, procede perció dall'esterno verso l'interno; 2) si oppone antinomicamente e non dialetticamente al conflitto; 3) perció é statica e non dinamica. Su questa linea si sono avute molte variazioni: per Hobbes e Rousseau, per esempio, l'organizzazione materiale della pace é di tipo politico; per Saint Simon e Marx di tipo economico.

No é questo il luogo per esaminare tali variazioni. Si puó dire piuttosto che questa concezione della pace trova la sua spiegazione piú completa nel quadro della *Weltanschauung* tecnologica. In essa la giustificazione della nuova concezione della pace puó venir ridotta al seguente schema: 1) la lotta e la guerra,

sia tra individui che tra Stati, sono la conseguenza della penuria di beni, che costringe gli uomini a lottare fra loro per soddisfare i propri bisogni — perció la pace dipende dall'abbondanza di beni; 2) ma la penuria di beni dipende a sua volta dalla subordinazione dell'uomo alla natura — perció il dominio dell'uomo sulla natura, determinando abbondanza di beni e soddisfazione dei bisogni, porterá alla pace. É la linea di pensiero Bacon-Saint Simon-Marx-ideologia della *affluent society*. Si tratta di una concezione fondamentalmente ottimista, per la quale la pace é la conseguenza dello sviluppi, intenso come disponibilitá di beni (materiali e spirituali).

2. Sarebbe un errore, a mio giudiziom respingere subito questa concezione della pace, ritenendola materialista e priva di un suo proprio intento etico. Per giudicarla occorre prima capirla, e capire in primo luogo la *Weltanschauung* tecnologica che la ispira. Questa ha due ibbiettivi fondamentali; a) sviluppo *per tutti*, b) promozione della vita. Esaminiamoli brevemente.

Il mondo pretecnologico era caratterizzato da un dualismo ritenuto insuperabile, quasi fosse un dato naturale immutabile: fra gli uomini, i molti avevano in sorte l'incertezza e la durezza della vita, mentre i pochi, le *élites*, avevano in sorte la sicurezza e l'agiatezza e quindi, si suppone, la felicitá. La mentalitá tecnologica tende a superare questo dualismo: la condizione di vita propria della aristocrazie deve diventare la condizione di vita di *tutti*, facendo cosí cedere la barriera che separava i pochi dai molti. Oggi infatti si vuole per tutti una vita piú garantita dalle incertezze e dai rischi (di malattia, di mutamenti di fortuna, di morte ecc.), una vita per tutti piú ricca. Questa aspirazione non riguarda soltando i bisogni primarii e i beni materiali, ma si estende anche ai bisogni intellettuali e spirituali. Vita piú ricca significa dunque anche vita piú colta e libera. Sarebbe perció errato disprezzare lo sviluppo tecnologico quasi che volesse assicurare a tutti soltanto televisori, automobili o divertimenti: anche tutto questo, certamente, poiché il banale fa parte della vita, ne cistituisce la zavorra quotidiana, l'oscuro contrappunto delle possibilitá creative. Ma ben al di lá degli appagamenti banali, lo sviluppo tecnologico mira ad assicurare *a tutti*, da un lato, pane, lavoro, casa, dall'altro lato, intruzione e cultura.

In questos senso la sviluppo teconologico appare animato da un culto per l'espansione della vita, che trova la sua prima e fondamentale espressione nella lotta contra la malattia e la morte, prima di precipitare nel culto vitalistico del piacere e del godimento. Vincere la malattia e allontanar ela morte, superando cosí le angosce fisiche e psichiche che questi mali producono, questo sembra esser l'obbiettivo piú alto della *Weltanschauung* tecnologica. Questa ha dunque una propria moralitá: il riscatto

degli uomini dalla sofferenza e il raggiungimento della felicitá mediante l'appagamento dei loro bisogni e desiderii.

Come non sperare la pace da un sistema nel quale, sia pure a lungo termine, l'umanitá intera, e non piú i privilegiati soltanto (individui o popoli), sará in grado di soddisfare tutti i besogni, tutti i hesiderii, tutte le speranze di vita? Se la guerra é il risultato inevitabile della penuria, l'abbondanza fará regnare altrettanto inevitabilmente la pace, poiché non vi sará piú da indiviare chi possiede e chi ha maggiori *chances* di successo. Il desiderio di dominio — scriveva Saint Simon, il profeta piú lucido della societá tecnologica — é la conseguenza segreta del bisogno. La lotta, scriveva Nietzsche, é la conseguenza dell'invidia e del risentimento di chi si sente inferiore.

Senza dubbio la strada é ancora lunga: lo sviluppo é squilibrato e perció avvantaggia certi popoli piú di altri. Tuttavia la concezione tecnologica é universalistica. Le sue tecniche e la sua produttivitá non conoscono confini nazionali o ideoligici; il suo linguaggio e il suo sapere calcolante sono internazionali; la sua capacitá di informazione é universale come la sua possibilitá di stimolare e siddisfare i bisogni; la sviluppo della produzione esige una collaborazione planetaria. Siamo dunque di fronte alla piú potente forza materiale di unificazione, e quindi di pace, che la storia umana abbia mai conosciuto.

Sarebbe facile muovere delle critiche a questa concezione della vita (ne sono giá state fatte tante...), ció che qui mi interessa é mettere invece in evidenza i due princípi fondamentali che sorreggono questa construzione e ne spiegano le speranze ardimentose e i rischi tremendi. Si tratta di due princípi strettamente interdipendenti e tipicamente moderni, la cui affermazione é strettamente connessa con la secolarizzazione. Essi sono: 1) la negazione della natura; 2) l'assunzione dell'uomo a misura di tutte le cose.

3. Questa modernissima concezione della vita e del mondo puó venir presentata con termini proprii di antichissime esperienze: puó infatti venir definita *tolemaico-protagorea*. Mentre la concezione cosmologica di Copernico, Galilei e Newton allargava verso l'infinito gli spazi celesti e i movimenti degli astri e tutto sottometteva ai ritmi ordinati e alle rigorose leggi della natura, la nuova cosmologia, *non piú scientifica ma ideologica*, pone di nuovo al centro ideale del cosmo la terra degli uomini. É dunque tolemaica. Ma vi é di piú: a partire de Kant la natura e il cosmo non sono piú pensati come aventi un proprio ordine immanente, bensí lo ricevono dalla misurazione dell'uomo. Appaiono perció reali perché sono misurati e non misurabili perché sono reali. In questo senso il nostro tempo é protagoreo.

Le conquiste concrete dovute allo sviluppo tecnologico hanno fatto di questa concezione neotolemaica e neoprotagorea non soltanto uno schema *interpretativo* del mondo, bensí un progetto di *transformazione* del mondo e della vita, la cui possibilitá di attuazione appare reale. Saint Simon lo aveva profetato agli inizi del secolo scorso e aveva incitato l'umanitá a dedicarsi al compito di "fare e disfare la natura a nostro piacimento", in modo da ottenere da essa i beni necessari, volgendo su di essa il naturale desiderio di dominio presente nell'uomo. In tal modo il desiderio di dominio avrebbe prodotto pace e non piú guerra.

Il dominio dell'uomo tolemaico-protagoreo sulla natura chiarisce pienamente la situazione odierna. Lespandersi confinato dei desiderii e quindi dei bisogni, l'inclinazione al consumo e quindi allo spreco, il dissolversi dell'idea di dovere nella convinzione che nessun sacrificio abbia piú senso, poiché ormai tutti potranno partecipare al banchetto della vita, la conseguente insofferenza per ogni limitazione, per qualsiasi struttura instituzionale o normativa (che sono l'espressione di una situazione di indigente dipendenza e non di dominio), hanno la loro radice prima nel sogno di potenza scatenato dalla possibilitá di asservimento della natura all'utile dell'uomo. Nella prospettiva tecnologica, la natura, come ha detto benissimo Heidegger, é ridotta a un puro "utilizzabile", che non ha piú né forma né struttura propria: é materia bruta sulla quale si eleva l'uomo-signore che ne dispone a proprii piacimento.

Ma il progetto di dominio sulla natura si é rivelato un sogno, e un sogno pieno di incubi. La natura che, asservita all'uomo tecnologico, sembrava offrirgli tesori favolosi e inesauribili, si rivela invece limitata nelle sue risorse e anch'essa mortale. La scienza piú recente ha messo in luce che la natura ha condizioni vitali e ritmi rigenerativi suoi proprii, si articola in eco-sistemi, in biosfere che non possono venir alterati senza minacciare la continuazione stessa della vita. L'inquinamento delle acque e dell'atmosfera, puó rendere inabitabile la terra, lo sfruttamento illimitato del suolo e l'uso indiscriminato di prodotti chimici possono distruggere la fertilitá del terreno. Alterati i normali processi di ossigenazione necessarii alla vita, la Terra minaccia di diventare arida e desolata come il pianeta Venere. Ironia dei simboli: Venere, la dea che simboleggia il fiorire della vita, nell'appagamento sensuale e vitalistico, si transforma nel simbolo della desolazione e della morte...

D'altra parte anche gli interventi biochimici sull'organismo umano per prolungarne la vita rischiano di produrre e medesimi effetti negativi, poiché alterano gli equilibri genetici e psichici in maniera certamente imprevedibile a lungo termine e molto probabilmente disastrosa. Insomma, tutto ció che la mentalitá

tecnologica intrapende o utilizza per promuovere l'espansione della vita si rivela, anzi si é giá rivelato, strumento al medesimo tempo di degradazione e di morte. E' importante rilevare che questa ambivalenza di effetti non dipende soltanto dall'adozione di certe tecniche applicative o dall'utilizzazione di certi strumenti che potrebbero venir sostituiti da altre tecniche o strumenti innocui. Dipende invece, piú profondamente, dalla concezione tecnologica stessa. Come aveva lucidamente messo in luce Heidegger in *Holzwege*, per la moderna concezione soggettivistica dell'uomo il mondo trova la sua misura nel soggetto e viene quindi posto sotto il "dominio dei decreti e degli ordinamenti" di quest'ultimo. Il dominio sulla natura non é quindi un'appendice innecessaria della concezione tecnologica, ne é l'essenza stessa.

L'importanza della questione ecologica sta dunque in questo: che la possibilitá reale della distruzione della natura vivente segna lo scacco della mentalitá tecnologica e della filosofia immanentistico-soggettivistica che la sorregge. Questo scacco colpisce la speranza di una felicitá e di una pace da raggiungere *soltanto* mediante l'abbondanza di beni.

Un altro aspetto é da prendere in considerazione. Signore della natura, l'uomo tolemaico-protagoreo vuole diventare anche padrone del tempo, imporre anche ad esso la propria misura, la misura dei proprii desiderii e delle proprie impazienze. Perció non tollera indugi e disprezza le lente fatiche della storia e le sue esperienze di pazienza, ripudia tutto ció che gli ricorda un passato che ai suoi occhi appare soltanto di indigenza e di dipendenza. Poiché tutto gli sembra possibile, lo vuole *subito*: una felicitá rimandata al domani o, peggio ancora, alle generazioni future, non é felicitá per l'uomo che é travolto dalla vertigine della potenza. Con Nietzsche egli vuole che la potenza della sua volontá illimitata si attui nell'istante, in ogni attimo della sua vita liberata. Saint Simon, Marx e Nietzsche in questo almeno si incontrano: nel concepire la libertá come liberazione totale, non solo dai bisogni, ma anche da ogni limite che impedisca alla volontá individuale di disporre pienamente di sé e del mondo.

Ma se non é possibile ottenere *tutto* e *subito*? (E come sarebbe possibile?) Allora nell'umanitá si diffonde la rivolta rivoluzionaria e la violenza. L'impulso predatorio, rivóltosi prima verso la natura, nella sua speranza di felicitá attraverso il dominio, torna ora, deluso, a scatenarsi contro gli altri uomini. Il fatto é che non si puó sperare, come aveva fatto Saint Simon, di ottenere frutti buoni semplicemente col mutare dell'obbiettivo dell'impulso predatorio. Questo é in se stesso *hybris* e perció, come insegnava Freud, si risolve in una spinta di morte.

Abbandonata a se stessa, la concezione tecnologica, anziché felicitá e pace, produce distruzione, rinnovata penuria e violenza.

Diciamo meglio: abbandonata a se stessa, fa *concrescere* abbondanza e penuria, felicita e delusione, pace e violenza. La dialettica pace-conflitto, indicata come ineludibile nell'esistenza da S. Agostino, torna dunque ad imporsi con tutta la forza dei fatti sulla concezione unilaterale e semplicistica di una pace che sarebbe la conseguenza unica di una organizzazione materiale della società finalizzata alla soddisfazione dei bisogni e dei desiderii.

4. In che senso, allora, lo sviluppo puó ancora venir considerato una via, sia pure difficile, verso la pace? In primo luogo, mettendone a profitto le lezioni negative. Se la sua idea-base (il principio dell' uomo misura di tutte le cose) porta alla distruzione della natura e alla violenza umana, é chiaro che bisognerá abbandonarla. Ció significa riscoprire la realtá della natura biofisica e dei limiti che essa pone alla potenza inventiva e operativa dell'uomo. Ma significa anche riscoprire la realtá della natura ontologico-assiologica dell'uomo che é stata negata dallo storicismo, dal relativismo, dal volontarismo. Occorre, in altre parole, far cessare il tragico oblio dell'Essere, che caratterizza gran parte della moderna cultura occidentale e in particolar modo la concezione tecnologica.

Ho giá sottolineato che la Tecnica opera, in definitiva, la disintegrazione della struttura delle cose al fine di ridurle, prive di forma e di estruttura propria, a pura energia quantitativa posta a disposizione dell'arbitrii dell'uomo. Proprio per questo la Tecnica é espressione radicale dell'oblio dell'essere, che é presente nell'essere e nel destino delle cose. E particolarmente é presente in quell' essere ché l'uomo, posto in spcialissimo vincolo di partecipazione con Dio. Nietzsche ha scritto molto lucidamente nella *Nascita della tragedia*: "chi con il suo sapere precipita la natura nel baratro dell'annientamento, deve sperimentare la dissoluzione della natura anche su se stesso". É perció proprio sull'uomo che l'oblio radicale dell'Essere esercita la sua piú drammatica influenza, transcinando l'individuo nella vertigine del dominio, ma al tempo stesso facendogli dimenticare ció che lo accimuna agli altri individui: la struttura ontologica e il destino esistenziale. Nella prospettiva del neotolemaismo dominatore, l'individuo si trova perció consegnato all'universo della separazione: separato dalla natura, dagli altri uomini, dell'Essere. Ma la separazione comporta necessariamente una lotta — con la natura, con gli altrim, con Dio — il cui esito ultimo, come ormai dovrebe esser chiaro, é di odio, distruzione e morte.

La via della pace non puó dunque che ripreendere la direzione lucidamente indicata da S. Agostino: dall'interno verso l'esterno, dalla riscoperta dell'universale natura umana, che ci rende tutti fratelli, all'organizzazione della societá mondiale in spirito di pace

e di fratellanza, nell'ambito di un cosmo riconosciuto nell'armonia delle sue leggi costitutive e conservative.

Dalla lezione negativa passiamo cosí insensibilmente alla lezione positiva. La scienza, questa inseparabile compagna del progetto tecnologico, ci ripropone oggi la realtá della natura, questo antico *partner* dialettico dell'uomo, che la filosofia soggettivistico-immanentistica aveva sdegnosamente disprezzato e negato. La scienza ci pone di nuovo davanti, imperiosamente, la realtá dei limiti del mondo e delle capacitá umane, che la filosofia della volontá aveva preteso di cancellare, facendoci sperare l'impossibile (e cosí la speranza, questo momento divino dell'uomo, si era dissolta nel sogno...). Siamo dunque oggi ingrado di iniziare un discorso nuovo, che riprende tuttavia una tradizione antica: quella della sapienza che conosce il limite e la misura, e perció rifiuta l'*hybris* orgogliosa e distruttiva.

In questo orizzonte nuovo-antico, l'inesauribile attivitá umana di conoscenza della natura e di se stesso torna a dare i suoi frutti per una attivitá di sviluppo rispettoso della realtá. Avendo riscoperto la propria natura universale e la propria vitale solidarietá con un cosmo che é frutto della Creazione e che, come ha indicato Einstein, non é né infinito né eterno, l'uomo potrá di nuovo impegnarsi coraggiosamente a padroneggiare se setesso, la scienza, la tecnica, orientandole a fini di vita e di crescita solidale. Nel rispetto dell'Essere che tutto transcende e tutto pervade, perché é la misura nostra e del mondo, l'uomo potrá esercitare il suo spirito di pace nell'itinerario dialettico della sua esistenza.

CONCLUSÕES DAS SESSÕES PLENÁRIAS

I — FILOSOFIA DO DESENVOLVIMENTO

1 — Nas últimas décadas há um domínio do ceticismo, mas também um retorno à filosofia. No desenvolvimento há alguns pontos nos quais devemos deter-nos levados pelo desejo de auscultar o futuro: são as experiências concretas, cujo sentido deve ser desvelado pela filosofia.

2 — O progresso aparece com o espírito: o progresso só pode existir onde já chegou o espírito.

O desenvolvimento e toda a cultura é moral, pois, com o possuir o homem quer ser.

3 — Desenvolver é suprimir um atraso. As nações ocidentais perderam a guerra moral pela vitória do material: perderam o fundamento ético. Perdeu-se a esperança e o gosto da esperança. Pede-se uma virtude criativa das forças do espírito, mas não se aceita uma ordem na liberdade.

O homem está ameaçado pela sua própria técnica. A salvação só pode dar-se se o homem se colocar em busca de sua alteridade que é Deus.

4 — Não é evidente que o desenvolvimento seja termo próprio da filosofia. Esta ocupa-se dele, colocando a questão de seu sentido último. O desenvolvimento só pode ter sentido se libertar o homem. Para compreender o desenvolvimento do homem é necessário descobrir o fim que o orienta: se serve ao homem ou se o escraviza.

5 — É necessário tentar uma reabilitação da idéia de desenvolvimento: no desenvolvimento há uma passagem do ser ao mais-ser, o que o distingue da evolução, na qual há a passagem de um ser a outro.

6 — O problema do desenvolvimento foi levantado ao cabo da segunda guerra. O universo, cada vez mais solidário, exige

uma gestão solidária, do planeta. Mas este problema, que se põe em termos econômicos não pode ser resolvido com os meios da economia: é preciso respeitar os valores humanos de cada país. O modelo do desenvolvimento brasileiro deve ser brasileiro.

7 — A fim de evitar um déficit de humanidade é necessário ter em mente um modelo de desenvolvimento ao qual não coincida com o fato do crescimento. A tarefa dos filósofos é a de elaborar uma ética do atual desenvolvimento material: é a única esperança capaz de enfrentar o perigo de perder a alma após ter querido conquistar o mundo.

8 — O progresso não é possível sem liberdade e não há liberdade autêntica sem progresso. Por isso é necessário que os filósofos defendam a liberdade, pois a filosofia não poderá existir se não houver liberdade.

9 — O desenvolvimento integral é a tendência à realização da plenitude do ser humano, a qual é negada pelo imanentismo liberal ou marxista os quais absolutizam simplesmente o desenvolvimento.

10 — O destino do homem é dominar a economia e não ver o resultado dos fatores econômicos: as leis econômicas não podem ser vistas como um valor absoluto.

Por isso o desenvolvimento tem de ser integral: interpretado não em si mesmo, mas em relação com os fatores éticos.

11 — Não há diferença entre homem desenvolvido, super ou subdesenvolvido; o homem enquanto o homem não está sujeito ao desenvolvimento. O homem subdesenvolvido é homem: não é um simples destinatário de presentes, mas um homem responsável.

A filosofia do desenvolvimento é a reunião (não a síntese) do Hegelianismo e da filosofia cristã européia.

II — DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA

1 — O desenvolvimento da filosofia aproxima-se da criatividade que deve desenvolver-se à sombra da abnegação e da humildade, tendendo à eliminação da alienação causada pelo individualismo subjetivo.

2 — Existe um pensamento filosófico no Brasil e o importante é propiciar-lhe as condições da criatividade pela:

— integração na realidade brasileira

— método científico e metafísico — ético

— abertura a um diálogo pluridimensional.

3 — A ciência e a técnica ameaçam a sobrevivência do homem e do mundo. Se quisermos escapar a essa ameaça é necessário ligar nosso modelo de desenvolvimento a um modelo de valores humanos, o que se conseguirá pelo retorno à mundividência cristã.

4 — É necessário restituir à cultura européia o significado profundo da metáfora, a qual poderia dar-nos outra vida, lançando-nos na poesia.

III — O DESENVOLVIMENTO NA PERSPECTIVA DE UMA FILOSOFIA INTERAMERICANA

1 — Nós, os americanos do norte e do sul, encontramo-nos unidos na busca de uma filosofia comum, pois, temos políticas que se chocam

Torna-se urgente uma palavra essencial, pois, o pragmatismo e a maneira mórbida de retornar ao tradicionalismo — a revolução — tornaram-se a destruição das finalidades do homem.

O desenvolvimento autêntico enriquece os homens, pondo-os em contato com seus vizinhos.

O caminhar juntos rumo ao futuro só pode ser possibilitado pelo amor, o qual orienta para Deus.

IV — FILOSOFIA DA PAZ MUNDIAL

1 — Segundo muitos, a ciência desenvolveu-se como uma ruptura com o espírito religioso. Mas um estudo mais aprofundado do tema revela que, se de um lado o pitagorismo científico, de Galileu a Descartes, não chega a verdadeiras valorizações, de outro o socratismo cristão valoriza a ciência e Deus, ao mesmo tempo: o mundo é uma criação em processo aberto.

2 — O pensamento de Hegel é um círculo dialético: todo o racional é real, todo o real é racional. Nicolau de Cusa supera este sistema fechado através de uma "fratura", a "docta ignorantia", ou seja, por uma experiência religiosa. E é possível um trânsito da imanência à transcendência: uma "lógica integral" é capaz de romper os sistemas monolíticos. Nesta perspectiva pode dar-se um verdadeiro diálogo que propicie a paz.

3 — Os homens são incapazes da doação total exigida pela paz pregada por Cristo. Por outro lado o marxismo não pode ser a garantia para uma paz mundial.

A paz é uma exigência dialética e não uma lógica.

É erro crer que a paz seja simples questão das religiões.

Para conseguir a paz é necessário uma filosofia do amor: quanto mais amor se tiver, tanto mais paz se obterá.

4 — O desenvolvimento é a expressão de um humanismo.

O ódio e a hostilidade só podem ser supressos através de um desenvolvimento integral e moral do homem: uma moral de disponibilidade total.

III

SESSÕES ESPECIAIS

1

FILOSOFIA DAS CIÊNCIAS

EXPLICAÇÃO E COMPREENSÃO NAS CIÊNCIAS E NA FILOSOFIA

CELESTINO PIRES

Tanto as ciências como a filosofia se vêem hoje a braços com o problema dos seus fundamentos epistemológicos. A própria oposição entre as ciências e a filosofia, que é relativamente moderna, insinua dois diversos modos de conhecer. Mas dentro mesmo das ciências, a diversificação é cada vez maior, as epistemologias mais diferenciadas, e as metodologias mais precisas. Constitui questão difícil a classificação sistemática das ciências. A multiplicidade do saber humano vive hoje da crise da sua unidade.

1. Uma primeira grande divisão, praticamente admitida por todos, embora com linguagem bastante fluida, distingue as ciências da natureza daquelas que, com Dilthey, primeiro se chamaram ciências do espírito, depois ciências histórico-sociais, a seguir ciências humanas e, mais recentemente, ciências do homem. A problemática subjacente a esta linguagem não entra no propósito desta comunicação.

Várias questões se nos apresentam: a mais geral e difícil é a das relações da ciência com a filosofia. Há ainda lugar para a filosofia no mundo moderno da ciência? Enquanto metafísica, a filosofia continua a ser, na bela expressão de Kant, a rainha destronada. Nem mesmo merece, para a grande maioria dos nossos contemporâneos, levar o nobre nome de ciência. E batizá-la com o nome de *sagesse,* sabedoria, não lhe restituiu o prestígio perdido. Temos, pois, que filosofia não é ciência e as ciências não são filosofia. Que as une, que as separa?

2. Mas os problemas não se dão só entre filosofia e ciências. Dão-se também entre os dois campos maiores em que elas hoje se dividem: entre as ciências da natureza e as ciências humanas. As primeiras conseguiram um estatuto de cientificidade que ninguém hoje lhes contesta. A observação, a experiência, a experi-

mentação, a hipótese, a verificação, a teoria, a matematização e a formalização são outras tantas fases de um processo cujos êxitos teóricos e práticos se impõem. As ciências da natureza atingiram a segurança da maturidade. Não assim as ciências do homem. Contudo, elas afanam-se por encontrar os caminhos do seu próprio rigor e exatidão, não sem, por vezes, cederem à tentação de copiarem os modelos das ciências naturais. Porque esta diferença no grau de evolução? Muitos fatores contribuem para isso.

Primeiro, a investigação orientou-se, durante muito tempo, quase exclusivamente para a natureza: por uma necessidade psicológica, porque a atitude natural se dirige ao que está em frente, ao objeto; por uma necessidade biológica, pois o homem precisa de conhecer a natureza para se defender, para a dominar, para lhe arrancar os meios de subsistência; por necessidade de objetividade científica: o sujeito não se objetiva. Além disso, o determinismo da natureza prestava-se à experimentação, à matematização, e, por conseguinte, à formulação de leis. O que não acontecia no mesmo grau com as ciências histórico-sociais. A liberdade humana introduz um elemento perturbador. A complexidade dos fenômenos a estudar é muito maior nas ciências do homem. Acrescente-se a dificuldade ou mesmo impossibilidade de experimentação, de matematização e formalização. Diríamos, sem forçar a alusão, que nas ciências da natureza a categoria ontológica subjacente é a quantidade. Ser é o que pode ser calculado e pensar é medir. As conseqüências desta redução atingem profundamente o homem. Mas não as analizamos aqui. Nas ciências do homem, ao contrário, prevalece a categoria da qualidade, mais complexa, de mil figuras.

Que distingue as ciências da natureza das ciências do homem quanto ao valor científico? Que contribuição pode dar a filosofia para aclarar a situação tanto dentro do campo das ciências como quanto ao problema mais geral da multiplicidade e unidade do saber humano? O problema é tanto mais complexo, quanto ao pluralismo científico se junta o pluralismo filosófico ou, o que Bachelard chamou, a dispersão das filosofias.

3. Dilthey julgou necessário fazer uma crítica da razão histórica para dar estatuto científico às ciências do espírito, como Kant fizera a crítica à razão pura para investigar em que condições a metafísica se poderia constituir como ciência de prestígio igual ao da física e mecânica newtonianas. Para caracterizar a peculiaridade epistemológica das ciências da natureza e das ciências do homem, Dilthey distinguiu a explicação da compreensão: as primeiras explicam, as segundas compreendem.

Que é explicar? Que é compreender? Haverá um explicar que não seja, ou pelo menos, não implique o compreender? A

explicação, segundo Dilthey, estabelece entre os fenômenos a relação causal.

Poderíamos ser levados a pensar que Dilthey conserva, para as ciências naturais, o ideal aristotélico do conhecimento pelas causas. Só verbalmente é assim, porque as causas a que se refere são as causas mecânicas que influem no movimento, não a causalidade metafísica que atinge o ser. A explicação reduz-se, pois, ao conhecimento das conexões causais entre os fenômenos, e esta conexão poderia mesmo ser interpretada em termos empiristas de sucessão necessária dos fenômenos que se expressa nas leis científicas. O conceito de causa esvazia-se de quase todo o conteúdo metafísico da tradição filosófica que poderia justificar uma fundamentação do saber. O empirismo elimina o último resíduo do sentido clássico para reduzir a causalidade à legalidade, isto é, à expressão numa lei geral das constâncias uniformes ou das uniformidades constantes.

É evidente que nas ciências históricas não se podem estabelecer relações de causalidade mecânica e, por isso, neste domínio, a ciência não explica, compreende.

Que é compreender? Para Dilthey é, por um lado, relacionar a parte com o todo — um conceito que desde Schleiermacher é fundamental em hermenêutica filosófica — por outro, consiste numa comunhão com as criações da vida, numa empatia com as objetivações do espírito, as quais, por sua vez, radicam na vivência, Erlebnis.

Esta dicotomia entre explicação e compreensão, já contestada entre outros por Rickert, é anulada por Heidegger quando no Ser e Tempo afirma que antes de qualquer divisão entre explicar e compreender se dá a compreensão como existencial constitutivo do ser mesmo do ser-aí (Dasein). O problema epistemológico converteu-se em problema ontológico. Esta exigência parece, em princípio, legítima, pois que a dualidade dos modos de conhecer supõe uma raiz comum.

Além disso, a compreensão não se pode descrever em termos de simpatia, empatia, vivência. Compreensão é captação de sentido. Mas que é sentido? Se não quisermos limitar a amplitude do fenômeno do sentido, psicologizando ou historicizando, teremos de dizer que sentido é todo o conteúdo possível da compreensão, tudo o que é inteligível.

Nas ciências humanas é fácil ver o fundamento do sentido, pois o objeto dessas ciências é obra do homem. Na história, na arte, nos monumentos, nos textos escritos, nas instituições o homem projeta-se a si mesmo conferindo a todas essas realidades o sentido. Nada mais natural que o homem descubra no mundo da cultura o que ele mesmo lá pôs. A cultura humana, nas mais

variadas manifestações, é linguagem que deve ser interpretada. Daí que o modelo das ciências humanas, tanto no estruturalismo como na hermenêutica, sejam precisamente as ciências da linguagem. Compreende-se um documento, uma lei, um fato jurídico, um texto, uma obra de arte, como se compreende o diálogo na palavra entre duas pessoas, Há o risco de querer saber o que é compreender fora do ato de compreender. Afastar-se da proximidade, da presença a si mesmo desse ato na sua experiência originária, é fugir do único lugar onde ele pode ser compreendido. Saber o que é compreender e o que é sentido, só é possível compreendendo o sentido. Apenas um truismo? Ou a consciência de que é por dentro que ele se revela e não por fora?

Numa transposição legítima, mas insuficientemente fundada, Gadamer fala da linguisticidade do ser. O ser é linguagem. Mas isso só é compreensível se o ser é falado por alguém. E aqui nos aparece o problema epistemológico das ciências da natureza. Ela está aí frente ao homem, dada. Nela os fenômenos encadeiam-se uns nos outros. Essas conexões podem ser observadas, quantificadas, medidas, expressas em leis. O que se conhece da natureza são as relações entre os diversos fenômenos e acontecimentos. Se o fenômeno B é explicado pelo fenômeno A porque este se liga àquele numa relação causal, não é já o conhecimento da relação em si um ato de compreender, e não supõe o conhecimento da relação a compreensão, pelo menos parcial, dos termos relacionados? Mais radicalmente, não é a natureza mesma dotada de sentido?

4. Se a natureza não tem sentido e só o homem lho confere, como se compreende que a ciência e o projeto humanos revistam sempre a forma de descoberta? Descoberta de quê, senão de sentido? E se tem sentido, se a natureza só assim pode entrar no projeto humano, encaixar nele, não nos remete a questão do conhecimento científico, do conhecimento empírico-racional da natureza, para a problemática metafísica? Filósofos como Sartre, mesmo Heidegger e Gadamer, pensam admiravelmente ao nível do ser que é projeto humano. Mas, recusando, de princípio, a metafísica, por uma espécie de respeito religioso perante a ciência empírica, por escrúpulo de honestidade intelectual, não ousam reconhecer o sentido intrínseco das coisas independentemente da ação do homem. Assim a natureza aí está na frente com a sua densidade opaca, bruta, esperando que o homem com o seu projeto a transfigure e lhe confira o sentido que por si mesma não tem. Reconhecê-lo seria ceder à tentação metafísica à qual, segundo Sartre, se não pode fugir, ou reinterpretar o problema da verdade em termos teológicos, como teme Heidegger.

A distinção entre explicar e compreender pode ter, e tem, valor para descrever certos níveis de conhecimento da realidade

e para caracterizar a diversidade dos objetos e dos modos de conhecer. Mas ela não se justifica quando nos adentramos na essência do conhecimento: todo o explicar implica e é compreender; todo o compreender se desenvolve na explicação.

Psicólogos como Jean Piaget e Pierre Gréco e sociólogos como Lucien Goldmann rejeitam a oposição explicar-compreender, mas por motivos muito diferentes. Primeiro, porque entendem a compreensão ainda no sentido já ultrapassado de Dilthey como empatia, simpatia, vivência, ou no sentido da intuição bergsoniana irredutível à racionalidade do conceito. O que, depois de Heidegger e de Gadamer, de fato não é. Depois, porque a explicação, como privilégio reserva às ciências da natureza, negaria às ciências humanas o estatuto de cientificidade a que aspiram e a que têm direito. Por outro lado, se explicar é descobrir relações causais, isso seria inevitável, segundo Pierre Gréco, mesmo nas ciências humanas. Não se poderia introduzir, evidentemente, a causalidade metafísica que ele define como "metafísica ou verbal, que se limita a explicar o real pelo conceito que o descreve" e a que opõe "a causalidade racional que consiste em projetar, segundo a fórmula cartesiana, uma ligação lógica em real" (Pierre Gréco, *Épistémologie da la Psychologie*, em Logique et Connaissance scientifique, sous la direction de Jean Piaget, Encyclopédie de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1967, p. 974).

Poderá ainda o conceito de causa servir de princípio de inteligibilidade de modo a aceitar, de certa maneira, a concepção aristotélica de que o conhecimento científico é conhecimento pelas causas? Seria necessária uma revisão do conceito e, além disso, ver como se pode e deve alargar, libertando-o de conotações deterministas aderentes e aprofundando-o para que possa ter aplicação não só no domínio das ciências da natureza, mas também no campo das ciências humanas. O diálogo entre filósofos e cientistas é essencial para levar a cabo a tarefa comum de equacionar e resolver os problemas compostos pela variedade dos planos e níveis em que o conhecimento humano se desenvolve.

5. Não posso deixar de tocar, ainda que muito de leve, uma questão anunciada: a unidade do conhecimento. Ela será só assintótica. E só o será se conseguirmos um horizonte comum em que todos nos movemos. Freqüentemente se afirma, sobretudo na fenomenologia hermenêutica, que esse horizonte é o mundo do homem, o mundo histórico. Porém, os mundos culturais e históricos são muitos; essa multiplicidade só se entende dentro de um horizonte mais amplo que é a condição de possibilidade da comunicação entre todos os mundos, que é o mesmo que dizer, um horizonte que possibilite a comunhão entre todas as culturas de todos os homens em todos os tempos. Mais: esse horizonte

deve englobar não só o saber da história e da cultura mas também o saber da natureza. Porque se é verdade que o mundo científico, intermédio entre a natureza e o homem, é construído, é obra cultural, não é menos certo que a ciência *da* natureza não é a ciência *do* mundo científico. Este reflete aquela ao nível do conhecimento. A construção científica tem que justificar porque é que o "material" que usa se ajusta tão perfeitamente ao projeto do espírito. O conhecimento, pois, da natureza tem de articular-se com o conhecimento da realidade cultural. E isso só é possível num horizonte englobante que é o horizonte do ser. O ser é a luz que tudo ilumina e tudo envolve. Só o ser é inteligível, e o é, porque ser é pensar, na velha e nunca esgotada fórmula de Parménides: aútô gár éstín einai kai te noein.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

1 — Wilhelm Dilthey, Introducción a las ciencias del espíritu, trd, de Julián Marías, Pról. de José Ortegas y Gasset, Revista de Occidente, Madrid, 1956.

2 — Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Vierte Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1975.

3 — Stephan Strasser, Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique, erd. par Arion L. Kelkel, Préf. de Paul Ricoeur, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1967.

4 — Emerich Coreth, Grundfragen der Hermeneutik, Herder, Freiburg, 1969.

5 — Gaston Bachelard, A filosofia do não, em Os Pensadores, XXXVIII, Abril Cultural, São Paulo, 1974.

6 — Id., O novo espírito científico, Ibid.

7 — Jean Piaget, L'Épistémologie et ses variétés, Les deux problèmes principaux de l'épistémologie des sciences de l'homme, Classifications des sciènces et pricipaux courants épistémologiques contemporains, em LOGIQUE ET CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE (sous la direction de Jean Piaget) Encyclopédie de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1967.

8 — Pierre Gréco, Épistémologie de la Psychologie, Ibid.

9 — Lucien Goldmann, Épistémologie de la Sociologie, Ibid.

CIENCIAS, FILOSOFÍA Y PORVENIR DEL HOMBRE

WOLFGANG STROBL

La tesis que quiero proponer aquí es la siguiente: Las ciencias actuales y en su desarrollo futuro, dirigidas por una sana filosofía, pueden garantizar el porvenir del hombre. No comparto, pues, las acusaciones usuales contra la ciencia y su hija, la técnica, como si ellas fuesen las culpables del malestar en la sociedad de hoy. Todo lo contrario: Sin las ciencias y sus aplicaciones técnicas no podría vivir la población mundial de casi cuatro mil millones en este año 1976, y no podrán vivir las seis o siete mil millones de personas humanas que las estadísticas pronostican para el año 2000. Los Estados Unidos del Brasil, en el próximo y último cuarto del siglo veinte, podrán alcanzar lo doble de su población actual, a saber, más de 200 millones de personas. Pero el inmenso territorio del Brasil — más de ocho millones y medio kilómetros cuadrados — podría albergar mil millones de seres humanos y más. La ciencia y la técnica de hoy y mañana pueden convertir grandes partes de la selva brasileña o del desierto del Sahara en tierras fértiles y productivas. No tardará muchos decenios ni años hasta que la investigación científica y técnica en colaboración mundial habrá realizado la fusión termonuclear, a saber, la transformación de hidrógeno en helio que es la fuente de la energía en el interior de las estrellas fijas, por ejemplo, nuestro sol — según el ciclo de BETHE-WEIZSÄCKER —; y todos los problemas de producción energética en el mundo se habrán resuelto, porque agua hay en abundancia en los oceános, y se acabó con el petroleo y su contaminación.

Pero no es el fin de mis intentos continuar en este plan de pronósticos para el futuro. No tengo ambiciones algunas de futurología; pero sí quiero aclarar la posición y la importancia de la Filosofía en el mundo científico-técnico de hoy. Más aún, porque

la convocatoria de estas reuniones salió de la Sociedad Brasileña de Filósofos Católicos, quiero averiguar las metas fundamentales de la Filosofía Católica, entendiendo el epíteto "católico" en su comprensión y sentido más amplio que ya ARISTÓTELES ha insertado en esta palabra "*kat'holou*": universal y para todos.

Iré a dividir mi tema en tres partes:

1º) Las aportaciones de las ciencias en el siglo XX que despiertan el interés filosófico.

2º) Las conclusiones filosóficas que se siguen del intercambio y la colaboración entre ciencias particulares y Filosofía.

3º) La importancia que tiene dicha interacción para el porvenir del hombre.

Ad unum: Para entender mejor el alcance de las ciencias en el siglo XX, sugiero recordar la famosa distinción entre las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias del espíritu", que Wilhelm DILTHEY había caracterizado con la frase: "La naturaleza, la explicamos; el espíritu, lo comprendemos". El olvido de esta diferencia clara y evidente ha llevado a grandes errores con sus consecuencias tremendas en la práctica. Mientras que las ciencias naturales — por ejemplo, la Física con su base firme en la Matemática, la Química inorgánica y orgánica, la Cristalología, la Astrofísica y la Cosmología, para citar tan sólo algunos ramos representativos — han logrado un nivel de investigación superior a todas las épocas anteriores, en las ciencias llamadas del espíritu nos encontramos en un hueco o en una bajera insospechada. Mientras que en la primera mitad de nuestro siglo, la psicología que es por su propria esencia una ciencia del espíritu podía ofrecer a la síntesis filosófica aportaciones tan interesantes como son la "Gestaltpsychologie", la "Psicología de la forma y de la estructura", ahora, en la segunda mitad del siglo XX, muchas partes de la psicología y de la sociología se handdisuelto en mera estadística. Es una situación bastante revuelta en los años en que vivimos: Mientras que la Física, la ciencia de la llamada "materia", mejor dicho, de la realidad exterior que percibe e investiga nuestra inteligencia, llega a resultados totalmente contrarios al materialismo, las ciencias de la vida, del alma, del espíritu y sus sociedades y comunidades, se enredan y esclavizan en un materialismo que fue superado ya en la primera mitad de nuestro siglo. Una de las causas de tal discrepancia, la veo en la falta de conocimientos bien fundados en los logros de la ciencia física en el siglo XX. Por ejemplo, en todo su libro sobre "El azar y la necessidad", Jacques MONOD no da la más mínima explicación acerca del orden que determina el enlace entre dos eslabones de aminoácidos el llamado "puente de hidrógeno". Tal explicación científica exige estudios previos de las leyes de la Física

cuántica; y sólo donde hay leyes, donde hay estructura y orden es posible un tratamiento científico. Si reina el azar, no cabe la ciencia.

Intento dar más ejemplos en una comunicación sobre el tema *"Problemas actuales entre Filosofía y Ciencias"*, que he presentado para la Sesión especial de Filosofía de las Ciencias. Por tanto, aquí puedo restringirme a destacar los principios más importantes que ha elaborado, mejor dicho, descubierto la ciencia física en lo que va de siglo, porque estos resultados son decisivos también para otras ciencias — de la naturaleza y del espíritu —, y de gran interés para la ciencia de la realidad integral y total, que es una de las tareas de la Filosofía. Tales principios son los siguientes:

1º) La necesaria limitación *finita* de todas las dimensiones físicas. Siguiendo la crítica matemática que no admite una infinitud numérica *actual*, sino tan sólo la *posibilidad* de continuar contando, la Física como ciencia de la realidad actual se autolimita a la finitud. Existe una extensión máxima — el diámetro del universo finito e ilimitado, del orden de maginitud de diez mil millones años luz, que son 10^{23} km—; existe asimismo una longitud mínima — la billionésima parte de un milímetro — definida por el radio de acción de una partícula elemental o la longitud mínima de ondas de oscilaciones electromagnéticas. En la microfísica y cosmogonía de hoy, el tiempo es limitado, por una parte, como el tiempo mínimo de la vida de una partícula elemental — que son 3.10^{-24} segundos—; por otra parte, como la edad del universo desde el comienzo del mundo, aproximadamente 10^{10} años. El número de todas las partículas elementares, el llamado número cósmico, se cuenta con 10^{80}. Todas las dimensiones físicas son finitas: la velocidad límite es la de la luz, 300.000 km por segundo; La temperatura mínima son —273,15 grados Celsius, la máxima varios millones de grados, en el interior de las estrellas fijas; el límite de masa del engendramiento de partículas elementales (hiperones y mesones psi) es de 3,7 mil millones electrón-voltios. Y así sigue.

2º) El principio de la *complementariedad*, formulado por el padre de la teoría de la Física atómica, el premio Nobel danés Niels BOHR, y aplicado por su discípulo maestro, el premio Nobel alemán Werner HEISENBERG, en sus famosas relaciones de complementariedad entre parámetros canónicamente conyugados (como contidad de movimiento y localización, energía y tiempo), equívocamente llamadas también relaciones de indeterminación o de incertidumbre. La complementariedade se da, sobre todo, en el dualismo onda-

corpúsculo en la mecánica cuántica, y en el dualismo de partículas y anti-partículas, materia y antimateria, que siempre nacen y desaparecen juntas, como parejas inseparables, complementarias.

3º) La existencia de los *tres campos energéticos* inmateriales o no materializados, es decir, no perceptibles, visibles o palpables, en cuanto tales, pero sí reconocidos como las causas invisibles de efectos visibles y experimentables: Me refiero al campo electromagnético, al campo gravitatorio y al campo material. Los tres pueden caracterizarse como energías estructuradas o estructuras energéticas. Energía en el sentido de la Física de hoy significa la capacidad de efectuar un trabajo; un campo energético es, por tanto, un conjunto de efectos físicos *posibles*. Las energías estructuradas representan un *contínuo* que llena todo el universo; por tanto, no hay un espacio vacío; y fuera del universo, no hay nada (en sentido físico). El campo electromagnético es la causa física de la visibilidade e inteligibilidad del mundo; gracias al ordem que conserva sus estructuras, podemos ver todas las cosas, hasta estrellas y nebulosas en distancias cósmicas, de millones años luz, y podemos recibir sus mensajes en la radioastronomía. El campo gravitatorio es la causa de la estabilidad del sistema planetario y de nuestra vida en esta tierra. El campo material, por fin — cuya estructura describe la "Teoría unificadora de campos de partículas elementales" de Werner HEISENBERG — genera y engendra la consistencia de los cuerpos que nos rodean.

4º) Recordando las últimas o, mejor dicho, primeras entidades o realidades que ha descubierto la Física del siglo XX — a saber, los mencionados tres tipos de estructuras energéticas — podemos entender lo que esta misma ciencia física quiere expressar con el término de la *"no-objetivabilidad"* (*"Nicht-Objektivierbarkeit"*) de los resultados de su investigación. Quiere decir sencillamente que los objetos de sus estudios ya no son más cuerpos materiales, que podemos palpar, tocar y asir con las manos, y sus movimientos, sino *realidades inmateriales*, causas invisibles de efectos visibles. Ejemplo concreto: No podemos ver ni tocar nunca las oscilaciones ondulatorias del campo electromagnético que nos da noticia y mensaje de todas las cosas; pero vemos las cosas a través de la mediación de aquel mensajero invisible y no asible, inmaterial.

5º) La realidade que ha descubierto e investigado la Microfísica del siglo XX es un mundo que se encuentra en perpetuas *transformaciones*. No tiene casi nada de común o de parecido con el mundo de cosas y sus movimientos —salvo el

orden estructural—. Este hecho es la causa de la citada "no-objetivabilidad" del micromundo, que es un mundo no de cosas, sino de *eventos*, sucesos, acontecimientos que se siguen en "saltos" discontínuos, espontaneos: Energías se convierten en masas y viceversa, movimientos ondulatorios en actualizaciones corpusculares y al revés. Todos los campos y elementos microfísicos, en sus interacciones, transiciones, alteraciones y transfiguraciones, son convertibles en todos y participan en la generación y desaparición de todos.

6º) Con las palabras "orden estructural" ya hemos mencionado la diferencia decisiva que distingue el mundo de la Física de hoy del atomismo antiguo, creado por LEUCIPO y DEMÓCRITO, y reanudado tantas veces en la historia. Los átomos de Demócrito se movían y caían al azar y por pura casualidade, mientras que la Física moderna y contemporánea es el descubrimiento de las leyes, del ordem racionalmente inteligible que determina los processos naturales. Más aún: Mientras que la Física llamada clásica, la newtoniana, sólo conocía un tipo de leyes, las mecánicas, la Física del siglo XX ha revelado el *orden jerárquico* de las leyes de la naturaleza. Son otras las estructuras y distintos los números cuánticos que dominan y determinan los niveles de los campos y las partículas elementales en estado libre, los núcleos atómicos, los átomos, las moléculas, los cristales, en un orden ascendiente.

7º) En la concepción de los científicos más destacados de nuestro siglo — entre ellos, los premios Nobel Werner HEISENBERG y Wolfgang PAULI — el mundo en que vivimos es la realización de un orden, de una armonía de un alto grado de simetrías, pero mezclado con pequeñas perturbaciones y asimetrías.

Entro ahora en una breve exposición de la segunda parte de mi tema, a saber, las *conclusiones filosóficas* que se dan entre Ciencias y Filosofía. Será un análisis de las siete características de la nueva Física que acabamos de mencionar.

1º) La *finitud* de todas las dimensiones físicas es una comprobación del teorema de ARISTÓTELES que a ningún infinito cuantitativo le conviene el ser (Metafísica 994 b 26). La única posible infinitud actual es cualitativa: la perfección, la interminable felicidad y vida eterna de Dios (Metafísica 1072 b 24-30).

2º) El principio de la *complementariedad* ha superado definitivamente todo intento de una *dialéctica real*. El pensar en oposiciones es solamente una propiedad de la estrechez de la consciencia humana. En la realidad, no hay oposiciones y

menos aún contradicciones; la realidad es pura afirmación sin ninguna negación. Lo que existe son *polaridades* que se complementam, que se apoyan mutuamente, como el polo norte y sur de un imán, como la mano derecha e izquierda, como partículas y antipartículas, mejor dichos, partículas complementarias, como marido y mujer.

3º) El descubrimiento, en los siglos XIX y XX, de los *campos energéticos* como entidades físicas, reales, pero inmateriales, no visibles ni palpables, que sirven para *explicar* los fenómenos de la percepción de un mundo, de la resistencia que opone a nuestras manos la llamada materia, de la caída de los cuerpos en un campo gravitatorio — donde no existe tal campo inmaterial, los cuerpos no tienen peso alguno —, este descubrimento fue una comprobación transcendente y transcendental del principio que dice que es la tarea y el fin principal de cada ciencia particular y, más aún, de la Filosofía como Ciencia de las ciencias, buscar las causas invisibles e inmateriales para explicar, esto es, hacer inteligible a nuestro entendimiento los fenômenos y acontecimientos visibles y asibles.

4º) Si los resultados de la investigación microfísica ya *no son objetivables*, *no* es posible su interpretación en cualquier classe de materialismo o realismo físico. Este último fue la corriente dominante en la concepción del mundo físico durante tres siglos, desde el XVII hasta el XIX. Era más o menos una reanudación del atomismo antiguo, DEMÓCRITO y sus sucessores: átomos que se mueven en el vacío, considerados como la única realidad objetiva; y todo lo que nos hace precioso este mundo — luz y colores; sonidos, voces y música; sabores y perfumes — eran cualidades secundarias y meramente subjetivas. La nueva Física del siglo XX enseña que todas las cualidades son subjetivas y objetivas, a la vez, porque el mundo en que vivimos es esencial y necesariamente percibido y pensado, a la vez. No podemos prescindir de la relación que vincula todas las cosas a la inteligencia, a la luz de la consciencia.

5º) El realismo físico o materialismo de que hablamos se apoya en *el ser* — una reminiscencia de PARMÉNIDES — del microcosmos de los átomos, que se imaginan como eternos e indestructibles; mientras que en la nueva Física de nuestro siglo no hay nada más destructible, cambiable, transformable, perecedero, fugaz, volátil, pasajero, efímero, inestable, caduco, transitorio que la llamada "materia". El microcosmos de la Física de hoy no es un mundo del ser, sino del *llegar a ser*, del nacer, del surgir y desaparecer, del continuo "devenir", si vale este galicismo.

6º) Lo único estable, las constantes en este contínuo fluir del microcosmos de los campos y las partículas elementales o fundamentales son las *leyes de la naturaleza.* Pueden considerarse como "*universalia in rebus*", como universales en la realidad, en el sentido de la Filosofía clásica. Son estructuras, formas intrínsecas comunes a un cierto tipo de entidades físicas, determinantes del orden de su comportamiento, de sus efectos y acciones.

7º) El principio cósmico que dice *realización de un orden*, de una armonía con un alto grado de simetrías con pequeñas asimetrías es "cósmico" no sólo en el sentido "kósmos = mundo", sino también "kósmos = orden, adorno, hermosura, belleza". La nueva Física, Astrofísica y Cosmología es esencialmente pitagórica, platónica y aristotélica. En el siglo XX, se há superado definitivamente el atomismo materialista y dialéctico: la yuxtaposición del ser de los átomos y del no-ser del espacio vacío. Los processos microfísicos, sus continuas transiciones entre oscilaciones ondulatorias y actualizaciones particulares, lo mejor pueden explicarse con el binomio aristotélico de potencia y acto, dynamis y enérgeia. Las ciencias actuales requieren un pensamiento mui dinâmico, orgánico, conciliador, integrador y universal, esto es, católico.

Ya es lugar de pasar a la tercera parte del tema que sale de la interacción entre las ciencias particulares y la Filosofía, y que toca al futuro, al porvenir del hombre.

Nunca antes en la historia la humanidad tenía tantos medios de vencer el mal como hoy, en los avances de las ciencias. Pero también nunca antes la humanidad era tan amenazada del peor de los peligros, que son las *ideologías.* Defino aquí la ideología como una filosofía falsa que — sabiendo que es falsa, aunque en complexos reprimidos — quiere mantenerse con violencia, suprimiendo a los otros. Las ideologías que sacuden y terrorizan al hombre de nuestro siglo son antiguallas del siglo pasado, del decimonónico, resíduos de la burguesía que no muere. Su fuente máxima era la dialéctica hegeliana. De ella brotaban las dialécticas que azotan al hombre de hoy y mañana: el materialismo dialéctico e histórico, el biologismo dialéctico — de proveniencia darwiniaca y nietzscheana — que causó la muerte cruel de millones de personas humanas en la dictadura nacionalsocialista en la Alemania de 1933-1945, y el economismo dialectico, que es la ideología del capitalismo y colonialismo. Pero la vida humana en todos los países del mundo, ahora y en el futuro, esencialmente no es lucha dialéctica entre classes, razas o empresas económicas, tampouco es fiesta

como quiero Vicente FERREIRA da Silva, sino es y debe ser ciencia y trabajo, complementariedad en libertad.

Entre filósofos, la primeira pregunta siempre debe ser: ¿Cómo entrar en un diálogo con el otro? Una base firme son las ciencias de la realidad, porque sus resultados son innegables, como dice con razón Leónidas HEGENBERG. Una discusión con un filósofo ruso siempre puede empezar con la física de las partículas elementales. Una segunda base es la "epojé", la abstención de juícios existenciales en el sentido de HUSSERL, fuente profunda de la tolerancia: "No ves tú también que, si fuera así, todo se explicaría mejor?", sin forzar a nadie que creyese ya en la existencia del argumento. La tercera base del diálogo, y la más decisiva, es el reconocimiento de la unión inseparable entre el sujeto y el objeto de la ciencia: Persona y mundo, espíritu y naturaleza son polaridades que se exigen y complementan mutuamente, y nunca contradicciones dialécticas. Veo en esta dirección el sentido de la Filosofía del Derecho y de la Cultura de Miguel REALE: la grandiosidad, abertura y libertad de la pluriforme existencia brasileña, como dice Vilém FLUSSER.

Una verdadara Filosofía católica que quiere dar sentido a la vida humana — hoy, mañana y para siempre — no puede olvidar la Verdad ontológica que es el tema central de las "Quaestiones disputatae de veritate", que TOMÁS de Aquino defendió en París entre 1256 y 1259. Ocho siglos y medio antes, fiel a la única Persona en toda la historia que pudo decir, por ser Dios, "egó eimí he alétheia — Yo soy la Verdad", fiel al divino maestro, AUGUSTINUS terminó sus "Confesiones": "Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt." — "Nosotros vemos estas cosas, que Tú has creado, porque son. Pero son porque Tú las ves." Esto es todo. Es el fundamento del realismo ideal o idealismo real que quiero para el futuro, el porvenir humano. Y nada más ni menos.

A REVOLUÇÃO DA FILOSOFIA DA CIÊNCIA

PERICLES TREVISAN

I —

Neste trabalho procura-se analisar, em uma perspectiva particular, a interpretação proposta por Thomas S. Kuhn, em *The Sttructure of Scientific Revolutions*, a respeito da evolução do conhecimento científico e do desenvolvimento das ciências. Não por se tratar de uma obra que injunções diversas — relacionadas todas com o panorama geral da filosofia das ciências nos países de língua inglesa — trouxeram à ordem do dia das discussões acadêmicas. Mas sim, por seu autor propor, de modo explícito, uma alternativa "para o paradigma epistemológico" (Kuhn, 1970, p. 121), opondo-se frontalmente seja a esse paradigma, seja, e de modo especial, ao tipo continuísta e acumulativo de história de ciência que dele deriva.

Na análise que aqui se quer desenvolver, após descrever, indicativamente, as categorias maiores da teoria epistemológica de Kuhn, procura-se, através da elucidação de sua concepção de "história da ciência", determinar até que ponto esse autor permanece fiel a determinadas categorias e esquemas interpretativos da filosofia da ciência tradicional, ou em seus próprios termos, do paradigma ao qual pretende se opor. Subjacente a essa análise está a idéia de que os esquemas analíticos de Kuhn são insuficientes, *no que respeita a uma rigorosa dilucidação das diferentes alternativas teóricas existentes para a fundamentação da história das ciências*, o que leva a reduzi-las todas a um mesmo tipo. Assim, ao tratar de uma possível e adequada história do conhecimento científico, Kuhn fala criticamente do que denomina de apropriação científica dos textos científicos do passado; ora, inegavelmente tem e não tem razão. Tem-na, quando afirma que essa apropriação leva a uma história continuísta, que necessaria-

mente *falseia* o dado histórico, fazendo o cientista do passado dizer *mais* do que realmente disse, ou, o que é mais comum, a dizer *outra coisa* que aquilo que afirmou. Não o tem basicamente, porque não se trata, nesse caso, de uma apropriação "científica", mesmo, e sobretudo, se ela é feita por um especialista no campo científico de referência, uma vez que essa apropriação se faz sempre à base de estereótipos não científicos ou extracientíficos. Não a tem, quando propõe, como alternativa, uma história descontinuista à base da sucessão de paradigmas incomensuráveis entre si, o que leva a deslocar a dinâmica do desenvolvimento científico para instâncias externas às ciências e a delas negar exatamente a história.

II —

Considera Kuhn que uma disciplina científica só tem início, realmente, quando se dá a aquisição daquilo que é denominado em seu livro de "paradigma". Por paradigma deve-se entender uma (ou mais que uma) realização científica que proporciona "modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica" (Kuhn, 1970, p. 30). Para isto fazer, o paradigma deve poder proporcionar uma definição rigorosa do campo de estudos, o que implica uma definição de quais problemas são problemas científicos, o estabelecimento de quais métodos devem ser postos em ação para a resolução dos problemas da pesquisa, quais as leis e teorias "aceitáveis" e, enfim, qual a instrumentação a ser utilizada na investigação. Dessa forma, de um lado, o paradigma proporciona respostas seguras para as seguintes questões: "quais são as entidades fundamentais que compõem o universo? Como interagem essas entidades umas com as outras e com os sentidos? Que questões podem ser legitimamente feitas a respeito de tais entidades e que técnicas podem ser empregadas na busca de solução?" (idem, p. 23; de outro lado, o paradigma compromete os pesquisadores que o compartilham com "as mesmas regras e padrões para a prática científica", (idem, p. 30). Isto torna-o o pré-requisito indispensável para o desenvolvimento de linhas de pesquisas, de tradições de pesquisa, que Kuhn denomina de *ciência normal*.

Assim, esta segunda categoria fundamental da teoria kuhniana pode ser assim definida: "a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas" (idem, p. 29), a pesquisa baseada e orientada por um paradigma. Mais especificamente, qual ou quais são as características dessa ciência normal?

A atividade científica denominada ciência normal — que é o que ainda segundo Kuhn, os cientistas fazem na esmagadora

maioria das vezes em que "fazem ciência" — é representada pela imagem da "limpeza de terreno". Isto porque os paradigmas têm duas características essenciais: a primeira é a que são realizações suficientemente bem sucedidas e sem precendente para atrair um grupo duradouro de partidários; a segunda é que são realizações suficientemente abertas "para deixar toda espécie de problemas para serem resolvidos". Assim sendo, o paradigma não precisa ser — em geral *não é* — totalmente bem sucedido com um único problema, nem notavelmente bem sucedido com um grande número (idem, p. 44); o paradigma, na realidade, é em grande parte uma "promessa de sucesso que pode ser descoberta em exemplos selecionados e ainda incompletos" (idem, ibidem). A partir daí, a *ciência normal* é um empreedimento que se assemelha a uma tentativa de "forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma" (idem, p. 45); ela consiste, a rigor, na atualização da promessa representada pelo paradigma, "atualização que se obtém ampliando-se o conhecimento daqueles fatos que o paradigma apresenta como particularmente relevantes, aumentando-se a correlação entre esses fatos e as predições do paradigma e articulando-se ainda mais o próprio paradigma" (idem, p. 44).

Kuhn procura demonstrar este seu ponto de vista analisando de que tratam as pesquisas científicas, e o que determina a escolha dos temas de estudo. Assim no que se refere à investigação científica dos fatos, são três os seus focos; 1º a classe dos fatos que o paradigma mostrou serem reveladores da natureza das coisas: a investigação visa dotar esses fatos de uma determinação mais precisa em diferentes situações, e sempre é acompanhada da construção de complexos aparelhos especiais; 2º a classe dos fatos que, sem muito interesse intrínseco, podem ser diretamente comparados com as predições do paradigma; 3º a classe dos fatos que são investigados com a finalidade de articular a teoria do paradigma, resolvendo ambigüidades e permitindo resolver problemas para os quais ele tinha chamado a atenção. Quanto à investigação científica teórica, os focos da pesquisa são os seguintes: 1º manipulação da teoria paradigmática para prever informações factuais consideradas importantes; visam apenas novas aplicações do paradigma ou precisar aplicações anteriores; 2º aperfeiçoamento da teoria, visando tornar mais aproximado o acordo entre a teoria aplicada e os dados de observação; 3º articulação do paradigma do ponto de vista estritamente teórico. Como o aponta Kuhn, essa classificação é um tanto arbitrária, sobretudo porque os problemas ali envolvidos são simultaneamente teóricos e experimentais; dessa forma, a literatura da ciência normal, teórica como empírica, pode ser resumida em três classes de problemas: "determinação do fato significativo, harmonização dos fatos com a teoria e articulação da teoria" (idem, p. 55).

A atividade científica que diz respeito a essas classes de problemas — a ciência normal — é identificada à resolução de "quebra-cabeças"; isto porque, tal como neste jogo, os prob'emas enfrentados são questões que têm sua solução assegurada, a sua determinação concreta dependendo, exclusivamente, da habilidade do sujeito. Além disso, tais problemas devem obedecer a regras "que limitam tanto a natureza das soluções aceitáveis como os passos necessários para obtê-las" (idem, p. 61); na atividade científica, essas regras se materializam em ampla e sólida rede de compromissos conceituais, teóricos, metodológicos e instrumentais, que norteiam a atividade científica e a determinam. Dentro dessa perspectiva, pode ser dito que "a ciência normal é um empreendimento altamente cumulativo, extremamente bem sucedido no que toca ao seu objetivo, a ampliação contínua do alcance e da precisão do conhecimento científico" (idem, p. 77). Mas isto tem um preço: a total ausência da *novidade;* sempre que é bem sucedida, a ciência normal não determina nenhuma inovação, seja no terreno dos fatos, seja no da teoria.

Mas, é possível perguntar, o que acontece quando a pesquisa normal não é bem sucedida? Ou, questão que este último texto também permita colocar: de onde vêm as inovações que, nas diferentes ciências, somos obrigados a reconhecer? Nos termos da teoria de Kuhn essas duas questões podem ser tratadas conjuntamente. Quando, na pesquisa normal, surge um problema que, apesar de nos termos do paradigma aceito ter uma possível solução assegurada, não se consegue resolver, a primeira reação é, obviamente, responsabilizar o pesquisador, por sua falta de talento ou engenhosidade antes que o paradigma que suporta as linhas de investigação. Mas, se o mesmo pesquisador bem como outros, tornam a fracassar, o problema passa a ser considerado uma *anomalia,* e se converte, cada vez mais, *no objeto* de estudo específico da disciplina em questão. Se, apesar disso, o problema ainda resiste, instala-se um estado de *crise,* uma vez que, à medida que os estudos se mutiplicam, e falham, inicia-se um processo de adaptações sucessivas do paradigma, quase todas elas *ad hoc,* que acaba levando a um estado em que aquelas regras que governam a ciência normal se tornam cada vez mais indistintas. Inicia-se então um período de transição, caracterizado como um processo não acumulativo, onde não se produz conhecimento, mas no qual a preocupação dos cientistas está voltada, predominantemente, para a discussão dos próprios paradigmas, o que leva ao questionamento das soluções-padrão anteriormente aceitas, o que tem como conseqüência um estado de incerteza generalizado. Esse estado de crise tem três soluções possíveis, das quais só uma nos interessa aqui: ou o problema resiste a todas as possíveis abordagens, o que leva a que seja colocado de lado para ser resolvido pelas gerações posteriores, ou a crise termina com a proposição de

um *novo paradigma* e com uma *luta* subseqüente por sua aceitação.

Este último ponto é que nos interessa. Segundo Kuhn, a substituição de um paradigma por outro configura um processo que denomina *revolução científica*, outra importante categoria de sua filosofia da ciência. Em seu livro, Kuhn procura explicitar muito bem o que entende por revolução científica, (especialmente o Cap. 8). Diz que emprega a expressão no mesmo sentido em que, em teoria política, se utiliza o termo *revolução*. Assim sendo, e destacando apenas alguns aspectos, as revoluções políticas visam realizar mudanças nas instituições políticas, as quais são proibidas pelas próprias instituições que se quer mudar, (as revoluções visam alterar a organização do campo de investigação, modificando princípios, métodos, generalizações, aplicações, etc., exatamente o que é proibido pelo paradigma anterior); assim sendo, o êxito da revolução implica o abandono de um conjunto de instituições por outro, (o êxito do novo paradigma implica o abandono de métodos, leis, problemas, etc.); durante o processo revolucionário é atenuado o papel representado pelas "regras do jogo" político, (durante a crise, as pesquisas científicas obedecem cada vez menos às regras estabelecidas); e, por fim e sobretudo, quando a sociedade está dividida em campos opostos e por eles polarizada, os recursos de natureza política fracassam totalmente, a solução do conflito só pode ser obtida por um recurso a técnicas de persuasão de massa, o que inclui quase sempre a força. Ora, como Kuhn pretende levar a comparação às últimas conseqüências, parece claro que a solução de uma situação de crise, configurada pela presença de dois paradigmas conflitantes, nunca pode ser obtida pelo recurso a razões ou argumentos de natureza científica.

Isto tem algumas conseqüências. Em primeiro lugar, o novo paradigma proposto não mantém nenhuma relação genética com a figuração teórica da situação em que aparece; ou seja, embora uma situação de crise constitua requisito para a emergência de um novo paradigma, não contém em si os elementos do novo paradigma; ou por outras palavras, o paradigma não surge *de* uma situação de crise, mas *a seu propósito*. Nesse sentido o paradigma em geral é proposto ou por jovens pesquisadores ou por pesquisadores de outros campos que não aquele em crise, pois em ambos os casos é menor o comprometimento com as anteriores regras do jogo. Em segundo lugar, e como conseqüência, não há possibilidade de comparação entre um paradigma e seu sucessor; em termos rigorosos, eles são *incomensuráveis*. Em terceiro lugar, o desenvolvimento científico é um desenvolvimento descontínuo dado se constituir em uma sucessão de paradigmas.

III —

Assim proposta, a teoria de Kunh apresenta-se, à primeira vista, como uma alternativa muito interessante para a orientação usual de filosofia da ciência, sobretudo por atacar frontalmente sua representação de um desenvolvimento contínuo e monolítico do conhecimento científico. Mas, bem vistas as coisas, parece que Kuhn recupera, pela janela, aquilo que expulsa pela porta. Basicamente, por aquilo que Morazé apontou muito bem; os cientistas *inventam* quando da proposição de um paradigma, mas *descobrem* quando trabalham no quadro de um dado paradigma (Morazé, 1975). Com efeito, a representação proporcionada pela teoria de Kuhn a respeito da atividade científica normal, implica isto necessariamente. A única tarefa do cientista normal é a descoberta de fatos que corroboram a teoria, a atividade teórica restringindo-se unicamente a tarefas técnicas de aperfeiçoamento. As "regras do jogo", como por vezes Kuhn denomina as estipulações dos paradigmas, estando dadas e asseguradas a priori, mais não resta ao cientista senão ir solucionando problemas de modo a tornar, ponto a ponto, mais completa a representação da realidade. Com efeito, a ciência normal é um processo cumulativo; o conhecimento tem aí um desenvolvimento *linear* e por *justaposição*.

A atividade "livre" do cientista reduz-se aos momentos revolucionários e aos períodos de crise, quando o investigador é obrigado a inovar radicalmente, sob pena de "perder a fé" na ciência. A invenção reduz-se assim à proposição de novos paradigmas, e cessa no momento exato dessa proposição. Isto porque, como o procura demonstrar muito bem, Kuhn não aceita, de modo algum, que o debate pela afirmação de um paradigma implique, em algum ponto, o recurso a argumentos e demonstrações de caráter científico ou lógico; poderia, muito bem, fazer suas as palavras de Planck: "uma nova verdade científica não triunfa por convencer seus oponentes e fazê-los ver a luz, mas antes porque seus oponentes, eventualmente, morrem e crescem uma nova geração que com ela se familiariza" (Barber, 1960). Isto tem, na perspectiva kuhniana, a vantagem clara de evitar todo recurso à noção extracientífica de verdade; mas, é fora de dúvida que a dinâmica do desenvolvimento científico, entendida como uma sucessão de paradigmas, é toda ela devida a fatores externos, que poderíamos figurar, no melhor dos casos, como a "resistência do real" a um esforço de apropriação cognitiva paradigmaticamente orientado. Na verdade, não subsiste na teoria de Kuhn nenhuma razão científica para o desenvolvimento da ciência; *a não ser no interior da ciência normal* os mecanismos da evolução do conhecimento não são de natureza teórica, não são interiores à ciência mesma.

Quando isto acontece, não existe mais nenhuma razão que permita falar em "progresso" científico, e nem mesmo em "desenvolvimento científico". Ao mesmo tempo em que não há mais lugar para uma concepção positivista da evolução da ciência, que a vê como crescimento acumulativo e linear, não o há para nenhuma outra concepção, isto porque a um desenvolvimento no tempo que, sendo prospectivamente imprevisível, não possa ser, ao mesmo tempo, restrospectivamente explicável. E isto é o que ocorre em uma sucessão de paradigmas, já que eles são entre si incomensuráveis.

IV —

Vemos, pois, que, sob uma forma modificada, Kuhn, pretendendo combatê-las, retém concepções fundamentais da filosofia da ciência tradicional (redução da atividade científica à descoberta implicando uma quase anulação do papel representado pelo pensamento matemático na atividade científica, representação do desenvolvimento científico em termos lineares e cumulativos pelo menos ao nível interparadigmático, deslocamento para instâncias externas das razões da dinâmica científica). Esses elementos, cremos, estão presentes na análise Kuhniana relativa ao processo do conhecimento científico, que Kuhn considera a instância encobridora da existência real das revoluções científicas.

De início, é preciso dizê-lo, a preocupação manifestada por Kuhn com os aspectos relacionados com o processo pedagógico relativo às ciências, faz parte considerável de sua originalidade. A discussão que realiza desse aspecto da ciência, porém, falha exatamente por vê-lo como um processo profundamente continuísta e, sobretudo, como um processo sem alternativas concretas.

Para Kuhn, a transmissão da ciência é uma tarefa específica do especialista. Para cumpri-la, o instrumento pedagógico por excelência é o *manual*, veículo que, transmitindo o vocabulário e a sintaxe de uma dada ciência, destina-se a perpetuar a assim chamada ciência normal. Mas, ao fazê-lo, os manuais transmitem algo mais; segundo Kuhn, uma concepção continuísta da história dessa mesma ciência. Mas, devemos perguntar, poderia fazer *outra coisa* que isto? Ou ainda, poderia fazer *mais* que isto, sobretudo se se tem em conta a própria concepção de ciência desenvolvida por Kuhn? Isto porque, parece-nos, esta concepção é a que melhor justifica uma pedagogia da ciência que se limite à transmissão do conhecimento em termos de descobertas, de resultados.

Se Kuhn admite que a atividade normal de pesquisa é o que caracteriza o trabalho usual do especialista, sem dúvida não pode deixar de afirmar que o tipo de educação científica usual é "imen-

samente eficaz". Entretanto, parece-nos que essa eficácia é puramente formal e materialmente falsa. Isto porque subjacente a esta afirmação, encontra-se a idéia de uma simultaneidade entre o processo de desenvolvimento científico (se assim é possível dizer) e o processo de formação das novas gerações de pesquisadores, idéia essa que nada justifica. Sem dúvida, Kuhn tem razão ao afirmar que, produzida uma revolução científica, os manuais devem ser totalmente reescritos, para que continuem adequados a seus objetivos. Mas, nada permite supor que essa reelaboração do manual seja *concomitante* ao processo revolucionário de mudança de paradigma, *sobretudo tendo-se em linha de conta aquilo que Kuhn aponta como as razões decisivas para a efetivação dessa mudança*. Kuhn nega alguma coisa que em uma outra perspectiva pareceria evidente: o relativo atraso do ensino da ciência em relação à prática da ciência; com efeito, a codificação da ciência "tal qual se a faz" em manuais é um processo que demanda um mínimo de tempo, tempo este que só pode ser ampliado se, tal como Kuhn, entendemos a revolução científica segundo a metáfora da revolução política, ou seja, como um processo durante a vigência do qual as regras do jogo estão "suspensas". Ora, em uma situação como essa, exceção feita aos diretamente envolvidos na luta revolucionária, todos os demais, ou sua maioria, continuarão praticando, especialmente ao nível do ensino, as regras anteriormente estabelecidas. Dessa forma, parece-nos que é exatamente a eficácia desse tipo de processo pedagógico que deveria ser posta em questão. Mas descrever como eficaz um processo pedagógico que, por suposto, permite a formação de cientistas perfeitamente adestrados para desenvolver a pesquisa científica tal como a representa uma determinada interpretação dessa atividade, não seria a tentação inesistível dessa própria filosofia ou, quem sabe, a sua verdadeira motivação?

Pois, bem vistas as coisas, aquilo que Kuhn nos apresenta como uma representação da ciência tal qual a praticam os cientistas, parece-nos mais uma representação da ciência tal qual se a transmite, tal qual se a codifica, ou seja, tal qual se a *reconstitui em um processo pedagógico que é, pelo menos discutível*. Ao que tudo indica, Popper, ainda que de uma forma indireta, percebeu isto muito bem ao afirmar que a "ciência normal (no sentido de Kuhn) realmente existe", e é a atividade "do estudioso da ciência que aceita o dogma dominante do momento", é a atividade do cientista normal, isto é, daquele que "foi mal ensinado... dentro de um espírito dogmático... (que) aprendeu uma técnica que pode aplicar sem perguntar porque a pode aplicar... que se contenta em resolver quebra-cabeças" (Popper, 1970, p. 151). A Kuhn, talvez especialmente por ser um historiador, a falha do manual científico está em não reproduzir, com todas suas matizes o acontecimento histórico e, dessa forma,

disfarçar a existência das revoluções científicas (sobretudo no sentido que Kuhn lhes empresta); a Popper, talvez por não ser apenas um historiador, nem tão-somente um filósofo da ciência, a educação científica falha por resvalar, facilmente, para a endoutrinação. O equívoco de Kuhn está em não reconhecer que a história da ciência que vê *associada* à educação científica *faz corpo, necessariamente,* com essa educação e é a única compatível com sua própria teoria da ciência; o de Popper, em ver como um acidente aquilo que é o produto necessário dessa educação.

O que, para ambos, fica encoberto — no caso de Kuhn necessariamente — é o fato de a educação científica não constituir um processo independente ou autofundado, mas que é produzido, necessariamente, por uma determinada filosofia da ciência, e que a ciência tal qual se a transmite é a ciência tal qual a representa essa filosofia. Pois que, a apropriação do conteúdo de uma ciência, no sentido de torná-lo o conteúdo de uma transmissão pedagógica é feita, não do "lado" da ciência, nem do "lado" da teoria pedagógica, mas é uma produção dessa instância filosófica, responsável pela transformação dos produtos das ciências em resultados prontos a serem transmitidos.

Assim, a ciência normal não é o resultado de uma "má-educação", nem a história da ciência que veicula algo que possa ser modificado na educação científica. Pelo contrário, o cientista "normal" que essa educação produz, ela o produz não quando falha, mas exatamente quando funciona; e a história que a educação científica veicula é, tal como essa própria educação, o produto de uma representação filosófica da atividade e do conhecimento científicos.

Esse tipo de história, antes que encobrir a existência das revoluções científicas, (o que Kuhn lamenta), demonstra, na sua inadequação mesma, a exterioridade do fato "revolução" (no sentido kuhniano) em relação à ciência e indica, de modo inequívoco, na teoria de Kuhn, os limites do papel que cabe a história.

REFERÊNCIAS

KUHN, T. S., 1970 — *The Structure of Scientific Revolutions,* 2ª. ed., The University of Chicago Press, 1970.

POPPER, K. R., 1970 — *"La Ciencia Normal y sus Peligros", in Lakatos, I y Musgrave, A (eds.), La Critica y el Desarrolo del Conocimiento,* Trad. esp., Ed. Grijallo, Barcelona, 1975.

MORAZÉ, Ch., 1975 — *Les Mythes, les Sciences et l'Invention Sociale, in ANNALLES,* 30, 5, 1975, pp. 953/975.

BARBER, B., 1951 — *Resistence by Scientist to Scientific Discovery, in SCIENCE,* CXXXIV, pp. 596-602.

POR UMA "SIGNIFICAÇÃO" DO PROJETO CIENTÍFICO

HILTON JAPIASSU

Falar de *significação* do projeto científico implica, de imediato, a elucidação de várias questões, umas relativas à noção de *ciência*, outras ao próprio conteúdo do termo "significação". Podemos falar, tanto da significação do *discurso* científico, quanto da ciência enquanto ela é uma *prática humana*. Deste último ponto de vista, a significação do projeto científico está contida nas *intenções subjetivas* dos próprios cientistas, cuja característica fundamental é a *procura do conhecimento*, ou então, nas intenções implícitas ou explícitas daqueles que elaboram e promovem a política científica, tendo em vista, em última instância, o *aumento da produção* de bens, decorrente do aumento da produção de conhecimentos. Por outro lado, independentemente das motivações subjetivas dos cientistas, podemos afirmar que a verdadeira e real significação do projeto científico não reside tanto no *saber enquanto tal*, quanto no *poder* que necessariamente ele confere. Já tivemos oportunidade de aprofundar essa questão (*O Mito da Neutralidade Científica*, Imago, Rio, 1975). Interessa-nos, aqui, um enfoque de ordem mais propriamente *filosófico*, na medida em que tentaremos levantar algumas questões de ordem *ética*.

Sabemos que todo momento histórico possui seus problemas próprios. Compete ao nosso, resolver os que se colocou. Em nossos dias, há todo um movimento de idéias, representado por cientistas, filósofos, sociólogos e pensadores, que considera o projeto científico como *problema*. A questão que se coloca é a seguinte: *Por que a ciência*? Em termos mais filosóficos: *qual o sentido da ciência*? Trata-se, pois, de procurarmos a significação profunda, não somente dos *valores* do projeto científico, mas dos *perigos* que ele acarreta em seu bojo.

Entre as questões que nos parecem mais pertinentes, destacamos: Por que a ciência se converteu numa espécie de poder onipotente, de mágica admirada e temida, de gigantesco processo racionalizado e industrializado de produção de conhecimentos? Em nome de quê ela se impõe como o paradigma por excelência de toda verdade? Pode ainda ser considerada como um saber puro, como uma contemplação desinteressada e amorosa da verdade? Ou não teria formado uma Santa Aliança com a *técnica* e a *indústria* a fim de produzir uma massa colossal de saberes e de objetos onde certamente está presente o desejo de verdade e de explicação, mas onde também se oblitera o sonho de felicidade e se dilui o espaço da liberdade? Por que devemos admitir que somente ela, em sua coerência rigorosa e vingadora, pode resolver todos os problemas humanos, extirpar todas as nossas ignorâncias, dar resposta a todas as nossas esperanças e pôr um fim às nossas ilusões? Estaríamos condenados a ficar presos às solicitações crescentes do *ter* e aos sortilégios cúmplices da organização científica, submetendo-nos sempre mais às astúcias de um controle insidioso, a ponto de intalar-nos, sem possibilidades de resistência, numa *tecnonatura* (ciência realizada) incessantemente aperfeiçoada? Temos o direito de duvidar que a mitologia cientificista, que fez do progresso indefinido da ciência o motor incansável da felicidade humana, tenha a garantia de qualquer verdade revelada para continuar a ludibriar o homem quanto ao *sentido* que possa conferir à sua existência.

Portanto, a ciência atual encontra-se em estado de questionamento. Está em processo de constante construção. Por não possuir *princípios* absolutamente fundamentais, nem tampouco *critérios* que sejam absolutos, permitindo-lhe instalar-se num reino de seguranças ou construir-se num Porto Seguro, não tem condições de dar-se um fundamento último e inabalável. Aliás, ela só descobre sua validade efetuando-se. Sua verdade é um *tornar-se verdade*. Não se pode dizer, uma vez por todas, o que é a verdade científica. Toda ciência se elabora na incerteza daquilo que faz e procura. Em sua construção, conhece momentos de profunda hesitação, não somente quanto ao que diz, mas quanto à sua própria existência. E é dessa *hesitação* que nasce o problema do *sentido*. Do ponto de vista de seu sentido interior, a ciência nos ensinou a responder ao problema do *como*. Mas será que poderia nos ensinar a responder à questão do *em vista de quê?*

Não temos o direito de nos contentar com respostas simplistas: a ciência é útil, cura as doenças, protege os homens contra os males naturais, organiza racionalmente a sociedade, cria melhores condições de vida, etc. Tudo isso é verdade. Mas não é toda a verdade. Porque a ciência também se conjuga com o espírito de

poder. Parece já ter conseguido dominar a natureza. Está longe, porém, de nos fornecer os meios de *dominar a dominação,* inclusive a que ela mesma engendra. Ao dominar a natureza em nós e fora de nós, ela procura um aumento de poder. Essa mentalidade, que confere o poder mediante o saber, apóia-se nos recursos da análise racional e objetiva. Fazendo isso, fica completamente obscurecida a questão do sentido. É inegável que a ciência acumulou um vasto arsenal de meios de ação e de intervenção na realidade natural e humana. Mas é duvidoso que saiba nos dizer o sentido do uso que se pode fazer desses meios. Profundamente racional em seus *meios,* ela se tornou por demais irracional em seus *fins.* Essa irracionalidade dos fins ofusca por completo o problema do *sentido* e conduz, quase fatalmente, a certo *niilismo* filosófico, na medida em que o problema da finalidade é tomado como algo evidente ou se autodetermina no interior mesmo do empreendimento científico.

Ora, se o domínio das finalidades e do sentido é sistematicamente excluído, ou metodicamente colocado entre parênteses, não vemos como não possa instaurar-se no niilismo filosófico. Evidentemente, toda ação, inclusive a científica, é finalizada, na medida em que possui objetivos. No entanto, os objetivos da ação técnico-científica não constituem uma verdadeira finalidade. Têm apenas a aparência de finalidades. Não visam a responder às questões "Por quê?" nem tampouco "Em vista de quê?". De seu ponto de vista interno, a ciência se justifica e se autentica através de suas *realizações.* Se dizemos que conduz ao niilismo, é porque, metodicamente, não leva em conta o problema da *significação.* Este esquecimento não é, em si mesmo, consciente. Segundo Heidegger, o homem de ciência não se esqueceu apenas da questão do sentido. O pior é que ele nem mesmo tem consciência de seu esquecimento. É por isso que constata: *os deuses fugiram.* E nós perdemos seus traços. Não sabemos para onde foram. Talvez nem saibamos que houve deuses. O homem se encontra em estado de desolação, embora não esteja consciente desse fato. Desolação que acarreta o *vazio interior* do homem atual. Vazio este que se chama *niilismo,* vale dizer, desmoronamento do sentido ou "angústia" da não-significação.

O que levou a ciência a relegar ou proscrever o sentido, foi sua preocupação em esgotar-se nos fatos e nos fenômenos. No entanto, ela não é somente um somatório organizado e sistematizado de saberes rigorosos e objetivos. Também é uma *atividade,* certamente orientada para a aquisição de certo saber, mas sempre *adiante* dos saberes já adquiridos. E é por isso que se define como uma *pesquisa.* Sem dúvida, seu caráter operatório é inegável. Todavia, seria muita estreiteza de espírito querer reduzi-la a um saber experimentável, expresso em conceitos operatórios. Esta seria

uma interpretação por demais pragmatista da ciência. Em si mesma, a operacionalidade é um procedimento de ordem algébrica. Contudo, através do formalismo, ela visa ao *sistema*. E o que é o sistema, senão uma *teoria*? Assim, os fatos são apenas um ponto de partida. E os fenômenos não passam de um pretexto. A ciência, enquanto discurso teórico, transcende os fatos. O que ela tem em vista, é a construção de um sistema de inteligibilidade, de que os fatos e os fenômenos são apenas a projeção tangível. Quando transcendemos os fatos e nos elevamos ao plano do sistema, encontramo-nos no domínio da *teoria*. E é a teoria que nos possibilita *compreender* e *explicar* a realidade das coisas e dos homens.

No dizer de J. Ladrière [1], a ciência, ao elevar-se ao nível da *teoria*, já se orienta para uma experiência metapsicológica do *logos*, ou seja, "de um discurso organizado que possui em si mesmo sua própria clareza e no qual a obscuridade do mundo sensível, no meio do qual erramos, dá lugar à transparência das relações puras. O sensível é apenas sinal; deve ser decifrado, como uma mensagem em código". O *logos* científico não se revela de uma vez, nem tampouco definitivamente. Sua existência é problemática e conjectural, pois não pode ser demonstrada. Mas isso não impede a ciência de acreditar nela. Tanto é assim, que tenta fazê-la verdadeira, *veri-ficá-la*. Todavia, o discurso científico não se identifica com *o nosso* discurso. E a razão é que não constitui a expressão de uma representação do mundo que estaria em nós. Só poderia ser considerado *discurso do mundo* quando não coincidir com o *meu* discurso, afirmando-se como um *discurso anônimo e impessoal* (universal). Por outro lado, é através dos *símbolos* criados pelo homem que o mundo se torna discurso, ou seja, interpretação da totalidade daquilo que nos é acessível mediante a experiência imediata. Mas esse discurso não se reduz a nossos símbolos. Se pode ser considerado a verdade do mundo e seu estofo inteligível, nem por isso constitui sua imagem, seu reflexo ou projeção. Ladrière diz que ele é ao mesmo tempo "chave de inteligibilidade e suporte ontológico" do mundo. E é por isso que a ciência, em seu sentido amplo, pode ser entendida como "o logos do mundo que se diz em nós" (p. 38).

Todavia, a ciência não é apenas "logos do mundo". Em nossos dias, o termo "ciência" diz, sobretudo, a "ciência realizada" (*tecnonatura*). Em outros termos, ela diz os procedimentos transformadores oriundos da vinculação ciência-técnica e de seus resultados inscritos em nosso meio ambiente. Neste sentido estrito, ela *informa* o mundo, na medida em que engendra ou desloca inúmeras de suas características presentes. É cúmplice do processo de industrialização, pois contribui para organizar seu funcionamento e instaurar sua soberania. Ao vincular-se à *indústria* e à *estratégia*, perdeu sua inocência original. Não se pode mais falar

de uma "imaculada concepção" da ciência. Apesar de seus inegáveis valores e benefícios, também pode servir aos piores propósitos e aos crimes mais atrozes. Já se foi o tempo em que poderia ser considerada como portadora de *oráculos* para o homem, como a *depositária* exclusiva de todos os seus segredos, como o *santuário sagrado* ou o "tabernáculo" de onde deveriam jorrar as torrentes do saber perdido.

Por conseguinte, se, na ordem do *saber*, do *dizer* e do *fazer*, a ciência se apresenta desvinculada da ordem social, isso só faz reforçar, no grande público que a ignora, uma *admiração* temerosa e um *respeito* quase-místico, senão propriamente "religioso". Tanto mais que ela utiliza uma linguagem dotada de uma universalidade de direito, habilmente restrita a um pequeno grupo de iniciados, cujo segredo se vê protegido pelo esoterismo da matematização e da formalização. Dessa forma, torna-se inegável a *submissão* que engendra o poder da ciência de *dominar a matéria* e de *fazer coisas*. Nasce, assim, o consenso geral de que ela é a detentora do *magistério da realidade*. Até parece que ela sonha com uma sociedade de tal forma "dessacralizada" ou "secularizada", onde nenhuma instituição terá mais o direito de *dizer o sentido* ou de propor uma verdade para todos. Atualmente, quando se quer descobrir um saber global, não se faz mais apelo aos filósofos. Recorre-se aos cientistas, falsos taumaturgos e verdadeiros alquimistas dos tempos modernos. São a eles que se pede, não tanto um conjunto de informações complementares, mas a *forma* presente (epistemológica?) das *questões últimas* do homem. Por exemplo, para o homem às voltas com o problema do sentido, as ciências médico-biológicas aparecem como o *lugar* onde "delira o corpo de vida" e onde se experimenta, no "corpo de morte", a perda do sentido. Por ver-nos impossibilitados de inscrever nossos desejos no real, iremos pedir aos proprietários patenteados do saber que venham calafetar nossos "buracos de não-saber", esses vazamentos de água por onde escorrem nossas angústias de não-sentido.

Temos, aqui, uma representação mítica da ciência, que a colocaria inteiramente ao abrigo do mundo que a cerca e no qual ela se faz. Seria uma terra de inocência, isenta de todo conflito, submetida apenas à lei da procura da verdade universal, de uma verdade testável e verificável em toda parte, mediante o respeito escrupuloso aos procedimentos de rigor metodológico e aos protocolos de experimentação. A essa verdade una, a ser construída e explicitada, mas que, uma vez formulada em sua coerência, deve subtrair-se à discussão das opiniões, todos parecem dar uma adesão irrestrita, como se os cientistas fossem esses homens íntegros e rigorosos, de forma alguma sujeitos à incoerência das paixões e à desordem provocada pelas ideologias e pelos sistemas valorativos.

A este respeito, talvez fosse interessante fazermos apelo a alguns exemplos históricos. Desde o velho Aristóteles, sabemos que toda ação humana, quer queiramos quer não, é politicamente marcada. E a ciência, na medida em que também é uma ação humana, não pode escapar às determinações político-sociais. Não há idéia sobre a *natureza humana* que não seja inevitavelmente política. Um exemplo clássico o é de Platão. Em *A República*, após afirmar o valor da verdade, diz Sócrates: "Se alguém pode ter o privilégio de mentir, trata-se bem dos dirigentes do Estado". E ele mostra como tal mentira pode ser útil ao Estado: "C dadãos..., sois todos irmãos; no entanto, Deus vos constituiu diferentemente. Alguns dentre vós possuem o poder de comandar, e em sua composição, ele misturou ouro, donde o fato de possuírem também o direito às mais altas honrarias. Outros foram feitos de prata, para serem auxiliares. Outros, ainda, que são os lavradores e artesãos, foram feitos de cobre e ferro". Sócrates conclui: "Toda troca intempestiva entre as três classes seria das mais nocivas ao Estado, e poderia ser descrita como o cúmulo da infâmia".

Temos, aqui, uma teoria da *natureza humana*. Demos um salto histórico, e vejamos uma teoria do homem no século XVIII. Em plena era enciclopedística, Helvetius proclama (1772) que, a este respeito, duas opiniões opõem os homens de ciência: "Um grupo pretende que o espírito humano seja o efeito de certa forma de temperamento e de organização interna; mas ninguém conseguiu ainda determinar que espécie de órgão, de temperamento ou de alimento produz o espírito. Esta vaga afirmação, desprovida de provas, propõe que o espírito seja o efeito de uma causa desconhecida sobre uma qualidade oculta... Outro grupo (no qual se inclui Helvetius), acha que a desigualdade dos espíritos é o efeito de uma causa conhecida; e esta causa é a desigualdade da instrução"[2]. Rousseau foi mais longe, chegando a afirmar que o homem, em estado de natureza, era bom. Por sua vez, Herbert Spencer declara: "A pobreza do incapaz, as desgraças que se abatem sobre o imprudente, a fome do indolente e a eliminação do fraco pelo forte, são os decretos de uma bondade ampla e previdente"[3]. Darwin foi mais preciso: "Utilizo o termo *struggle for life* num sentido amplo e metafórico, que compreende a dependência de um ser relativamente a outro, e que compreende, o que é mais importante, não somente a vida do indivíduo, mas a possibilidade de sua reprodução"[4].

Essas extrapolações de ordem filosófica e ideológica também se encontram no domínio da etologia. Konrad Lorenz, por exemplo, foi muito criticado por fazer analogias entre os animais e o homem, para *justificar* as leis do casamento entre os nazistas. Também a psiquiatria sempre esteve tentada por tais extrapolações. Durante a primeira Guerra Mundial, por exemplo, Freud

escrevia, em suas *Reflexões sobre a Guerra e a Morte*[5]: "A importância mesma conferida ao mandamento: Não matarás, assegura-nos que descendemos de uma linhagem interminável de assassinos que possuíam o amor e o ódio no sangue, como talvez o tenhamos nós mesmos". Dez anos mais tarde, em *Malestar na Civilização*, declara: "A civilização está perpetuamente ameaçada de desintegração, devido a essa hostilidade fundamental que joga os homens uns contra os outros... A tendência à agressão é uma disposição inata, independente e instintiva do homem". Em 1930, Einstein escreve a Freud colocando-lhe a seguinte pergunta: afinal, "Por que a guerra?" Sua resposta foi a seguinte: "Não se trata de nos desembaraçarmos por completo das pulsões agressivas do homem; basta tentarmos desviá-las de tal forma que não tenham mais necessidade de se exprimirem pela guerra". E no fim de sua vida, Freud formula a seguinte advertência: "Teremos ainda que nos debater durante um tempo indeterminado contra as ameaças que a natureza intratável do homem coloca sobre o caminho de toda comunidade social".

Esses exemplos já são suficientes para mostrar que as imagens que os cientistas apresentam do homem correspondem, quase sempre, às suas *crenças*. Com o declínio da mística freudiana, ela foi substituída por um *biologismo vulgar* reduzindo o comportamento humano a uma extensão do comportamento animal. Através de uma escolha seletiva do comportamento animal, que muitos psicólogos querem extrapolar, eles criam uma imagem do homem segundo uma filosofia pressuposta e não explicitada. Ora, isso não é ciência. Mais parece um teste projetivo. O "vulgarizador" vê aquilo que ele procura na "natureza" e, em seguida, justifica sua teoria da sociedade referindo-se à "fonte" que encontrou na natureza. Porque, aquilo que se espera dos outros, determina, pelo menos em parte, seu comportamento. Muitos exemplos poderiam ser dados para ilustrar o que acabamos de falar. Citemos apenas o do analista, que é levado, ao ouvir um doente mental queixar-se de não ser amado pelos outros, a dar-lhe razão.

Depois desses exemplos, retornemos ao nosso problema. A imagem ideal da ciência fragmentou-se. É claro que, independentemente de sua grande utilidade social, a ciência representa uma exigente atividade intelectual. Podemos mesmo dizer que ela é animada ao mesmo tempo por um *ideal de conhecimento*, por um *sentimento humanitário* e por uma espécie de *visão profética*. Tenta elaborar uma imagem do mundo, uma representação que constitui, não só um reflexo do mundo, mas um *segundo universo*. É através de suas modalidades de efetuação que podemos ter acesso ao universo real. A ciência constrói uma idéia de verdade apresentando-se como uma espécie de imperativo categórico, reconhece Ladrière, por detrás do qual emerge a figura de um saber

triunfante. Este saber "teria conseguido fazer existir o corpo tangível da racionalidade, a revelação de um logos que não seria mais simplesmente o frágil aparecimento do conceito e a efêmera manifestação da palavra; mas uma razão tornada viva, uma segunda natureza, enfim capaz de estabelecer-se sobre suas próprias bases, um imenso sistema auto-significante no qual o mundo visível encontraria ao mesmo tempo sua representação, sua celebração e sua realização" (p. 63).

Qual a significação de tudo isso para o homem concreto? Seria a ciência um simples passatempo, um sabor lúdico, por vezes útil, mas sem implicações de ordem ética? Ou será que, nela, o homem não se colocaria também em questão? Por suas instaurações racionais e objetivas, ela põe em jogo a existência humana. É portadora de toda a irracionalidade do mundo. Anuncia e promete muito mais do que realmente é capaz de fazer e de cumprir. Se fizermos silêncio por um instante, perceberemos que o futuro se torna presente, que as promessas se tornam incertas, que o anúncio se revela ameaçador, muito embora prometa uma revelação sempre iminente, mas sempre adiada. Donde nossa angústia: não temos certeza de que essa "profecia" será o anúncio de uma secreta e aterradora *verdade do "não-sentido"*, ou se será o anúncio de uma verdade consoladora permitindo-nos, enfim, viver em paz com as coisas e conosco mesmos. E quem pode assegurar-nos quanto ao que nos reserva tal futuro? E se por acaso algum deus enganador viesse a decepcionar-nos? E se o segredo do mundo não passasse da dissimulação de sua cruel não-significância? E se não fôssemos senão a suprema irrisão de um mundo fadado a recair na inanidade de um vão crescimento? Quem nos garante que não seremos apenas essa "paixão inútil" de que nos fala Sartre? E se o homem estiver fadado a um desaparecimento próximo, como parecem vaticinar certos profetas de sua morte?

Sem dúvida, a ciência continua sendo depositária de um movimento de grande confiança, muito embora não possamos escapar à ingenuidade das crianças. Todo mundo tem o direito de decidir viver na ingenuidade. Mas quem se engaja no mundo da ciência, não pode mais permanecer ingênuo. Já vivemos num mundo por demais envelhecido, terrivelmente impregnado e ameaçado por gigantescas dúvidas e inquietações, povoado por inúmeros "demônios" e cansado de ser ludibriado por palavras em excesso. Por isso, não temos nenhum direito de nos ancorar no mito confortador e pueril de uma ciência ingênua, inofensiva, neutra e indiferente às grandes questões dizendo respeito, não tanto às verdades parciais, mas às que envolvem e comprometem o *destino* e a *"salvação"* do próprio homem. Este se sente ameaçado de dissolução por um projeto científico *sem linguagem*, quer dizer, por um processo científico-tecnológico susceptível de manifestar

um extraordinário dinamismo, mas que permanece em grande parte incompreensível e, por isso mesmo, irracional, não dispondo dos quadros de pensamento necessários para enunciar o que significam suas aquisições e seus resultados, nem tampouco podendo dizer de que modo o homem poderia aceitar e assumir sua responsabilidade no mundo "modelado" pela ciência.

Torna-se, pois, imprescindível, a presença da filosofia. Uma de suas funções essenciais é justamente a de *revelar o sentido*, não somente na ordem da *existência*, mas na ordem do saber, mormente na do *conhecimento científico*. Numa época de suspeita, como a nossa, em que tudo parece dever passar pelo crivo da "desmistificação" e da "demitização", creio que talvez já tenham sido por demais questionados o "religioso", o "filosófico", o "ideológico" e o "estético". Só recentemente começou-se a questionar o "científico". Isto se deu a partir do momento em que a ciência passou a assumir as características do "religioso" e a desempenhar suas funções. Encontramo-nos, pois, diante do seguinte paradoxo: de um lado, assistimos a uma "mistificação" e a uma "mitificação" dos cientistas; do outro, deparamo-nos com uma "desmistificação" da ciência realizada. Mistificação e mitização são conceitos que, embora ligados, não se identificam. De modo geral, creio que a suprema astúcia de alguns consiste precisamente em instituir a mistificação que o Poder salvaguarda e difunde ao criar as condições favoráveis (ensino, *mass media*) permitindo que as vítimas terminem por criar o mito que lhes dê segurança e que as acalente. Assim, a mistificação suprema, por parte do Poder, reside em tudo aquilo que suscita, de uma forma ou de outra, um mito da ciência ao mesmo tempo triunfante e securizante. Esse mito é alimentado e veiculado pelo *sistema de ensino* que, entre suas funções, privilegia a de *formar técnicos*, em larga escala, que sejam "servidores" da *tecnoestrutura*, tendo por componentes essenciais a *burocracia industrial*, os *administradores profissionais* e um *corpo de "experts"*.

Inegavelmente, a ciência é conduzida por um *dinamismo fundamental*, não coincidente com o da natureza ou com o do espírito humano. Seu dinamismo é o do *logos*. Daí podermos dizer que a ciência não passa da *operacionalização da metafísica*. Seu dinamismo é animado pelo dinamismo de seu *logos*. Em si mesma, não pretende nem pode propor indicações ou soluções para o problema do destino e do sentido da vida humana. Nem por isso o *logos* científico deixa de reivindicar o direito de propor-se ou impor-se como um sistema total e totalizante, no interior do qual poderiam ser encontradas, não somente a plenitude de inteligibilidade do mundo, mas as respostas aos problemas do sentido da vida humana. E é por isso que sou forçado a reconhecer que, nascendo *contra* a sistematicidade totalitária das filosofias, contra

seu imperialismo e sua pretensão de totalizar o saber, a ciência instaurou um projeto de cunho nitidamente *totalitário*, na medida em que só seus conhecimentos são certos ou verdadeiros.

Ora, essa nova "metafísica científica" se esquece de uma coisa: as três *antenas* fundamentais e radicais de *todo saber* são a *filosofia*, a *arte* e a *religião*. São elas que descobrem e que colocam os problemas. A ciência chega sempre atrasada para resolver, de modo explicativo, as questões que ela mesma não se colocou. E talvez não tenha condições de colocá-las. Como a arte, a filosofia é eminentemente *heurística*, antecipadora das grandes questões que não lhe interessa mais resolver de modo absoluto. É neste sentido que precisamos compreender esta frase de Bachelard: "tudo o que permanece, são os poetas que o fundam". Porque "o mundo é belo antes de ser verdadeiro. É admirado antes de ser verificado". E para a filosofia, as questões resolvidas são sempre *problemáticas*. Quando tudo nos é *explicado*, não só a explicação é errônea, mas não devemos ter entendido. Porque, quando compreendemos, sempre temos dúvidas, estamos sempre insatisfeitos e novamente dispostos a interrogar. Por outro lado, se a filosofia renunciou a constituir um sistema total e fechado, não foi para admitir, sem crítica, que outro tipo de saber venha propor um sistema de conhecimento que seja o detentor da inteligibilidade total do mundo e do homem. Certamente, tal sistema jamais será constituído. É até mesmo provável que seja contraditório. No entanto, há quem pense em sua viabilidade. E tanto isso é verdade que, muita gente acredita poder encontrar no *logos científico* a esperança de uma realização pessoal sempre adiada, cada vez mais distante e enganadora.

Por conseguinte, se a ciência, por uma questão de método, ignora ou coloca entre parênteses o problema do *sentido*, cabe ao filósofo impedir que sua prática se divorcie de uma interrogação permanente sobre sua *significação real* para a vida dos homens. Essa interrogação pode justificar-se: de um lado, porque a filosofia, sendo ao mesmo tempo poder e exigência de interpelação, não tem o direito de renunciar a um questionamento constante da atividade científica; do outro, porque o homem, uma vez que é estruturalmente constituído como *ser de sentido*, como indivíduo real e portador de um destino singular, não pode ser entendido ou explicado, na plenitude de suas significações, independentemente dessa disciplina que se situa e se define como *reveladora do sentido* do homem e das coisas. Transpondo para o plano filosófico, o que Foucault diz a respeito do papel crítico do epistemólogo, relativamente às pretensões dos cientistas, creio que o filósofo teria o direito de dizer-lhes: não me encontro no lugar onde vocês me espreitam; encontro-me aqui, neste espaço branco, onde não sou visto por vocês, mas de onde posso enxergar a todos,

rindo. E não me perguntem quem sou eu. Nem tampouco exijam que eu permaneça o mesmo, ou que me mantenha no lugar onde querem me colocar. Não posso aceitar esta moral de estado civil. Ela serve apenas para reger nossos papéis. Que ela "nos deixe livres quando se trata de escrever, de pensar, de falar".

Talvez esta posição do filósofo seja cômoda. Mas não foi ele quem a escolheu. Ao ser alijado, pela ciência, do reino do conhecimento, nem por isso morreu sua curiosidade radical pelo *sentido do saber*. Se nada sabe *fazer*, ainda sabe *pensar*. E é *pensando* que ele fornece aos que sabem fazer os mais poderosos instrumentos para que o mundo seja feito, refeito ou transformado. Só há soluções, quando houver problemas. Estes só serão resolvidos, quando forem formulados. E para formulá-los, é necessário o pensamento. E é o pensamento que forja as opiniões. É ele que elabora os valores que comandam a ação dos que irão encontrar as soluções ou tomar as decisões. Neste sentido, o futuro do filósofo está assegurado. Talvez ele seja mesmo o único remanescente da catástrofe anunciada por Nietzsche: "Em algum recanto longínquo do universo, entre inumeráveis sistemas solares, houve uma vez uma estrela sobre a qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da história universal. Mas foi apenas um minuto. Bastaram apenas alguns suspiros da natureza, e a estrela se congelou: os animais inteligentes tiveram que morrer".

CITAÇÕES E NOTAS

1 — J. Ladrière, *La science, le monde et la foi*, Casterman, 1972, p. 37.

2 — citado por L. Einsenberg, in *L'Unité de l'homme*, Seuil, Paris, 1974, p. 792.

3 — *Ibid.*

4 — *Ibid.*

5 — citações feitas por L. Eisenberg, *op. cit.*, p. 793-94.

CONCEITOS FUNDAMENTAIS — RIGOROSAMENTE CIENTÍFICO-RACIONAIS — DE UMA NOVA FILOSOFIA DA NATUREZA EM BUSCA DE DEUS

JORGE CHAPÓ DE LÉBENY

A Filosofia, como diz Husserl, é essencial o começar com um *voto de pobreza* em matéria de conhecimentos. E, fazer esse voto significa *recusar todo o recebido*, e não assentir senão naquilo que traga em si a *marca da certeza absoluta*, da *absoluta evidência, da evidência sempre verificável.*

> Angel Vasallo: Que es la Filosofia? Universidad Nacional del Litoral, Santa Fé, 1942, pgs. 19/20.

A realidade circundante exerce verdadeiro fascínio, pois os fenômenos observados provocam a natural curiosidade do intelecto, sempre *em busca* de estabelecer os *elos lógicos e ontológicos* entre os seres.

> Tarcísio Meirelles Padilha: Filosofia, Ideologia e Realidade Brasileira. — Comp. Ed. Americana, Rio, 1971, pg. 35.

O uso comum chama sábios àqueles que *ordenam* corretamente as coisas e as governam bem; por isso Aristóteles afirmou: ordenar é ofício do sábio.

> Santo Tomás de Aquino
> (1225-1274)

Retorno às coisas mesmas — Zu den Sachen selbst!

> Edmund Husserl
> (1859-1938)

O "SER" — visto não filosófica, mas cientificamente: Novo Vocabulário — com os Velhos Conceitos — a respeito do Ser, ou seja: A máxima simplificação-generalização possível de todos os fenômenos em nosso redor e no Universo, condensando-os em 6 conceitos gerais-universais. — A profunda inter-relação e interdependência entre estes 6 fenômenos e as perspectivas para uma NOVA FILOSOFIA da Natureza — em busca de DEUS.

É geralmente conhecido que desde os gregos antigos — desde os pré-socráticos e principalmente desde Aristóteles — o "ser" é um fenômeno e conceito de extrema importância na filosofia ocidental.

Afinal de contas tudo é "ser": esta mesa é "ser", a cadeira é ser, o mineral é ser, o vegetal é ser, o animal é ser, o espaço é ser, o tempo é ser, a matéria é ser, o pensamento é ser, o homem é ser, Deus é ser, o anjo é ser, o demônio é ser, o Diabo é ser — enfim: tudo é "SER".

Desta maneira, até o NADA é SER.

Parece-nos que este conceito e fenômeno é geral demais, para poder servir a uma perfeita pesquisa filosófica, e geral demais, para poder servir como fundamento de uma filosofia clara é concisa. No "SER" está profundamente escondida uma ambigüidade: já que o termo "ser" pode significar tanto coisas reais, como também abstratas, Martin Heidegger julgava necessário introduzir dois modos de escrita para o "ser": sein e Seyn, que pode ser traduzido para o português como "ser" com minúsculo e "Ser" com maiúsculo.

Porém é sabido que: "Quanto maior é a extensão de um conceito, tanto menor a sua compreensão" — e isso é perfeitamente válido para o "ser".

Para evitar estes problemas, equívocos e ambigüidades, eu gostaria de expor nas páginas subseqüentes um outro modo de filosofar, que se fundamenta na realidade indiscutível do Mundo, em termos-científico-racionais.

De certa maneira, vamos descobrir agora o Mundo — em nosso redor.

Para isso, percorramos com nossa vista este *quarto*.

Que estamos vendo?

Cadeiras, mesas, estantes de livros, poltronas, com uma palavra: móveis. Copo, bandeja, cinzeiro, abridor de garrafas, reduzindo: utensílios. Ainda que mais estamos percebendo? Quatro paredes, forro, assoalho, isto é, os *limites* do quarto; colunas de suporte, quadros nas paredes, livros nas estantes, etc.; tudo isso, concisamente, podemos exprimir reduzindo a uma só palavra: material.

Com isso, quase que completamente, descrevemos o quarto; uma variedade de materiais o preenche. E vemos também — está aqui perante nossos olhos — que estes diversos materiais têm *variadas formas* e diferentes *qualidades*. Também o ar. E, todo este material, dependendo do seu tamanho, tem diverso *peso* e, ao mesmo tempo, dependendo de sua qualidade, diverso *peso específico*. Também o ar.

Se percebemos tudo isso assim, repentina e conjuntamente, então, talvez salte aos nossos olhos e venha à nossa mente, que haja *espaço* no quarto. Pois *matéria sem espaço é inimaginável* — eis uma verdade. Para que a matéria possa existir, possa surgir, deve haver espaço. Se não há espaço, matéria não é imaginável. Os objetos, as "coisas" do Mundo — seja uma Galáxia, a ponta de um alfinete, um grão de areia — se situam no espaço, "ocupam" espaço.

Enquanto estou exprimindo estas idéias, fazendo gestos, e vocês me vêem e ouvem — o *tempo* está passando. Portanto, é indubitável que há tempo no quarto. Qualquer deslocamento, moção, movimento, mudança, acontecimento é tempo. *Tempo sem mudança é inimaginável*, mudança (deslocamento, movimento, acontecimento, transformação, metamorfose, história), sem tempo é inimaginável. Eis, de novo, uma verdade.

Notamos, porém, que em *nosso* "sistema", no quarto, não só o movimento do meu braço é "mudança", ou seja, "revela", significa, representa (o) tempo. Pois neste vaso a flor está murchando e os objetos (os materiais), embora devagar, estão se desgastando, se esgarçando, estragando, esfarelando-se, deteriorando-se, desintegrando-se, enfim — "no fim" — se desfazem, "morrem". Isto quer dizer que não há só movimento "vivo", ativo (criador), mas uma *constante* e lenta (quase imperceptível) mudança perecedora — movimento consumidor-apagador — mudança passiva (destruidora) no quarto. Há de-composição-des-integração — destruição-corrupção — no quarto. Há "sempre" imundície, poeira, sujeira, migalhas, aparas, detritos, refugo, lixo no quarto, os quais são, nas mais diversas formas, as manifestações do "passar" do tempo — e a sua expressão com diversos conceitos. Porém, não se discute — é indubitável — que o *tempo é mudança* que se revela nos mais diferentes fenômenos ("modos", "maneiras" — ativas-e-passivas, criadora-e-destruidoras) em nosso redor, até mesmo dentro de nós.

Portanto, até agora, o que percebemos no quarto, com os conceitos mais imediatos e mais universais-gerais possíveis, são: *matéria, espaço, tempo.*

Enquanto estou lendo e gesticulando, aqui, e vocês cansados de tanto ouvir, de repente estão cruzando "involuntariamente" uma perna sobre a outra — há em tudo isso movimento, mudança, acontecimento, continuidade, enfim, fluxo de tempo. Mas, ao mesmo tempo, de repente, "momentaneamente" há, nisso, gasto de *energia*, utilização de *força*. Estamos gastando força, consumindo energia durante o movimento ou movimentação no tempo que comumente chamamos de trabalho. Movimento, mudança, acontecimento, transformação — portanto, o passar do tempo — seja pequeno, mínimo, um triz só, um piscar de olhos, um instante fugaz — sem "fluxo" (consumo) de energia, sem utilização (gasto) de força é inimaginável. Qualquer movimento, mudança, acontecimento, transformação, estrago, esfarelamento, deterioração, des-integração — o "passar" do tempo (surgimento-perecimento, ou seja, transformação sucessiva, como mudança estrutural-qualitativa) — necessita força, consome energia.

Construir ou destruir, do ponto de vista energético, puramente físico, é o mesmo.[1]

Trans-formação.

Mudança.

Tempo.

Gasto de energia.

Consumo de força.

Eis, NOVAMENTE, uma verdade.

Nossa razão pura "vê" — mais ainda, *sente* — intimamente que sem energia, sem força, é inimaginável que algo se mova, se ponha em movimento, se mude, se trans-forme, que "algo aconteça".

E se alguns de vocês cruzaram as pernas, percebemos neste momento (instante, átimo), que há *força, energia* no quarto. Mas não apenas em nós, no corpo vivo, há também força, energia na inanimada, imóvel matéria INERTE, conforme sua estrutura, composição, qualidade (energética) interna. Queimemos esta lenha: podemos esquentar-nos, ferver água com ela, podemos mandar fazer trabalho (= mudança) com ela. Há (alguma) força, (alguma) energia nela que podemos libertar-utilizar conforme nossos objetivos (finalidades-necessidades).

Porém, notamos: o fluxo da energia — qualquer mudança, acontecimento, processo, trans-formação — anuncia, revela, significa o próprio tempo, "representa" o tempo. Ele mesmo faz (cria), obra o tempo. O fluxo da energia, no fundo, identifica-se com o tempo.

Por quê?

Porque só é imaginável *no* tempo; só é entrelaçado *com* o tempo; não é separável *do* tempo.

Pois, *tempo* sem mudança é inimaginável.

Mudança sem uso de energia, sem gasto de força, é inimaginável.

E uso de *energia*, gasto de *força* sem tempo, é inimaginável. Pois, é uno com o tempo, identifica-se com o tempo.

Flui con-juntamente com o tempo: — é o *contínuo energia-tempo*.

A *força* ou *energia IDENTIFICAM-SE com o tempo*; até afirmarmos, serem idênticos ao tempo.

Eis, de novo, uma verdade (nova e revolucionária!). Portanto, observando o quarto com bom senso, e aspirando intimamente, no subconsciente, a alguma *Verdade Final*, no modo de ver mais simples e nos conceitos mais generalizados — "universais-reduzidos" — possíveis, que estamos percebendo, vendo, no quarto?

Matéria, energia, força, tempo, espaço.

Não está faltando alguma coisa? Não omitimos algo? PERCEBEMOS tudo? Será que todas as coisas — ou fenômenos — no quarto são congregáveis no *conjunto* destes importantíssimos cinco conceitos — e fenômenos — gerais-universais?

Sem dúvida, cometeríamos grave erro se não percebêssemos que há,

pensamento no quarto.

Todos os pensamentos, até agora proferidos, pensados e expostos, estão dentro do quarto, podendo-o considerar um *"sistema fechado"*. Pois, lá fora, na rua, mesmo no quarto vizinho, ninguém capta, nem sabe nada disso.

E estes pensamentos foram transmitidos (aparentemente) pela matéria, pelo ar, para vocês. No espaço vazio, no vácuo, não se propaga a voz. Mas, desta maneira, (aparentemente) pela *mediação* (por "meio") da matéria, o pensamento, a idéia foi *trans*-portada até vocês; foi comunicada a vocês. E, expressando grosseiramente, com vista superficial, em linguagem comum-material, devemos dizer: estes pensamentos estão aqui, dentro do nosso "sistema fechado" — no quarto, quase que encarcerados, enclausurados. O Pensamento *como* Energia.

O *Pensamento-Energia* está armazenado em nós e, ao mesmo tempo, "projetado" no quarto — em nosso sistema (aparentemente) fechado.

Mas, observando mais acuradamente as coisas e o Mundo, imediatamente notamos que só no instante (no momento) do

pronunciamento (no momento da comunicação) "está aqui" o pensamento; todavia, depois, aonde vai?

Desfaz-se?

Esgarça-se?

Estraga-se?

De-com-põe-se?

Des-integra-se?

Perde-se?

Des-aparece?

Some?

Entretanto, pela Lei Universal da conservação da matéria e da energia, nada se pode perder no/do Universo, fisicamente considerado como um "sistema fechado".

Nem o Pensamento, como *"energia conscientizada", física* e, ao mesmo tempo *intelectual.* O *Pensamento-Energia,* como *Fenômeno "Físico-intelectual"* — dentro do quarto.

Assim entendemos que cometeríamos um grave erro, erro especulativo e de percepção, se não refletíssemos para nós mesmos e não percebêssemos que há também pensamento, idéia, no quarto.

Lá fora, na rua, mesmo no quarto vizinho, num *outro* sistema de referência, não se sabe nada disso.

Quero dizer: o resultado do nosso método de redução é:

matéria, energia, força, tempo, espaço e pensamento.

Como veremos mais tarde, temos descoberto, percebido, seis importantíssimos conceitos e fenômenos básicos.

Des-cobrimos a ESTRUTURA FUNDAMENTAL-Conceitual e o FUNCIONAMENTO FENOMENAL do Mundo.

É a "FENOMENOLOGIA FUNCIONAL", Universal-Divina.

Matéria-Energia-Força-Tempo-Espaço-Pensamento.

Em constante movimento, mudança, trans-formação, e em profunda inter-relação-conexão, desde o Primeiro Momento (A) até o Último Momento (Ω).

Ao mesmo tempo, pensando filosoficamente, isto é, disciplinadamente — "a filosofia é uma ciência de rigor" — percebemos também que para nossa capacidade de observação, à nossa "visão interna", foi o "quarto" perante nossos olhos, — o Mundo Circundante: a Natureza — que prescreveu o que devemos *perceber* nele. Isto é, não fomos nós que, arbitrariamente, inventávamos algo de *novo,* somente deixávamos para que a Realidade (o Mundo) agisse sobre nós, sobre nossos órgãos sensoriais e sobre

nossa Razão; e *apenas* percebêssemos o *velho* (o existente), o Mundo Circundante, assim como ele é: em fenômenos os mais *simples* e os mais generalizados-racionais-universais possíveis.

Em certo "*conjunto* conceitual-fenomenal", "ordem lógico-natural", *descobrimos o Mundo.*

Matéria, energia, força, tempo, espaço, pensamento.

Perguntamos: há alguma relação-conexão entre estes seis fenômenos e conceitos, aparentemente "isolados", independentes, autônomos?

Pois, já a filosofia antiga hindu sabia, e a física clássica e moderna também afirmam a identidade da matéria e da energia (do *campo*), mais exatamente: a "transformabilidade" de *uma* para *outra.* Outrossim, Hermann Minkowski (1864-1909) considera (ou enxerga) o espaço e o tempo de "processo comum", (quase) idêntico, ou seja: o *conjunto* (ou "rede") dos acontecimentos, (a-con-tecimentos); concebe como abstrato "contínuo espaço-tempo". ("Contínuo" este, do qual, ao nosso ver, "falta algo": a Essência, a imaginação-descoberta da *Energia Divina*, o *Pensamento-Energia*, que "efetivamente" "flui", continua: o *Contínuo Energia-Tempo, o Pensamento* através da Evolução, da História e dos Séculos até o FIM!) Enfim, as especulações físico-intelectuais e metafísico-científicas de Teilhard de Chardin, desembocam na descoberta (concreta) da "Energia Humana" — L'énergie humaine — que, como mais alto grau da evolução, é o Pensamento-Energia, a *Vontade Consciente*, como Nós o concebemos, física e, ao mesmo tempo, intelectualmente.

O nexo interno, necessário-histórico-racional-místico, e a possibilidade da *Identidade-Igualdade* dos nossos Seis Fenômenos e Conceitos recém-descobertos (que são a CHAVE MENTAL para abrirem a porta de uma Cosmovisão e Fenomenologia Sobre-humana-Divina; são a CHAVE RACIONAL-FÍSICA da Porta do ALÉM, do REINO DOS CÉUS!, e da FELICIDADE ETERNA) trataremos no decorrer das nossas investigações futuras.

Como *visão* totalmente *nova* do Mundo.

Como visão Totalmente nova, *unificada*, dos Fenômenos do Mundo.

E assim, neste instante, necessariamente, devemos dizer: há agora aqui "está aí" — neste quarto:

matéria-energia-força-tempo-espaço-pensamento.

É um con-junto de Fenômenos profundamente interligados, interdependentes, exprimidos por conceitos os mais simples (evidentes) e mais Universais (Englobantes) possíveis.

Os alicerces do Funcionamento — Prático-Real — do Universo e da História.

Os Alicerces da FENOMENOLOGIA TOTAL.

Da FENOMENOLOGIA ABSOLUTA.

Da FENOMENOLOGIA SOBRE-HUMANA.

Da FENOMENOLOGIA DIVINA.

Os alicerces de uma Fenomenologia rigorosamente científico-racional-física, sem ofuscação-confusão-obscuridão, sem mistificação, sem besteiras mentais e sem expressões (irritantes-revoltantes) de própria "fabricação", "invenção" (?).

A Fenomenologia Físico-Universal — de Máxima Simplicidade.

A Fenomenologia Racional-transcendental-total-*final*.

Agora, caros ouvintes, esqueçamos o quarto e saiamos dele! Distendamos as *molduras* do quarto, o nosso Mundo de até então.

Façamos uma REVOLUÇÃO ESPIRITUAL e derrubemos os *limites* do quarto!

E, imaginemos com nossa Força de Imaginação, o UNIVERSO.

O COSMO.

O que estamos vendo nele?

Matéria, energia, força, tempo, espaço e pensamento.

Em constante mudança, em constante movimento, em constante e instantânea transformação. Em constante renascimento-criação-e-destruição-desintegração.

Portanto, neste momento, com decisão livre, distendemos-generalizamos nosso quarto, e com ele, nosso espírito, nossa Imaginação; dilatamos nosso pensar ao Cosmo, ao Universo.

Com livre-arbítrio, com Ação Própria Libertadora, arrancamos as barreiras (como uma g'aucoma enevoadora, obscurecedora) do nosso espírito (limitado) — "libertamos" do véu da "maya" — das ilusões imediatas nosso pensar, quando *em nosso redor percebemos o universo*. Que está com-posto de "elementos", de Fenômenos idênticos ao nosso quarto.

Ele é nosso "Grande Quarto".

O Mesmo.

O Universo como quarto.

Nosso Grande Quarto.

Conseqüentemente, nosso quarto era "apenas" um código, imagem, símbolo, afiguração (suposição, hipótese, conjetura) do Universo.

Um Diminuto Universo.

Pois tudo aquilo que temos percebido diminuto, encolhido, embrulhado, complicado, disfarçado, ofuscado *individualmente* no

quarto — estamos notando — é válido em grande escala dilatadamente, libertadamente-*impessoalmente* no Universo.

Generalizadamente no Cosmo.

Ou seja: o Grande — no Pequeno.

O Universo — no "quarto".

E o Pequeno — no Grande.

O quarto — no Universo.

Uma correspondência.

Um — no *Outro*.

Outro — no Um.

Pulsação Espiritual.

Reciprocidade.

Imagem e Imagem Refletida.

Afiguração.

Imaginação.

Reflexão.

No Mundo-e-em nosso Espírito: em nossa Imaginação.

E percebemos que, embora propositadamente, omitimos três Fenômenos e Conceitos Universais na especulação referente ao "quarto":

a *força da gravidade*, as *ondas-eletromagnéticas* e a *radiação cósmica*.

Os três são tanto encontráveis, tanto agem (atuam, influem) "aqui" no quarto, como "lá fora" no Universo:

no Grande Quarto.

E os três são incorporáveis no campo da força, da energia, na energética; mas aqui já estamos alcançando pormenores científicos tão específicos, cuja investigação não é mais tarefa do filósofo, mas sim, do especialista, do físico.

Do Cientista.

Como resultado da nossa investigação até agora, que estamos vendo?

É que nos *informávamos*, adquiríamos dados de informação, por nosso *senso comum* e por nossa *capacidade de observação* sobre nosso quarto, isto é, sobre o Universo e a Natureza.

E com nosso Pensamento, com nossa FORÇA DE IMAGINAÇÃO-Percepção, com a FANTASIA CRIADORA (-Disciplinada) — com a "ENERGIA DE PENSAR" — condensávamos o Universo-Quarto em um CON-JUNTO de fenômenos, con-junto de pensa-

mentos, con-junto de idéias, em resumo, num CON-JUNTO DE INFORMAÇÕES.

E o que era o nosso "método"?

Simples.

Pensar — sem mentiras.

Não aceitar *abstrações vazias.*

Pensar, especular atado ao REAL.

Sem mistificação, deformação, ofuscação.

Sem besteiras.

Isto é, citando Husserl, "não assentir senão naquilo que traga em si a marca da certeza absoluta, da absoluta evidência, da evidência sempre verificável".[2]

Ou, seguindo o conselho (maravilhoso, sublime, divino, real) de Buda:

"NÃO CREAIS em coisa alguma pelo fato de vos mostrarem o testemunho escrito de algum sábio antigo;

NÃO CREAIS em coisa alguma com base na autoridade de mestres e magistrados — nem em Mim!

AQUILO, PORÉM, que se enquadrar na vossa RAZÃO, e depois de minucioso estudo for confirmado pela vossa EXPERIÊNCIA, conduzindo ao vosso próprio bem e o de todas as outras coisas vivas!

a ISSO aceitai como *VERDADE*!"

Conseqüentemente aproximávamo-nos d'Ele, do Mundo, não com regras (ou dogmas) pré-fabricados, mas com bom senso e com capacidade de observação natural.

Com simplicidade.

Sem preconceitos.

Como Simples Homem — Observador.

Mas ao mesmo tempo, *Parte da Natureza.*

Executor das Ciências e — Parte do Universo,

Pesquisador dos Fenômenos e — também um Fenômeno.

O MAIS IMPORTANTE.

O FENÔMENO HUMANO.

A ENERGIA HUMANA.

O PENSAMENTO-ENERGIA.

A VONTADE CONSCIENTE.

O INTELECTO CRIADOR — e DESTRUIDOR!: DE TODA A HUMANIDADE.

Com "natural curiosidade ordenando corretamente as coisas e estabelecendo os elos lóg.cos e ontológicos entre os Seres".[3]

Destarte, de certa maneira raciocinávamos, refletíamos em con-junto com a Natureza, intimamente uníamo-nos, espiritualmente identificávamo-nos com o Cosmo, cuja necessidade já Heráclito reconheceu meio milênio antes de Cristo e que também Teilhard de Chardin assim "vê": "De hoje em diante, a *única religião possível* (!!) para o Homem é a que lhe ensina, primeiro a reconhecer, amar e servir apaixonadamente o Universo de que faz parte."

Que é o Ideal também da Cosmovisão, do "Universalismo" chinês, de Tao, onde "a *Ordem Terrestre* é o ESPELHO da *Ordem Celestial*".

Reflexão.

Co-respondência.

Reciprocidade.

Identidade.

Reflexão sublime-humana — *Sobre-Humana* — e, ao mesmo tempo, racional-conceitual esta que Descartes assim define, simples, sincera e claramente no "Discurso do Método, para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências" em 1637: "... Por isso, logo que a idade me permitiu livrar-me da sujeição de meus preceptores, deixei completamente o estudo das letras. E resolvendo-me a não procurar mais outra ciência senão a que poderia *descobrir em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo...*".

Nós também assim o vemos: é muito digno, é necessário, até mesmo é muito útil, atual e conveniente, preocupar-se com este Grande Livro, com nosso quarto, com o Universo e com a Natureza, pois é tal qual um Grande Computador.

"Tudo está dentro."

E somos nós a sua parte, sua "peça" — seu "elemento" ou Fenômeno mais importante.

Sua memória.

Sua memória viva.

Sua consciência.

A Vontade Consciente.

De Cada Um e — de Toda a Humanidade.

A Vontade Particular-e-Universal.

A Vontade do Homem-e-do Homem-Deus.

Con-juntamente com a Humanidade.

E, aqui estamos agora, face a face com Seis Importantes Fenômenos Universais e Conceitos Básicos Físico-Filosóficos.

Fenômenos e conceitos que são as Unidades Elementares da estrutura e "funcionamento" do Universo — (deste Supercomputador) — e, simultaneamente, do nosso PENSAR, do nosso Mundo de IMAGINAÇÃO, da nossa FANTASIA CRIADORA, — da nossa VONTADE e CONSCIÊNCIA.

São seus "elementos básicos".

Seus códigos, fenômenos fundamentais, conceituais e reais: gerais-universais.

Matéria-energia-força-tempo-espaço-pensamento.

Que fazer com eles?

Concluindo, afirmamos: O "Ser", *dentro* do Universo, em cada instante, é um conjunto total destes 6 fenômenos: é matéria, é energia, é força, é tempo, é espaço e é pensamento, conjuntamente,

e *fora* do Universo, chamamo-lo *pensamento-energia ou Deus* [4].

Aqui certamente cochilam sérios problemas, até mistérios, a serem desvendados, mas isso seria o tema de uma outra palestra.

Nós aqui queríamos somente mostrar os

"CONCEITOS FUNDAMENTAIS — RIGOROSAMENTE CIENTÍFICO-RACIONAIS E GERAIS-UNIVERSAIS — DE UMA NOVA FILOSOFIA DA NATUREZA, EM BUSCA DE DEUS."

NOTAS

1 — Não se considerando o lado moral.

2 — Angel Vasalho: Que es la Filosofia? — Universidad Nacional del Litoral, Santa Fé, 1942, págs. 19/20.

3 — Tarcísio Meirelles Padilha: Filosofia, Ideologia e Realidade Brasileira. — Comp. Ed. Americana, Rio, 1971, pág. 35.

4 — Como é imaginável a transição, a transformação, ou o salto do pensamento-energia — que é incomensurável-extra-sensorial-imaterial — para o NOSSO MUNDO material-sensorial-mensurável: eis a questão, a grande e difícil questão! (A ser tratado num outro trabalho).

SOBRE UM TEXTO DE GALILEU

(A hipótese de Galileu e o tema da criatividade)

GERALDO PINHEIRO MACHADO
Prof. de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Proponho-me apresentar aos ilustres participantes da III Semana Internacional de Filosofia alguns comentários sobre um texto de Galileu — uma passagem de *Il Saggiatore* [1] — que se me afigura relevante para a reflexão filosófica. Inscrevo neste pequeno ensaio algumas notas que representam minhas aproximações pessoais em torno de um tema — o da criatividade — ao qual esse texto parece carrear peculiar subsídio.

Naturalmente vou reproduzir por inteiro alguns tópicos dessa passagem para tornar de imediato inteligíveis os comentários, de vez que não dispomos do documento à mão neste recinto. Espero que a necessidade de transcrever as próprias palavras de Galileu acrescente a esta exposição o sabor de manusear um escrito de quase quatrocentos anos. Repito, porém, que só transcreverei uns poucos enunciados que não posso supor presentes à nossa memória no nível dos pormenores de que carece esta exposição. É preciso notar ainda que *Il Saggiatore* é um livro polêmico. Seu estilo — aliás, o estilo de Galileu é muito estimado pela crítica literária de língua italiana — corresponde ao gênero polêmico, com peculiar humor que vai desde o gracejo até à ironia e ao sarcasmo. É repetitivo como quem pretende convencer. As mesmas repetições, todavia, se não correspondem ao melhor método de dissertação científica, correspondem a um esforço didático e fornecem à crítica um instrumento para verificar, a quatrocentos anos de distância, em que ponto o autor colocava sua principal percepção do problema.

Vejamos. Ao tratar do *calor*, Galileu levanta de passagem esta questão: será que as noções de calor, de quente se referem a alguma qualidade dos *corpos naturais?* "Penso (dubito molto) diz ele, que se tenha vindo formando universalmente conceito bastante distante da verdade quando se crê ser (o calor) verdadeiro acidente, afetação e qualidade que resida na matéria da qual sentimos aquecermo-nos" [2].

Não é um enunciado fluente na nossa tradução. Não o é também no original. A *dubitazione* de Galileu, que não será fácil de resolver, não é também fácil de enunciar. A penosa construção sintática procura pôr em pauta os dois pontos que integram a dúvida galileana: sentimo-nos aquecer e cremos que o corpo a cujo contato nos aquecemos é quente. Esta crença parece-lhe discutível. Julga explicar melhor o que está pensando através de alguns exemplos. Figura, para obter os exemplos, uma estátua de mármore ao lado de um homem vivo [3].

Pode observar-se que na história da filosofia moderna a imagem de um similar inanimado do homem exerceu uma função instrumental teórica parecida com a que exercem os mecanismos auto-reguláveis, as inteligências artificiais, os objetos tele-ativos na reflexão contemporânea. A estátua de Condillac é certamente mais comentada porque está no centro da elaboração filosófica desse autor [4]. Não obstante, Descartes construiu no *Traité de l'Homme* [5] uma ficção semelhante e Galileu neste passo se instrumenta do mesmo modo.

O filósofo que analisa hoje o evento da ciência se questiona sobre se o recurso do pensamento moderno a esse artifício — filosoficamente ingênuo e bastante próximo do senso comum — não corresponderá na verdade a uma tendência da abordagem científica, ainda que não explicitada nesses textos, a saber, a organização do fato num sistema binário de categorias, em que uma delas indica apenas a ausência do fenômeno, sem acrescentar qualquer novo conteúdo conceptual.

Desde a antiguidade a filosofia tematiza os distintos poderes e resultados da atividade do homem e dos demais seres vivos através do conceito de alma (*anima, psichê*, na raiz [6] mais remota *respiração*) — conceito de tradição venerável mas de manipulação mais difícil do que parece à primeira vista. A filosofia moderna e a contemporânea se esquivam a ele e a ciência prescinde dele e mesmo recusa-o. A tematização em questão — sobre a alma humana, processada sob o regime epistemológico da filosofia — opera sobre um quadro de dados altamente elaborados, como as propriedades das idéias e do discurso, etc. O dado fundamental, porém, integrante da experiência comum e anterior a qualquer epistema — o dado que pode dizer-se *puro da natureza, físico* — não é a

diferença de operações e realizações do homem vivo e sim o impacto do *morto*, espécie de negação violenta do homem.

Quer os filósofos modernos citados, quer Galileu, propõem, na realidade, nos textos também citados, um equivalente ao homem sem vida, obtendo um esquema figurativo do *homem* e do *não homem*. Esta colocação elimina epistemologicamente a necessidade de qualquer outra categoria entitativa — como a da alma, por exemplo — bastando o recurso a categorias operacionais. Digo elimina epistemologicamente para significar que tais categorias entitativas não são postuladas nessa colocação por nenhuma exigência peculiar ao processo de elaboração teórica subseqüente. Os autores poderiam teorizar sem elas. Na verdade Descartes — o filósofo — as introduz (os *esprits animaux*, por exemplo)[7] sem a menor advertência quanto à liberdade que adquirira com o artifício da estátua.

Galileu porém — o cientista — não as introduz quanto ao homem e cria, de fato, um poderoso desafio à filosofia.

Vejamos como explora a estátua colocada ao lado do homem vivo. Suponhamos que movo a mão ora sobre um, ora sobre o outro. A ação da mão é a mesma, observa Galileu. "Essa ação é daqueles acidentes primeiros, isto é, movimento e toque. Nem recebe de nós outros nomes.[8]" O corpo animado porém sente afetações diversas. Por exemplo: se tocado em alguns lugares, como nas axilas, além do toque sente cócegas. "Essa afetação, diz Galileu, a que impusemos um nome particular chamando-a de *cócegas* é toda nossa, e não da mão. Parece-me que erraria gravemente quem quisesse dizer que a mão, além do movimento e do toque, tenha em si outra faculdade diversa destas, a saber o *cocegar*, de tal modo que as cócegas fossem um acidente que residisse nela." (*ibd*) Outro exemplo: "um pouco de papel ou uma pena esfregada levemente sobre qualquer parte do nosso corpo faz, quanto a si, de todo em todo a mesma operação, que é mover-se e tocar. Em nós, tocando entre os olhos o nariz e sob as narinas excita um titilamento quase intolerável: em outra parte do corpo, mal se faz sentir. Ora, esse titilamento é todo nosso, e não da pena. Removido o corpo animado e sensitivo, ele não é nada mais do que um puro nome" (*ibd*). Na seqüência dessas observações e no mesmo local, Galileu explicita de novo o seu questionamento: "De semelhante e não maior existência creio possam ser muitas qualidades que são atribuídas aos corpos naturais, como sabores, odores, cores e outras."

Não será exagerada malícia reparar nesse *não maior existência*, que assume uma hierarquia de valor existencial entre os fenômenos humanos e os fenômenos físicos, tão marcante na idade moderna, quanto distoante na nossa etapa contemporânea.

As cócegas, o som, o sabor, suposto que são produtos do homem, têm uma existência menor do que os movimentos, etc., suposto que estes existem fora do homem. Estes últimos constituem o real: os primeiros não se incluem no real. As vibrações são o real, diríamos em termos de hoje: o som, o não real. Existir fora do homem conota uma existência maior do que existir no homem. Esta hierarquia constitui uma espécie de a-humanismo. Sem a valorização (que não é científica) a proposição das qualidades primeiras e reais de Galileu pode ser apontada como o início de um modelo do real na ciência, com o qual guardaria certamente algum parentesco o *real físico* a que se refere Einstein ou o *real científico* (*realismo de segunda posição*) de Bachelard, contemporaneamente [9]. A hierarquização em termos de valor de qualidade ou quantidade existencial, porém, tende a transferir o *a-humanismo* para um *anti-humanismo*, e, nesse sentido, a hierarquia que se lê na raiz da formulação de Galileu pode ser apontada como um ancestral das diversas modalidades de anti-humanismo cientifista e tecnizante que preocupam freqüentemente o pensamento e a arte contemporâneos. Mas essa hierarquia não é o assunto de Galileu. É o horizonte de sua vocação intelectual, sem o qual possivelmente o homem contemporâneo não poderia orgulhar-se do seu fascinante constructo das *ciências naturais* e dos resultados espetaculares da sua tecnologia. O assunto de Galileu era a colocação em dúvida da existência extra-homem do som, da cor, do cheiro, do sabor, e também do calor: "(...) tendo visto como muitas afetações, reputadas qualidades residentes nos sujeitos externos, verdadeiramente não têm outra existência que em nós, e fora de nós não são outro que nomes, digo que me inclino bastante a crer que o calor seja deste gênero, e que as matérias que produzem em nós o quente, e fazem senti-lo, as quais denominamos genericamente *fogo*, sejam uma multidão de corpúsculos mínimos, figurados de tal e tal modo, movidos com muita velocidade (...)". E de novo a explicitar: "Mas, que além da figura, da multidão, do movimento, da penetração e do toque esteja no fogo outra qualidade, e que esta seja o quente, não o creio. Estimo que isto seja totalmente nosso: que, removido o corpo animado e sensitivo, o calor não fique outro que um simples vocábulo [10]."

Além dos exemplos e das observações pormenorizadamente referidas até aqui, a passagem que estou seguindo apresenta outra tentativa de argumentação, fundada na *necessidade conceptual*. "Sinto-me levado — é o enunciado de Galileu — pela necessidade, tão logo concebo uma matéria ou substância corpórea, a conceber ao mesmo tempo que ela é terminada e figurada desta ou daquela figura; que em relação a outras ela é grande ou pequena, está neste ou naquele lugar, neste ou naquele tempo, move-se ou está parada, toda ou não toca outro corpo, é uma, pouca ou muita: por

nenhuma imaginação posso separá-la destas condições. Que deva porém ser branca ou vermelha, amarga ou doce, sonora ou muda, de cheiro agradável ou desagradável, não sinto a mente forçada a apreendê-la acompanhada de tais condições necessariamente. Aliás, se os sentidos não nos provessem delas talvez o discurso ou a imaginação por si mesma não chegaria jamais a elas. Pelo que penso que estes sabores, cheiros, cores, etc., da parte do sujeito [11] no qual parecem-nos residir não sejam outro que puros nomes, e tenham residência somente no corpo sensitivo, de tal modo que, removido o animal, sejam tiradas e aniquiladas todas essas qualidades. Como lhe impusemos nomes particulares, todavia, e diferentes dos nomes dos outros acidentes primeiros e reais, desejaríamos acreditar que aquelas ainda fossem verdadeira e realmente diversas destes.[12]" Mas pelo contrário: "(...) que seja necessário algo outro que grandezas, figuras, multidões e movimentos lentos ou velozes nos corpos externos para excitar em nós os sabores, os cheiros e os sons, não o creio. Julgo que, retiradas as orelhas, as línguas e os narizes, restarão sim as figuras, os números e os movimentos, mas não os odores, nem os sabores, nem os sons. Estes, fora do animal vivo, não creio que sejam senão nomes, como precisamente, outra coisa senão nome não são a cócega, o titilamento, quando removidas as axilas e a pele em torno do nariz [13]."

Efetivamente os exemplos, as observações e o argumento de Galileu procuram praticar uma desclassificação de *qualidades dos corpos naturais* e reclassificação para *afetações do ser vivo e sensitivo* sobre os diversos produtos das operações dos sentidos, inclusive a luz [14]. Há problemas de diversos matizes envolvido neste texto e esta comunicação não se propõe a discutir nem os de aspecto global, como a dicotomia suposta entre *in noi* e *fuori di noi*, nem o alcance e limite da argumentação por necessidade de concepção, menos ainda uma análise fundada a respeito das operações de cada sentido como instrumentos do conhecimento. O que esta comunicação pretende pôr em relevo é o desafio que este texto contém relativamente ao problema da criatividade.

É fora de dúvida a presença de uma tradição galiláica no pensamento científico, na direção apontada por Stegmüller [15]. A proposição das qualidades primeiras e reais, por outro lado, com a qual a passagem que estou seguindo, entre outras, tem papel evidente, foi assumida explicitamente pelo pensamento científico. Um exame do Capítulo VIII do segundo livro do *Essay* de Locke mostra que tal proposição foi recolhida de forma endurecida na dicotomia das *qualidades primárias* e *qualidades secundárias* [16]. Uma questão que se põe, todavia, é se a tradição galiláica não será bem mais ampla, ainda que não explícita, no pensamento moderno ou contemporâneo. O *ar novo* que Heisenberg sente nos

trabalhos de Galileu [17] — o qual todos nós respiramos quando pensamos a nível da problemática contemporânea — possivelmente contém mais do que aquilo que a história do pensamento científico explicitou. Ou melhor, parece que um processo dialético entre fenômeno físico e fenômeno humano ao longo dos séculos modernos e contemporâneo — e a categoria de criatividade estaria na ponta de uma das rotas deste processo — possivelmente terá trazido nova viabilidade de referência às origens galileanas. De fato, muitos documentos contemporâneos — nos quais não se encontram recorrências habituais a Galileu — procuram identificar em quase todas as áreas aspectos de criatividade e, quiçá, obter um estatuto teórico para essa categoria. De minha parte encontro-me há algum tempo empenhado em semelhante projeto teórico na área de filosofia, com repercussões em alguns trabalhos de análise histórica da filosofia brasileira [19] e também na atividade didática [20], projeto a cujo respeito nada publiquei ainda exceto pequena referência na comunicação que apresentei, em co-autoria com o arquiteto Clementina de Ambrosis, ao Congresso Internacional de Arquitetos de 1974, em Madri [21]. Assim, na medida relativa em que uma elaboração já proposta, recente ou antiga, possa elucidar ou suscitar desafios a uma teorização nova, em curso de elaboração, talvez não seja sem propósito verificar o legado galileano e explicitar a possível contribuição dos seus trabalhos para os modelos teóricos de criatividade. Aqui se precisa em definitivo o objetivo desta comunicação, que é o de ensaiar essa tarefa de recorrência histórica, restringindo-se à passagem transcrita e, por certo, limitando-se apenas a umas poucas indicações destinadas preferentemente ao debate.

Abordemos antes uma preliminar. O tema da criatividade se desenvolve muito freqüentemente no contexto filosófico do idealismo. De si mesmo, porém, não me parece pressupor a posição idealista (que não é a de Galileu) mais do que a pressupõem o projeto e a construção de uma ponte ou o plano e a arquitetura de uma casa. Na instância da elaboração teórica deste tema está pressuposta a decisão a respeito de uma posição idealista ou não idealista. Esta decisão, porém, pertence a outra instância. Embora não possa o tema da criatividade ser construído consistentemente sem o pressuposto de uma posição idealista ou não idealista coerente, a elucidação deste ponto pede o recurso de outra redução que não a da criatividade e não criatividade. A referência a Galileu não significa assim propor o pensamento deste autor numa espécie de proto-idealismo moderno. Talvez signifique, porém, retirar o tema da criatividade de um pressuposto filosófico idealista cuja postulação nele não é evidente. Pelo contrário, parece-me evidente que não o postula.

Mas, qual a questão que a estátua de Galileu sugere para o tema da criatividade? É, a meu ver, a seguinte: que é que passa a existir no universo com o homem e que não existia ou não existiria sem ele?

Costumo pensar que a resposta das cócegas de Galileu à tese do calor, do cheiro, do som como qualidades dos corpos equivale à resposta de Diógenes, levantando e andando, à tese da não existência do movimento, célebre no anedotário da história da filosofia. A diferença é que a de Diógenes é a resposta do bom senso ao jogo intelectual: a de Galileu é a resposta do bom senso ao próprio bom senso.

Não me parece que seja o caso de negar que as cócegas não existem *fora de nós,* como não seria o caso de negar que Diógenes se levantou e andou. Seria então o caso de negar a proposição (dubitativa) de Galileu? a proposição de que se as cócegas, produzidas por certos fatores *fora de nós* não têm existência senão *em nós,* também o som, o calor, o cheiro, etc., produzidos por distintos fatores fora de nós não teriam existência senão em nós? Numa leitura mais precisa — a meu ver inteiramente fiel ao texto — seria o caso de negar que o som, o sabor, etc., produzidos por nós, não existem fora de nós, como as cócegas?

Embora não seja tão evidente a impossibilidade de negar, não é também evidente a impossibilidade de afirmar. Bem mais, a questão que se pode propor a Galileu — ou ao bom senso — é que também as qualidades primeiras a que se refere o texto podem não ter existência fora de nós, como as cócegas. Não é evidente, de fato, a impossibilidade de estender a *dubitazione* aos números, às grandezas, às figuras, ao movimento.

Se refletirmos com destemor e interesse de inteligência verificamos que não está na possibilidade de negar ou afirmar a proposição de Galileu o centro do problema. Está em assumi-la ou não como uma proposição relevante na história do pensamento. Ora, para mim é evidente que tal proposição dubitativa não pode ser afastada como irrelevante.

Nesse caso, a meu ver, assumida como relevante, ela passa a ser o núcleo de uma hipótese. Tal hipótese — e para aqui se desloca definitivamente o centro do problema — será avaliada, não negada nem afirmada, quanto à capacidade de compreensão e explicação — quanto ao nível de inteligência do universo — que poderá fornecer. Este é o meu ponto de vista.

Se me for dada permissão para denominá-la *hipótese de Galileu,* diria que a hipótese de Galileu, mais do que ao problema do conhecimento ou ao da investigação científica, interessa ao tema da criatividade, porque ela leva a um aspecto radical o questionamento sobre os produtos da atividade humana, sobre as

criações do homem. Ela se implanta no ponto de intercessão entre o homem e o universo físico e atinge efetivamente uma região limite. Questiona um fato primordial: que se passa nesse encontro do homem com o que não é ele e está fora dele? Apreende-se nessa região um dinamismo específico, a emergência de produtos que certamente estão no homem — pertencem ao universo — e, por hipótese, não existem fora do homem.

Não se trata de indagar das criações do homem como fatores culturais e, sim, como fatores existenciais, funções das condições de existência e operações do mesmo homem. De fato, a criatividade pode ser pesquisada em diversas áreas, na arte, na educação, na arquitetura, na técnica, na ciência, na filosofia. São áreas que integram a região que podemos designar da *atividade proposital*, onde a intencionalidade e um projeto, implícito ou explícito, pode ser identificado e isolado pela análise. Na região da atividade proposital a criatividade só se verifica pela mediação do projeto e de suas normas. Na filosofia, na ciência, por exemplo a criatividade só se verifica através da mediação dos respectivos enunciados epistemológicos, identificando o postulado epistêmico criativo. Refiro para exemplo, na lógica clássica, a invenção do termo médio, mencionada por Aristóteles [22]. A pesquisa do postulado epistêmico criativo nas diversas áreas da investigação científica poderá também, a meu ver, oferecer um elenco de exemplos significativos. É possível que o papel criativo atribuído por Bachelard ao cálculo tensorial [23] ou a perspectiva inventiva com que é vista a hipótese no clássico documento de Poincaré [24], correspondam ao esquema do postulado epistêmico criativo e possam ser vistos sob ângulo diferente do da *psicologia* da atividade científica. A dificuldade do item criatividade na investigação científica decorre não só da diversidade dos campos de operação da ciência como também do fato de que o problema é muito freqüentemente rejeitado na área do pensamento científico [25] sob a única forma que se me afigura viável em termos de filosofia da ciência, isto é, pela mediação de um enunciado epistemológico criativo pertinente. Não significa que o problema não existe. Tanto existe que Popper, na página que acabamos de citar, em que afasta do âmbito da filosofia da ciência sua análise, propõe uma categoria filosófica — a intuição criadora, e um filósofo — Bergson, como recurso do cientista para resolvê-lo. Parece-me, na verdade, bastante fecundo o exame do desempenho científico para identificar os diversos aspectos da criatividade, como faz Abraham A. Moles, entre outros, desde que advertido criticamente, porém, de que a elaboração do problema numa esfera *infralógica* não elucida a criatividade especificamente científica [26].

O que pretendo pôr em relevo, em resumo, e que em todo o âmbito das ações propositais a criatividade surge num segundo

estágio e labora através de mediações específicas em cada área. A região questionada pela hipótese de Galileu, porém, é a das criações que se poderiam denominar *pré-propositais* e que podem ser apontadas como primordiais. Nessa região a criatividade labora através da mediação das condições existenciais do homem. São condições não propostas pelo próprio homem. Condições que se evidenciam como dados no fato de existir do homem. São condições existenciais não criadas pelo homem. Nessa região se pesquisará, por isso mesmo, a criatividade primeira e básica. O que se oferece aí à análise — ao invés de um projeto estabelecido pelo homem — é o dinamismo do inter-relacionamento do homem e do universo. São os mecanismos e os esquemas da estrutura existencial do homem. Pode dizer-se que o modelo que uma tal hipótese começa a compor é um modelo de *criatividade básica*.

Este é o repto que identifico no texto de Galileu, cuja defrontação desafia o estabelecimento de um modelo filosófico de criatividade básica que explicite o específico do homem, não como doador de sentido, mas como doador de novas realidades ao mundo, que não existiriam ou não existem sem ele.

NOTAS

1 — *Le Opere di Galileo Galilei*, Firenze, Edizione Nazionale, vol. VI (1896), Ristampa, 1933, p. 347 a 352. *Il Saggiatore* foi publicado pela primeira vez em 1623. Cf. também Ferdinando Flora, *Galileo Galilei: Opere*, vol. I a cura di ..., Milano, Riccardo Ricciardi ed., 1953, edição baseada na Edizione Nazionale, com atualização ortográfica. Nossa passagem se encontra em pp. 311/316. As citações a seguir são tomadas diretamente da Edizione Nazionale, volume e edição acima.

2 — O. cit., p. 347.

3 — Id., p. 348.

4 — Etienne Bonnot de Condillac, *Traité des Sensations*, Prémière Partie, Paris, Flix Alcan, nouvelle ed., 1921.

5 — Descartes. *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1966, pp. 805/876.

6 — Ambos os radicais, o de *anima* e o de *psiché*, se encontram ligados à operação de respirar na Protolingua Indoeuropéia, cf. reconstrução consignada in *The American Heritage Dictionary*, Willian Morris (org.), Boston, Hughton, Mifflin, 1970, p. 1503 e segts., entradas *ane-* e bhes-[2].

7 — Descartes, o. e ed. cits., p. 813.

8 — O. cit., p. 348.

9 — A. Einstein, *Comment je Vois le Monde*, Flamarion, Paris, 1937, p. 199. G. Bachelard, *O Novo Espírito Científico*, trad. J. Hahne Junior, Rio, Tempo Brasileiro, 1968, Introdução, I, esp. pp. 14/15.

10 — O. cit., pp. 350/351.

11 — *Suggeto*, em algumas versões traduzido por *objeto* para ajustar ao sentido atual, cf. Rodolfo Mondolfo, *Figuras e Ideas de la Filosofia del Renascimiento*, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 145. Todavia não é o texto de Galileu e a tradução arbitrada alinha Galileu na tematização e sujeito-objeto.

12 — O. cit., p. 347/348.

13 — Id., p. 350.

14 — Id., p. 352.

15 — Wolgang Stegmüller. *Hauptstromungen der Gegenwarts-Philosophie* (Eine kritische Einführung), Stuttgart, A. Kroner, 5ª ed., 1975, vol. II, p. 104.

16 — Introduzindo a categoria de poder (power) que entende como *qualidades secundárias dos corpos*. A observação pode também ser seguida na lição de Giovani Gentile, *Galileo Galilei, Frammenti e Lettere*, Livorno, Giusti, 1917, p. 75 e segt. ou em Alliota e Carbonara, *Galilei*, Milano, Fratelli Bocca, 1949, p. 221 e segts.

17 — *Ar novo* numa tradução livre. Textualmente, "eine ganz andere Luft", cf. Werner Heisenberg, *Das Naturbild* der heutigen Physik, Hamburgo, Rowolt, 1955, p. 59.

18 — Cortez Plá atribui ao zelo pelo pensamento cartesiano "digno de melhor causa" algumas dificuldades no progresso da ciência, cf. *El Enigma de la Luz*, Buenos Aires, Epasa, 1947, pp. 96/97. Na minha opinião o problema não está ligado a nenhum filósofo ou cientista e, sim, à tematização: no caso, a nítida opção preferencial dos primeiros tempos científicos pelos dados da natureza, pela atribuição das qualidades aos *corpos naturais*, no jargão de Galileu.

19 — Geraldo Pinheiro Machado, *O Desafio Filosófico de Jackson de Figueiredo*, revista Presença Filosófica, São Paulo, 1975, pp. 264/272.

20 — *A Criatividade no Pensamento Filosófico Brasileiro*, Programa de Filosofia da Educação, Setor de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1975, 2º semestre.

21 — Cf. Clementina De Ambrosis e Geraldo Pinheiro Machado, *Criatividade Básica*, revista CJ-Arquitetura, São Paulo, nº 9, 1974, pp. 79/80.

22 — An. Post., I, 89 b, 10.

23 — G. Bachelard, o. c., p. 53 e segts.

24 — H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, Paris, Flammarion, 1932.

25 — Cf. Karl Popper, *A Lógica da Pesquisa Científica*, trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo, Cultrix/USP, 1975, pp. 31/32.

26 — A. A. Moles, *A Criação Científica*, trad. G. K. Guinsburg, São Paulo, Perspectiva/USP, 1971.

A FILOSOFIA PERANTE AS CIÊNCIAS

Pe. ERNESTO RÜPPEL S. J.

A filosofia de *Kant* foi por ele inventada para explicar as ciências. O empirismo inglês negou a universalidade e necessidade nas coisas, e Kant aceitou esse erro. Mas não queria negar que as ciências existem. Propôs, então, uma filosofia segundo a qual a necessidade e universalidade provêm do sujeito. Se Kant vivesse hoje e observasse a aplicação das ciências pela técnica, provavelmente se convenceria de que as leis naturais estão nas coisas, e não só na mente. Hoje, as ciências exigem para a sua explicação uma filosofia realista.

Existe hoje tal filosofia? Parece que não. As ciências rejeitam toda a filosofia, inclusive a que passa por ser a mais realista, a saber, a filosofia neo-escolástica. E vice-versa, a filosofia, inclusive a neo-escolástica, sente um mal-estar frente à ciência. Os filósofos costumam lançar a culpa às ciências que, desde a sua origem na Idade Moderna, se teriam afastado da filosofia. Mas as ciências investigaram sempre a realidade. Se a filosofia ficasse com a realidade, não poderia haver separação. Não se deverá dizer antes que foi a filosofia que, desde Descartes, se afastou do realismo e por isso mesmo das ciências?

Como deveria ser uma filosofia de acordo com as ciências? A filosofia é em grande parte independente das ciências. Só existem dois pontos de contato, e nestes se deve procurar o entendimento. O primeiro ponto são certos fatos da ciência, principalmente da físico-química e da biologia e bioquímica, que devem ser aceitos pela filosofia, porque são resultados certos da experiência mais acurada, e porque também Aristóteles e S. Tomás sempre se fundaram na experiência. Em segundo lugar, para nos entendermos e para podermos justificar os métodos da ciência, é preciso uma gnosiologia verdadeiramente realista.

Nesta comunicação não me estendo sobre o primeiro ponto, i.é, sobre a aceitação dos fatos certos da ciência. A Filosofia da Natureza que estou publicando na revista VERBUM bastará para definir a minha posição a esse respeito. Portanto limito esta comunicação às questões gnosiológicas relacionadas com as ciências.

Evidentemente o espaço e o tempo disponíveis não permitem o desenvolvimento duma gnosiologia inteira. A muitas coisas posso apenas aludir. Mas o meu livro "A captação da realidade segundo S. Tomás de Aquino" (Cruz, Braga, 1974) completará as lacunas para quem se interessar.

A metodologia das ciências se reduz aos seguintes passos essenciais: 1º observação, 2º indução, 3º explicação por hipóteses, teorias, cálculo matemático e dedução, e 4º verificação. Bem diferente disso é a interpretação do conhecimento na filosofia neo-escolástica. Segundo ela, o conhecimento começa pelos sentidos, mas liga-se pouca importância a eles. Em seguida, o intelecto agente, por uma atividade automática e que foge à nossa consciência, fornece prontinhos os conceitos das essências das coisas e então é possível formar, no interior da mente e independentemente da experiência, juízos universais e necessários *a priori*. Já que, assim, o intelecto tem um objeto imanente que não são as coisas, a verificação e a verdade são pontos fracos da filosofia neo-escolástica. Como se vê, a metodologia científica e a gnosiologia escolástica não combinam entre si: na primeira, tudo é conhecimento das coisas *a posteriori*, na segunda, o conhecimento mais importante é intramental e *a priori* e de difícil verificação. Mas acontece que a gnosiologia de Aristóteles e S. Tomás, ainda não contaminada por Kant, cobina exatamente com a metodologia da ciência quanto à gênese e natureza de nosso conhecimento. É isso que querem mostrar, seguindo os passos da metodologia científica.

1. A OBSERVAÇÃO

A observação científica não pode ser uma passagem fugidia pelos sentidos, logo mais transformada, num processo incontrolável, em conceitos intramentais. Precisa ser um processo exato, feito pelos sentidos e a inteligência juntos.

1. *A contribuição dos sentidos* deve ser a seguinte: os sentidos não devem só conhecer qualidades, mas *coisas*, como também S. Tomás ensina. E o conhecimento sensível deve ser *direto*: não se constrói uma imagem interna que depois seja conhecida, mas a coisa externa causa em nós o próprio conhecimento. De

resto, o conhecimento sensível é só *percepção*, mas isto mesmo tem grande valor.

2. *A contribuição do intelecto* consiste em *entender* o que o sentido apenas constata. Entender significa conhecer *o que* a *coisa é*. Para isso é preciso *abstrair* do individual e irrelevante e atender só ao que é essencial. Segundo a verdadeira teoria da abstração de Aristóteles e S. Tomás, o intelecto faz isso olhando para o conhecimento sensível ("fantasma") e discernindo nele o essencial e o individual, com o que ressalta, no conhecimento sensível ("fantasma") a natureza específica, contida em cada indivíduo. Não se cria, portanto, um objeto novo, diferente, intramental e separado das coisas. O conhecimento intelectual é conhecimento das *coisas*. Nem se diga: nas coisas não há nada universal. Nas coisas há a *natureza específica*, que pode ser ressaltada pelo intelecto agente prescindindo das notas individuantes.

E desde que o conhecimento intelectual é conhecimento das coisas e está unido ao conhecimento sensitivo, é possível a observação científica, na qual os sentidos e o intelecto juntos constatam uma coisa ou um acontecimento como *fato*, e por isso mesmo como *certo*. Não se diga, pois: o fato sensível é *singular*. No fato singular o intelecto vê a natureza específica. Nem se diga: o conhecimento sensível é *contingente*. Desde que o fato existe, *existe*, e isso é *necessário*, garantido pelo princípio de contradição. A observação científica nos fornece realmente *fatos* bem constatados, de valor científico.

3. Mas a observação precisa ser *constatada com exatidão e verificada*. Como se fará isso? Já que o conhecimento sensível é direto, a coisa causa no sentido o próprio ato de conhecer, e de *conhecer tal coisa*. (Filosoficamente: a coisa causa e espécie sensível, e em virtude da espécie conhecemos a coisa.) Assim, no ato de conhecer, que sempre é conhecer *tal coisa*, está incluída a coisa, não em imagem, mas como conteúdo do ato cognitivo. O ato cognitivo tem uma *expressão* da coisa, não uma expressão física, mas não-física, ou, como dizia S. Tomás: *"intencional"*. Hoje em dia esse termo ficou equívoco. E hoje, como oposto a "físico", usaríamos de preferência o termo "psíquico". De maneira que no conhecimento se realiza sempre uma *tradução* da coisa física para uma expressão psíquica. Mas o que conhecemos diretamente é a coisa externa, por meio do ato que a exprime psiquicamente. A expressão psíquica (a espécie) só é atingida pela reflexão. Semelhante tradução faz também o intelecto, exprimindo as coisas por conceitos, proposições, números, equações, etc.

Num ato chamado *reflexão* ou *verificação*, o intelecto pode dar-se conta de que a sua percepção sensitiva e a conceitualização

dela são *causadas pela coisa*, e por isso *conforme* à coisa, i. é, *verdadeiras*. Assim temos a verificação perfeita da observação.

2. A INDUÇÃO

A indução não é passagem de poucos casos para o *universal* em sentido estrito, i.é. *todos*. A indução é como a abstração: constata a *natureza específica*. Observa um ou vários cavalos e *não* conclui: *todos* os cavalos de todos os lugares e tempos são vertebrados, mas: *o cavalo é vertebrado*, coisa essa que pode ser constatada num único indivíduo, observando que não é vertebrado por sua idade, cor, etc., mas por ser cavalo. *Depois* se pode dizer *por extensão*: todos os cavalos são vertebrados. Notemos ainda: o "universal" achado pela indução pode sempre ser *verificado*, p. ex., verificando que o cavalo é vertebrado por ser cavalo.

3. HIPÓTESES, TEORIAS, MATEMATIZAÇÃO, MODELOS

A ciência quer uma explicação causal das coisas. Está convencida do princípio de causalidade. Só não se convence de que o princípio de causalidade seja um conhecimento intramental e *a priori*. Ora, segundo a sã filosofia dos antigos o princípio de causalidade é uma proposição achada por *indução*. Observando um fato causal, p. ex., que riscar um fósforo produz uma chama, conceitualizamos o riscar do fósforo como *causa* e a chama que surge como *efeito*, e entendemos que o efeito não existiria sem o riscar do fósforo, i. é, que é da natureza do efeito ter uma causa. Inversamente entendemos também que uma coisa só é *causa* se produz um efeito. É a fórmula mais usada pelos cientistas: Causa é o que produz um efeito com necessidade. Também S. Tomás conhecia esta fórmula: "Causa est ad quam de necessitate sequitur aliud" (Met. V, lect. 6, nº 827).

Na procura das causas, o cientista recorre a hipótese, mas só as considera prováveis ou certas, se a experimentação as confirma. Da mesma forma procura confirmar ou verificar tudo quanto entendeu por dedução ou pelo cálculo matemático. Max Planck se admirava de que os "símbolos" matemáticos correspondessem tão perfeitamente à realidade. Mas é que as expressões matemáticas são expressão psíquica do que se encontra nas coisas e por isso correspondem a elas. "O objeto da matemática não é distinto realmente do objeto da ciência natural; distingue-se dele apenas pela consideração da mente" (De nat. gen., c. 8).

A matemática usa também a *idealização*, como já notou Aristóteles. Como as coisas da natureza não são bastante perfeitas, o matemático constrói na imaginação um caso ideal, p.ex., uma

circunferência tão perfeita que é tocada num só ponto por uma tangente. E ensina S. Tomás, com Boécio, que a matemática faz as suas verificações de preferência pela imaginação, i. e., pelo caso idealizado. Coisa semelhante se poderá dizer dentro de certos limites dos casos idealizados, chamados *modelos*, p.ex., o modelo atômico de Bohr.

4. A VERIFICAÇÃO DOS RESULTADOS

Não só na primeira observação científica se faz verificação, mas também após a indução, dedução, cálculo matemático, etc. Einstein chegou pelo cálculo ao resultado à primeira vista desconcertante de que com o aumento da velocidade aumenta a massa do corpo movido. Planck chegou ao resultado espantoso da quantização dos efeitos. Outros concluíram por dedução que deve existir um neutrino. Tudo isso teve que ser verificado e só foi aceito como certo pela verificação. Também esta verificação se faz do modo já explicado.

CONCLUSÃO

Por fim podemos dizer: As ciências são um *fato*, comprovado pela mais rigorosa verificação, e ainda pela confirmação que lhes dá a técnica. Logo, só pode ser verdadeira uma filosofia que concorda com as ciências. A gnosiologia aristotélico-tomista concorda plenamente com as ciências. Mas a gnosiologia neo-escolástica não concorda. Ela aceitou consciente e inconscientemente muito mais do subjetivismo de Kant do que comumente se pensa.

OS POSTULADOS CIENTÍFICOS E AS CIÊNCIAS SOCIAIS

SILVIO DE MACEDO

Professor Titular de Filosofia das Ciências e Filosofia da Linguagem na UFAL; Membro do Instituto Brasileiro de Filosofia, Sociedade Interamericana de Filosofia e Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

1.0. O método que havia servido de instrumento poderoso às ciências naturais e que atingira seu fastígio no século XIX, e, por extensão sugestiva, fora aplicado às ciências sociais, passa por experimentar uma revisão crítica neste século.

Questiona-se sobre a validade ou eficácia da metodologia naturalística, tão rica de resultados naquelas ciências, mas que oferecia menor segurança nas ciências humanas, talvez sugerindo outra moldura científica.

As *leis lineares*, adequadas das primeiras, sofrem resistência — nas segundas. Cogita-se então dos *postulados de tendência* como peculiaridade do social, uma vez que a ação humana se concretiza sob o impacto dos motivos, modelando-se nas circunstâncias — uma estrutura mais complexa enriquecida por um sistema ou supersistema no qual atua um superfluxo imenso, que permite a imprevisibilidade.

O mecanicismo e a simetria das "leis naturais" torna-se moldura estreita para conter esse superfluxo dos sistemas sociais.

A teoria social começa a elaborar-se, sobre novos fundamentos, levando até uma epistemologia sociológica cujos frutos já começam a surgir.

É evidente que, em matéria social, contamos mais com aproximações e raras são as exatidões, estas tão encontradiças nas formas da abstração lógico-matemáticas e que servem de suporte às ciências naturais. E as ciências em geral estariam divididas em ciências de fundamentação matemática (as ciências naturais) e ciências de fundamentação lingüística (as ciências sociais).

Constata-se, a uma verificação histórica, que Stuart Mill (Systema of Logic, 23,6) já admitira a possibilidade da dedução de postulados específicos de *oportunidade* ao lado dos postulados gerais. E os postulados de *tendência* emergiram na consideração social, a tal ponto que um Gibson (The Logic of social Enquiry) anota, logo mais, o fator *amizade pessoal* como idôneo de influição nas decisões científicas no campo social.

E nessa linha as crenças coletivas, as tensões, a racionalização" (psiquiátrica).

1.1 O conhecimento científico defronta-se com maiores obstáculos nas ciências sociais, na determinação das causas, por isso que a explicação completa ou exaustiva dos fatos humanos torna-se uma empresa árdua, onde os julgamentos ou juízos de valor interferem no seu campo, às vezes até em forma de *prejuízos intelectuais*.

E esses juízos de valor, por sua semântica própria, influem na *interpretação* da realidade.

Apesar do progresso teórico e da colheita imensa sobre os fatos sociais, há problemas difíceis de natureza taxionômica, que também confluem para a teoria social geral e geram as teorias especiais, formadoras das sociologias especiais em grande desenvolvimento.

Pode-se considerar um progresso a abertura da sociologia atual para a pesquisa empírica, a aproximação cada vez mais intensa para o método experimental. Com isso, as ciências sociais ficam menos escravas do método dedutivo.

A Lingüística é a ciência, por excelência, responsável pelo "take off" atual das ciências sociais, por aqui se processa realmente o maior avanço na pesquisa de campo e ao mesmo tempo mais se dá um tratamento de rigor teórico.

2.1. Sente-se a necessidade cada vez aguda de tratar a ciência social com maior objetividade, libertando-a dos "prejuízos" intelectuais sob suas diversas formas. Sintomática é a respeito a posição de Karl Mannheim (campo sociológico) e Karl Jaspers (campo psicológico-psiquiátrico e ao mesmo filosófico).

Há distinguir entre os diversos tipos de objetividade: lógica, física, psicológica e social.

Com razão visualiza Paul Meadow (An Sociological Epistemology) que "a conduta individual e social deve ser compreendida em termos de um contexto significativo, porque, sendo os conceitos cristalizações da experiência social, particularmente da experiência de uma determinada sociedade, a referência social do conhecimento pode resultar evidente".

Mannheim e Marx abriram portas ao desenvolvimento da sociologia em termos da concretude, que prossegue em níveis mais elevados, atingindo outras ciências acomodadas, como a ciência jurídica, que agora evolui para adoção do sistema de modelos.

Uma epistemologia do social constrói-se sobre categorias ou coordenadas concretas e não apriorísticas, embora se reconheça com Meadow que existe um mundo objetivo que transcende a experiência imediata, funcionando o pensamento como referência ao mundo sócio-cultural.

2.2. Wundt havia observado, faz tempo, que "os fenômenos tratados pelas ciências naturais seriam criações da comunidade social". Não estaria aí uma antecedência visível da sociologia do conhecimento, do condicionamento do conhecimento por um fator social?

John Dewey, também, admite a teoria do conhecimento como algo determinado sociologicamente.

Depois, Mannheim analisa o "papel" do inconsciente coletivo na estrutura dos motivos e do conhecimento. Eis as condições de uma epistemologia sociológica hoje em evidência.

Os cientistas sociais têm trabalhado com os postulados gerais de *abstração* e de *generalidade,* mas agora se orientam para os postulados específicos de "tendência" e de "circunstância".

Quentin Gibson (THE LOGIC OF SOCIAL ENQUIRY) expõe cinco tipos de postulados: abstração, generalidade, neutralismo ético, tendência e oportunidade.

Pela abstração se chega à unicidade dos acontecimentos sociais, o abstrato e o concreto. Pela generalização, cogita da liberdade, mudança, motivos, razões, crenças. Em seguida, vem o neutralismo ético — com identificação imaginativa, simpatia, intuição. Com os dois últimos é que se atinge a objetividade maior das ciências sociais.

3.0. Uma nova forma de objetividade exige adequação metodológica.

A discussão tradicional estabelecera dois critérios de validade: um de estrutura lógico-formal e outro de base empírica ou experimental.

Mas Karl Popper vislumbra uma terceira posição (THE LOGIC OF SCIENTIFIC DISCOVERY), admitindo a impossibilidade de uma refutação concludente, total, de uma teoria — uma vez que, sempre, se pode dizer que os resultados experimentais não são dignos de confiança e porque as pretendidas discrepâncias entre aqueles e a teoria são meramente aparentes e desaparecerão com o progresso de nossa compreensão dos fatos".

Manger (MORAL, WILLE UND WEILGRETALTUNG, 58) atribui às "definições caráter dogmático".

Segundo Popper o postulado da evidência empírica comporta quatro momentos diferentes, como: conhecimento de participação, identificação imaginativa, simpatia e intuição intelectual.

Ora, esses momentos do postulado descrito por ele já se encontram presentes na filosofia de Bergson: este é que se antecipa, a nosso ver, a esses avanços metodológicos. O conhecimento do concreto, o "inexprimable", o "imprévisible", "o único", estão bem visualizados pelo autor de "LES DEUX SOURCES".

O diagnóstico médico, supondo a participação do médico com o doente, sugere a Jaspers o postulado da evidência empírica: a observação tátil, a observação do rosto, dos olhos, das reações, a indução provocada, a identificação, a simpatia, tudo isso sugere muito a metodologia dos problemas sociais. Porque se compreende melhor o que se vive e se ama.

O Positivismo fora "estéril", como advertira Stammler. Não seria mais oportuno adotar-se os modelos "matemático" e "físico" para as ciências sociais. Os fatores interferentes da equação pessoal teriam de ser considerados no sistema. E a síntese, que se sucede à análise, por sua visão do conjunto, não pode ser de uma ciência única, mas da Filosofia das Ciências.

4.0. Daí podermos tirar as seguintes conclusões:

a — uma epistemologia do social pode ser fundada nos postulados de tendência e de oportunidade;

b — A adequação metodológica supõe esses princípios;

c — A explicação científica no campo social, se bem não despreze os postulados das ciências naturais nos casos mais simples, terá em conta os novos postulados.

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO: SUA POSIÇÃO EXATA

IULO BRANDÃO

Quem quer que pretenda enfrentar o mecanismo do conhecimento, quer nas ciências exatas quer nas chamadas ciências humanas, poderá, perante ele, assumir sucessivamente duas atitudes ou optar por uma delas, em última instância: uma estritamente constatativa, acrítica, e outra crítica e, a rigor, fundante. Ambas, a nosso ver, não se apresentam em estado puro, a não ser ao limite que nunca é alcançado: dado que é o homem *todo* que realiza o ato de conhecer, a primeira postura, por mais neutra que se pretenda, detecta problemas extremamente delicados a que o epistemólogo não poderá furtar-se, e que o coagem a enveredar *necessariamente* pelo caminho crítico, sob pena de ver dissolver-se, de maneira integral, aquilo que se lhe afigurou, no início, um *problema* propriamente dito. Antecipando-nos ao que mais adiante decidimos sustentar, enunciaremos desde logo este princípio que, não sendo especificamente um postulado, tem, entretanto, para nós, características suficientes para se alçar ao nível de um axioma: *toda atitude crítica diante do conhecimento só será válida se se apoiar, explícita ou implicitamente, nesta ou naquela posição ontológico-metafísica a ser defendida pelo epistemólogo que, a esta altura, estará sendo inevitavelmente um filósofo.* Uma afirmação desse tipo é, sem dúvidas, rebarbativa a todos quantos, ainda na esteira do kantismo, se empenham em simplesmente *ignorar* a ontologia quando do aparecimento ou da irrupção do problema do conhecimento. Porém, enredam-se, *mutatis mutandis*, nas mesmas aporias que instalaram o sistema de Kant em dualismos irredutíveis, sob cujo peso o verdadeiro problema do *ato de conhecer* se diluiu numa esfinge impenetrável. Sem mencionar que o filósofo de Koenisgberg não pôde escapar aos *suce-*

dâneos da metafísica que ele colocou no ápice da razão: Eu, Deus e Mundo. Mas como se tratava de sucedâneos apenas, a sua função estritamente *lógica* não lhes possibilitou nem sequer atenuar o dualismo entre a sensibilidade e o entendimento e entre este e a razão; e quem fala de dualismo estará falando de uma irredutibilidade total entre umas e outras daquelas faculdades, o que implica em que o objeto do conhecimento nunca é *alcançado*, mas tão-somente *construído* às custas da realidade contingente, a qual dista do sujeito transcendental por um abismo que o *esquema*, por mais engenhoso, não logra transpor. E isso porque o esquema, ao invés de estar comprometido com a realidade ontológica como se dá com o *fantasma* na filosofia aristotélico-tomista, por exemplo, nada mais representa do que um segmento segregado pela *imaginação pura* descomprometida com o universo da existência extramental. Como, então, os fatos empíricos podem confirmar uma lei científica ou uma teoria, se entre eles se cava um fosso intransponível? De qualquer maneira, porém, o problema do conhecimento em Kant só se aclara no interior de sua filosofia integral, quer dizer, frente à totalidade do pensamento kantiano. Poder-se-ia alegar que as metafísicas anteriores ao criticismo, particularmente as racionalistas, e que Kant invalidou de maneira genial, nem por isso solucionaram a contento o problema do conhecimento, pois subsistiram *resíduos* inassimilados que permaneceram à margem da relação sujeito-objeto, porque contingentes. Mesmo assim, ainda que nos instalemos num mundo *desnudado* e *necessário*, como realizar a passagem do sujeito ao objeto no cartesianismo, por exemplo, se entre eles há uma absoluta heterogeneidade e se, conseqüentemente, não apelarmos para a metafísica que é, para Descartes, da grande árvore do conhecimento? E à alegação acima mencionada poderíamos responder dizendo que as chamadas metafísicas racionalistas eram, a rigor, panlogismos possantes, abrangentes: chamá-los de metafísica implica em descaracterizar uma e outra, a lógica e a metafísica, e ao cabo de algum tempo não saberemos mais do que estamos falando, e o problema do conhecimento não poderá nutrir-se de uma total ignorância de suas verdadeiras raízes. Teríamos, dessarte, de encaminhar as pesquisas no sentido de deixar suficientemente claras as fronteiras entre a lógica e a metafísica, e um tal escrúpulo intelectual não alterará, ao contrário fará ressaltar o que mais atrás acentuamos: o problema do conhecimento, que se reduz em última instância, à complexa relação entre um sujeito e um objeto, permanecerá algo de completamente opaco se não descermos ao substrato subjacente a ambos, que extrapola o campo estrito da epistemologia e cai sob a alçada desta ou daquela ontologia e metafísica *que precisam ser sustentadas ou defendidas*. O ponto sensível da questão, colocou-o muito bem Ladrière em seu

ensaio "Science et Philosophie" constante do conjunto de ensaios filosóficos que tem por título "La relativité de notre connaissance" — Louvain — 1948, p. 139: "Ce qu'on veut faire, c'est synthétiser des faits ou des lois, de façon à établir une continuité parfaite entre eux, et en même temps un ordre, grâce auquel on verrait comment ces faits et ces lois, loin de se justaposer au hasard, se rattachent, idéalement, à un principe supérieur qui commanderait toute la science en question." Apenas acrescentaríamos que se esse princípio superior não for de natureza ontológica, cairíamos num logicismo à Kant ou à Husserl ou à Hegel que nos deixaria nas mais densas trevas no que toca àquela "continuité parfaite" entre os fatos e as leis.

Até o presente momento ficamos em generalidades. Tentaremos agora descer aos exemplos. As diferenças que ainda hoje se fixam entre ciências físico-matemáticas e ciências humanas, diferenças que se fazem sentir operatoriamente nos processos e métodos de abordagens dos respectivos objetos, só encontram suas raízes ou seus embasamentos definitivos em princípios ou, se quiserem, em pré-supostos que escapam à área específica das mencionadas ciências e que se reduzem necessariamente a conceitos filosóficos inevitáveis a serem defendidos por quem os sustenta. Assim, a pergunta: porque não se podem integrar num único sistema quantitativo, perfeitamente formalizável e submisso à categoria de *necessidade*, as ciências exatas e humanas? é perfeitamente procedente mas apenas terá uma resposta tanto ou quanto satisfatória numa ontologia, ou de base sistemática (Spinoza) ou diluída numa Weltanschauung. Adiantar, por exemplo, que nas ciências físico-matemáticas o mundo real, com mais propriedade, o mundo dos fatos singulares e contingentes não penetram na textura das fórmulas ou teorias; ainda, que essas ciências alcançarão o seu objeto com tanto maior êxito quanto menos o pessoal, o subjetivo, o afetivo interferirem no trabalho do cientista, enquanto que nas ciências humanas o contrário é que ocorre, implica em reconhecer que em ambas o *real* que as pressupõe é, por assim dizer, costurado por princípios ou categorias extremamente diversificadas e até mesmo contraditórias: lá, contingência sem liberdade, inexistência de consciência, o impessoal, o objetivo, o determinismo e previsibilidade; aqui, contingência com liberdade, presença da consciência, o pessoal, o subjetivo (sujeito), determinismo e previsibilidade em graus mais reduzidos, etc. Acrescentemos logo: essas distinções só se sustentam numa filosofia realista, tributária do conceito de *ser*. Já no empirismo psicologista radical de Hume, ou no racionalismo cartesiano, ou no criticismo kantiano elas dificilmente se mantêm, apagam-se mesmo a fim de serem substituídas por outras, mais consentâneas com a visão global do mundo inerente àquelas doutrinas filosó-

ficas. Não nos furtaremos, pois, à árdua mais ineliminável tarefa de defender esta ou aquela posição filosófica, subjacente *ao ato do conhecimento*. Ainda, Ladrière, ob. cit. p. 119: "Ces conceptions pré-scientifiques ne peuvent être absorbées par la science mais lui restent extérieures de façon nécessaire." Dando um passo além, depararemos com o magno problema que é a transição do sujeito para o objeto, o elemento comum entre ambos a fim de que à mera e inoperante justaposição — pela qual é responsável a contingência estrita — se substitua a *síntese real*, que responde pelo surgimento do *necessário* na trama do conhecimento. Como, senão resolvê-lo exaustivamente pelo menos aclarar-lhe os fundamentos? Afigura-se-nos que a mesma questão levantada por Kant no século XVIII se pode repetir, *mutatis mutandis*, nos dias de hoje: aí estão, em nível altamente elaborado, as ciências físico-matemáticas com todo o rigor que as caracteriza. Como são elas possíveis? Pergunta vã, retrucará alguém, tão vã quanto a que Kant se colocou em pleno século XVIII: "Comment la science pure de la nature est-elle possible?" (*Prolegomènes* — Trad. J. Gibelin — Vrin — p. 39). Porque, afinal, indagar do *como* da possibilidade de algo se o que realmente importa é que esses algo seja possível? E uma vez que a sua possibilidade se nos impõe com uma *evidência apodítica*, para que nos enredarmos em discussões verdadeiramente bizantinas sobre o *como*? Consideradas em si mesmas, parece-nos, tais questões podem revelar-se frívolas, conquanto à luz daquela exigência que todo homem experimenta, a de levar cada vez mais longe as suas indagações sobre o objeto de estudo, elas possam justificar-se plenamente; vistas, entretanto, sob o ângulo daquilo que realmente atrás delas se oculta, tornam-se válidas, fora de qualquer dúvida. Voltemos a Kant. O que se esconde por detrás do *como* é isto: a metafísica, ineliminável do universo intelectual, não existe ao nível das ciências físico-matemáticas; quando o filósofo do criticismo se empenha em fundar a possibilidade destas, a rigor está visando demonstrar a vacuidade epistemológica daquela. Hoje, sob o peso de uma densa experiência histórica, alteraríamos a clave da pergunta: por que as ciências humanas em geral e a metafísica em particular não são possíveis à imagem das ciências físico-matemáticas? Resulta, pois, dessa rápida digressão, que o abordarmos o magno problema do *como* da possibilidade de uma área restrita de ciências — no caso, as físico-matemáticas — seremos, por via indireta, e na medida em que nenhum setor do conhecimento deve escapar à análise crítica, obrigados a encarar de frente as ciências do homem para prescrutar-lhes o teor epistemológico. Ora, é no intrincado mecanismo que deixa ao vivo a relação do sujeito com o objeto, a qual reflete o próprio real de que elaboramos esta ou aquela visão, que se decidem o êxito e a validade do ato de

conhecer. Se sujeito e objeto, conquanto participem do real, não se equivalem, instalando-se entre ambos uma *distância* inevitável, é porque, pensamos, *algo* os distingue ao mesmo tempo que os aproxima. O ponto sensível ou vulnerável da questão reside nesse *algo*. E é ele, pelo que nos parece, que direta ou indiretamente emerge de todas as dissertações, debates, discussões e se coloca diante do pensador, ora como um problema ora como um verdadeiro enigma. O próprio Kant, por exemplo, que é um filósofo rigoroso, e que não hesitava em reduzir os seus objetos de investigação a conceitos puros, quer dizer, à margem dos vaivéns da contingência, ao deparar com a sua teoria do *esquematismo*, não escapou a uma séria dificuldade que ele não logrou explicar: "Art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mecanisme" (C.R.P. p. 153 — Ed. Franc. de 1950 — Presses Un.) Difícil, sim, de decifrar um tal mecanismo à luz do conceito de *pureza* que é a espinha dorsal da filosofia kantiana: o esquema — método da imaginação *produtora* — deve ser *puro*, ao contrário não se submeteria à *lei da necessidade* que é para Kant uma espécie de bússola a conduzi-lo pelo labirinto do fenômeno do conhecimento. Como, pois, sustentar ou defender a teoria do esquematismo sem se filiar integralmente aos pressupostos do Criticismo? Substituamo-lo, esse esquematismo, pelos "fantasmata" inerentes à teoria do conhecimento aristotélico-tomista: são imagens intermediárias portadoras de inteligibilidade em potência; compromissadas, assim, com o universo do pensamento. Porém, de onde provêm elas? Certamente não pertencem a uma imaginação pura, desgarrada do real extramental, pelo contrário nascem de um contato do homem com esse mesmo real em todos os seus estágios; de tal modo que os conceitos que *saem* das mencionadas imagens, e pelos quais o conhecimento se realiza, fazem necessariamente alusão à realidade. Mas a essas alturas já estamos comprometidos com uma *ontologia do ser*, responsável, em última instância, pelo mecanismo do conhecimento. De que maneira, pois, atermos tão-somente ao esquematismo e aos "fantasmata" sem assumirmos uma posição crítica diante da *totalidade* que os explica e justifica? A menos que desejemos postar-nos numa posição cômoda de meros observadores? furtando-nos a todo compromisso com a ontologia subjacente ao ato de conhecer. Essa posição, não a manteremos, porém, por muito tempo. Tão logo venhamos a utilizar princípios, postulados ou axiomas, surgem-nos pela frente, e a exigir rigorosa fundamentação, não poucas linhas totalizantes: nominalismo, empirismo, idealismo, realismo, etc., etc. Que nos impede, por exemplo, de aceitar a tese de Hegel, segundo a qual uma lei ou, se quiserem,

uma "estrutura" físico-matemática — lembremos a lei da ação e reação-$\overrightarrow{F} = -\overrightarrow{F}$ — se reduz a um *hábito* (custom) a intercalar-se entre o sujeito e o objeto e propondo-se resolver, em tecla *estritamente psicológica,* o problema do conhecimento? Ou, pelo contrário, de esposá-la? Ou de refutá-la? Casos há em que, devido ao esbatimento das fronteiras entre filosofia e ciência, ainda que não se possa prescindir da primeira, empenhamo-nos em sustentar que a ontologia é detectada pelas conquistas da ciência, e não o inverso. Pouco importa. Anterior ou posterior à ciência, parece ser ela inevitável... e necessária à validação de uma postura epistemológica. Impossível dissimular a dificuldade: posicionada no término das investigações científicas, uma tal ontologia, pensamos, nada mais será do que a própria ciência que apenas mudou de vestes e se arvorou em ontologia. Se não há nenhuma contra-indicação em que a ciência se erija numa filosofia ou ontologia, por outro lado incumbe-lhe, entretanto, a árdua tarefa de, não à luz de suas "leis", "normas" ou "modelos", pois estes não se podem justificar a si mesmos sem caírem numa estéril regressão ao infinito, mas sob a guarda de conceitos pré-científicos, fundamentar-se a si mesma tornando-se auto-suficiente. Mas então: a física é filosofia e ciência? A matemática, a geometria, a sociologia, a psicologia são ciência e filosofia? Esse, se não cômodo, pelo menos equívoco baralhamento de áreas interpenetráveis, sem dúvidas, mas *distintas,* acaba por autorizar estranhas ousadias. Uma delas, por exemplo, e que Charles Sentroul analisou finamente em seu "Kant et Aristote", assim se manifesta: todas as conquistas da geometria moderna, de espaço a *n* dimensões, invalidam a Estética Transcendental kantiana no tocante, em particular, à *forma espaço.* Ora, a forma pura da sensibilidade, a de espaço no caso em apreço, Kant lhe atribuiu uma grande amplitude perfeitamente *apta* a acolher quantas dimensões se possam descobrir, pela simples e sólida razão de que não serão as especificações operatórias do espaço detectadas por tal ou qual geometria que *podem abalar* a Estética Transcendental kantiana — incrustrada necessariamente na globalidade de seu sistema da razão pura — mas uma nova concepção filosófica do espaço suficientemente justificada. Em outros termos: só estará em condições de *opor-se* ao "idealismo crítico" uma outra filosofia, nunca, porém, uma ciência particular.

Um trânsito pela história do conhecimento acabaria por convencer-nos das relações *substanciais* que se fixam necessariamente entre *o ato de conhecer* e as concepções filosóficas de seus autores. "El panorama histórico de la crítica del conocimiento... indicará mas que cualquier otra reflexión la transcendencia intrínseca de la Gnoseologia, que forma la nervatura esencial de

toda la especulación filosófica", afirma Jose Mª de Alejandro S. I. em seu livro "Gnoseologia". Sem dúvidas, diremos nós, sob a condição, porém, de não transformarmos a história em *critério de validade*. O historicismo não nos isentará da responsabilidade de escolhida uma posição epistemológica, defendê-la juntamente com a filosofia que está à sua base. Por outras palavras, acabaremos por embrenhar-nos na difícil mas inevitável área da Gnosiologia. Daí, pensamos nós, as várias epistemologias de que se ocupam não poucos epistemólogos, se, em virtude deste ou daquele preconceito contra a ontologia, forem privadas de suas raízes filosóficas, despojam-se de *qualquer sentido* e elevam *necessariamente*, aí sim, a bizantinices, descoloridas, estéreis.

QUE É FILOSOFIA?

E.N. DA SILVA

Regis Jolivet (Lógica Cosmológica) escreve: "Todo homem, diz Aristóteles, tem o desejo natural de saber, isto é, o desejo de saber é inato. Manifesta-se já na criança através dos insistentes 'por que' é 'como'. O desejo de saber é o princípio das ciências, cuja finalidade primeira não é dar ao homem meios de agir sobre a natureza, e, sim satisfazer-lhe a curiosidade natural. Pode resumir-se dizendo que a Filosofia é a Ciência do ser, enquanto, em todos os seus níveis, o próprio ser é que é seu objeto formal... Ser, com efeito, pode significar quer a essência ou natureza das coisas, quer a própria existência. Ora a Filosofia está ordenada, primeira e essencialmente, à existência, porque ela visa a descobrir, em cada domínio do ser, as condições mais gerais ou as condições absolutas da existência". Manoel Garcia Morente (Fundamento da Filosofia) diz que "não se pode definir a Filosofia antes de fazê-la, como não se pode definir em geral nenhuma ciência, nenhuma disciplina, antes de entrar diretamente no trabalho de fazê-la." Julian Marias (Introdução à Filosofia), no fim de seu trabalho, escreve "a Filosofia tem sido mais vista como uma ciência, como construção de idéias, do que como um fazer humano". Karen Lambert e Gordon G. Brittan Jr. (Introdução à Filosofia da Ciência) acham que "a palavra ciência — talvez hoje mais do que nunca — é empregada em contextos vários, com vários sentidos, para propósitos vários". Sir James Jeans (Physics & Philosophy) acredita que "a Filosofia de qualquer período está sempre relacionada com a Ciência do período de modo que qualquer mudança fundamental na Ciência deve produzir reações na Filosofia". Sir Arthur S. Eddington (La Filosofia de la Ciência Física) diz que "entre a Física e a Filosofia existe um terreno limitrofe, disputável por ambas, que chamarei Epistemologia Científica". Para Gaston Bachelard (Le Nouvel Esprit Scientifique) "cedo ou tarde é o pensamento científi-

fico que se tornará o tema fundamental da polêmica filosófica". José Ferrater Mora (Diccionario de Filosofia), no verbete sobre ciência, escreve que é árduo separar o propriamente científico do propriamente filosófico da Física de Aristóteles."

Ferrater Mora, no que tange à relação entre ciência e filosofia, apresenta três posições fundamentais: a) a ciência e a filosofia carecem de toda relação; b) a ciência e a filosofia estão intimamente relacionadas entre si, que, realmente, são a mesma coisa; c) a ciência e a filosofia mantêm entre si relações muito complexas. Continuando, o autor esclarece que para muitos a ciência progride e nos informa cada vez mais acabada e detalhadamente sobre a realidade, enquanto a filosofia não progride porque é um incessante tecer e destecer de sistema. A ciência é um modo de conhecer, ao passo que a filosofia é um modo de viver. A ciência refere-se ao ser; a filosofia, ao dever ser ou, em geral, ao valor. A ciência é conhecimento rigoroso; a filosofia, concepção do mundo expressível assim mesmo mediante a religião e a arte. Por isso a ciência está em um lado, enquanto a filosofia — com a religião e arte — estão em outro lado. A ciência é conhecimento limitado; a filosofia, conhecimento ilimitado. A ciência opera mediante observação, experimentação, inferência e dedução, ao passo que a filosofia opera mediante intuição.

O mesmo está acontecendo com o termo metafísica. "Se volvermos (Regis Jolivet — Metafísica) os olhos para a história, o termo metafísico parece sujeito aos mais diversos e menos compatíveis sentidos. A razão desta confusão reside no fato de os filósofos definirem a metafísica em função de suas próprias concepções e doutrinas, em vez de partirem de uma definição nominal, com a qual todos se possam pôr de acordo." Destarte, os termos metafísica, filosofia, ciência, estão sendo usados segundo concepções particulares e não consoante uma hierarquia terminológica.

SEQÜÊNCIA TERMINOLÓGICA

Temos que estabelecer uma seqüência terminológica para descobrirmos o lugar do termo no conjunto, onde são guardadas as distâncias segundo uma posição correlata, coordenada e subordinada. Os termos, como as coisas, os fatos, os eventos, que eles representam, possuem posições dialéticas quer na tríade com seus aspectos, na quadra com suas relações, na oitava com seus modos. Estabelecendo seus limites, acreditamos encontrar definições, e em assim fazendo, os termos ciência e filosofia aparecem no tabuleiro de classificação em suas posições definidas.

Além do mais, verificamos, nesses autores, que os vocábulos estão acumulados de significados tornando-se equívocos. O vocá-

bulo ciência aparece como um termo geral; aparece como um termo específico; aparece como um termo singular. Se escolhermos, para cada posição, uma palavra, acreditamos que o enleio desapareça. Assim procuramos fazer em nosso trabalho "Sinopse Filosófica".

POSIÇÃO DA FILOSOFIA

O Mundo do Acidente, do que acontece, em nosso trabalho mencionado, possui quatro disciplinas básicas: disciplina espiritual (Pneumatológica), mental, psicológica e ilógica. A disciplina espiritual, consoante o processo dialético, em suas faces de subdivisões, apresenta-se em três mundos: ontosófico, gnosiológico e teleológico. O ôntico necessita de um instrumento gnosiológico para chegar a um fim, ao teleológico. O mundo gnosiológico possui três planos: o gnosiológico, o pragmatológico e o praxiológico. O plano gnosiológico, o que nos interessa, aqui, neste estudo, possui dois campos: o campo sófico e o campo epistêmico. O campo sófico tem um caráter sutil, teórico. O campo epistêmico tem um caráter denso, prático. As gnosis sutis do campo sófico são: a sapiência, o conhecimento, o atendimento e a apreensão. As gnosis do campo denso são: a filosofia, a ciência, a técnica e a arte. A prática da filosofia é em busca da sapiência, da sabedoria. Não há ciência sem conhecimento. Não há prática sem entendimento. Não há arte sem aprendizagem. Conforme a tríade empregada em cada elemento da quaternidade, temos que a sapiência explicita em sabedoria e instrução. Toda sabedoria externa-se em instrução. A tríade próxima é: conhecer, reconhecer e doutrinar. Todo conhecimento é doutrinado. O atendimento explicita-se em entendimento e educação. Toda apreensão explicita-se em aprendizagem e em ensino. A filosofia explicita-se em perquirição e especulação, vivência especulativa. Toda ciência explicita-se em observação e descoberta. Toda técnica explicita-se empiricamente; explicita-se experimentalmente. Toda arte explicita-se em operar e em executar. Filosofia é uma gnosis superiora, prática, fundamentada na sapiência, usada pelo ôntico para atingir o supremo fim, o bem.

PROCESSOS

Para que o ôntico chegue ao fim, com a aplicação do instrumento da gnosis, esta faz uso dos processos metódicos e modais (Plano pragmatológico); dos processos facultativos e éticos (Plano praxiológico). Os métodos de que faz uso a filosofia é a fé, a intuição e a extuição. Os métodos de que faz uso a ciência é a adução, a indução e a dedução. Os modos de que faz uso a filosofia é a con-

centração, a meditação e a contemplação. Os modos de que faz uso a ciência é a atenção, a reflexão e o discernimento. No plano praxiológico, a filosofia faz uso da faculdade que facilita e prontifica, a ciência faz uso da habilidade que adestra e aplica. No campo da ética, a filosofia faz uso da ética que se explicita em moral e em costume; a ciência, do uso que se explicita em hábito e em prática.

Após esses processos, a filosofia leva-nos ao bem, ao bem com o afastamento do mal; a ciência chega ao fim necessário, útil com o afastamento do inútil.

Acreditamos, com tal sistematização, obter os termos coordenados, correlatos e subordinados. A ciência é um processo gnosiológico, instrumental, para a observação e a descoberta daquilo que a filosofia perquiriu através de suas perguntas procurando especular. Logo que a ciência observa e descobre, a técnica procura o contato para as devidas experiências. Todavia a operação e a execução da obra é fruto da arte.

AS DISCIPLINAS

A gnosiologia, a teleologia, são disciplinas espirituais, ao lado do ontosofia. As disciplinas mentais são a logística, a linguagem e a matemática. No que tange às subdivisões, todas elas possuem as mesmas, no que se refere a quantidade, porém são diversas qualitativamente. Na logística, também, como se acha no trabalho mencionado, encontramos três divisões, as quais possibilitam os vários cálculos lógicos. Os dois campos estão presentes com os elementos fundamentais básicos e derivados. A linguagem que é o instrumento da logística, subdivide-se em fonologia, morfologia e sintaxe. A matemática, acompanhando a tricotomia, é expressa em geometria, aritmética e em álgebra.

Além destas disciplinas mentais, o trabalho mencionado apresenta as disciplinas psicológicas com seus três mundos: o mundo da motricidade, o mundo da sensação e o mundo da afetividade. No que tange à sensação, que, aqui, se apresenta como instrumental da tríade, ela é expressa por meio de três planos: o plano da sensoridade, o plano dos sentidos e o plano dos sensíveis. No plano dos sentidos, no primeiro campo temos os sentidos: luminoso, sonoro, térmico e olfativo; no segundo campo temos os sentidos: cromático, o tonal, o calórico e o gustativo. No plano dos sensíveis, no primeiro campo encontramos: o situacional, o cenestésico, o táctil e o estimativo.

Por fim, obedecendo a sistematização dialética, nos seus três sentidos, temos as disciplinas hílicas com a física, com a mecânica e com a química.

BASES DAS DISCIPLINAS

Estas quatro disciplinas fundamentais, disciplinas espirituais, disciplinas mentais, disciplinas psicológicas, disciplinas hílicas, estão consoantes o que o homem é o que o homem tem, isto é, segundo as essências: espírito, mente, ânimo e hilo. Estão conforme as propriedades destas essências. As propriedades da essência espírito são: a vontade, a consciência e a bem-aventurança. As propriedades da mente são: a cogitação, a inteligência e a razão. As propripriedades da essência ânimo são: o desejo, o sentimento e a emoção. As propriedades da essência hilo são: a gravidade, o magnetismo e a eletricidade.

A SISTEMATIZAÇÃO

A sistematização, que nos deu a localização da ciência, da filosofia, da técnica e da arte, não está somente afeta ao que chamamos do Mundo do Acidente, em que se encontram as disciplinas. Antes do Mundo do Acidente, há o Mundo da Substância, onde se encontram as categorias, as supremas leis, sem o que o Mundo do Acidente não é. Essas categorias estão também subdivididas dentro do esquema geral, havendo, destarte, correlação, coordenação e subordinação evidentes. Há categorias, ou melhor, há conjuntos, grupos, classes de categorias consoante o processo espiritual, mental, animical e hilical. O Mundo do Acidente e o Mundo das Substâncias formam o núcleo inferior. O núcleo superior é formado pelo Mundo das Essências e o Mundo da Existência. As essências são: essências espiritual, essência mental, essência animal, essência hilical. As existências são a existência individual, a existência personal, a existência sujeito e a existência objeto. Esses mundos fazem parte de universos, que são três. O Universo ôntico com seu Mundo Metafísico e o Mundo Físico. O Universo Noumênico com o Mundo das Essências e o Mundo das Existências. O Universo Femomênico com o Mundo das Substâncias e o Mundo dos Acidentes. No Mundo Metafísico, nesta classificação, está o Superser Deus; está o ser angelical; está o ser alma; está o ser gênio(querubim). No Mundo Físico estão os seres: hominal, animal, vegetal e mineral. Outras subdivisões se acham no estudo.

A Filosofia não ancila da Ciência. A Filosofia bem como a Ciência fazem parte de uma seqüência gnosiológica para levar o homem a um fim. Quer a Filosofia, quer a Ciência, quer a Técnica quer a Arte, são processos gnosiológicos que levam o ôntico ao teológico.

HISTÓRIA DO MEU CONHECIMENTO

JORGE CHAPÓ DE LÉBENY

I — INTRODUÇÃO

A história do meu conhecimento — por mais absurdo que pareça — começa *antes* do meu nascimento.

Não foi somente que "herdei" dos meus pais, avós e antepassados uma consciência muito sensível e uma capacidade de observação e raciocínio muito aguda e sutil.

Não.

O meu conhecimento, *anterior* ao nascimento, se situa no campo do *"saber prévio"* na forma de *idéias inatas*. É um *saber subconsciente e inconsciente a priori,* que — através da História, pessoal e mundial — torna-se *saber consciente-real.*

Como? — veremos durante o curso das idéias deste trabalho.

II — A PRÓPRIA HISTÓRIA DO MEU CONHECIMENTO

Infância

Minha infância foi espiritualmente muito rica e pessoalmente muito feliz — graças à educação cheia de cuidados e à dedicação muito conscienciosa do meu saudoso pai.

Quando tinha 7 anos de idade — em 1927 — ele já era coronel, em alto posto no Ministério da Guerra em Budapeste: inspetor-chefe de todas as tropas de *comunicação* (telefonia, telegrafia e radiotransmissão) do exército húngaro.

Ele ia diariamente às nove horas ao Ministério e retornava duas, duas e meia — hora em que almoçávamos — e (depois de um breve descanso) toda a tarde era dedicada ao seu querido e único filho: Jorge.

Estas tardes e noites — e os passeios de domingo, depois da missa e antes do almoço — eram muito instrutivos e, hoje vejo, simplesmente inesquecíveis!

Foi o *fundamento* do meu conhecimento.

Pois meu pai "sabia tudo".

Ele me falava sobre as invenções dos grandes físicos, sobre as diversas teorias científicas (principalmente no campo da eletricidade), sobre o conhecimento da natureza dos antigos gregos, sobre a propagação (quase misteriosa) das ondas eletromagnéticas — e *nomes* como Heinrich Hertz, Guglielmo Marconi, James Clerk Maxwell, Thomas Alva Edison, Volta, Ampère, Ohm, Joule, Watt, Oersted, Tesla, Coulomb pertenciam, familiarizadamente, aos meus bens espirituais: aos meus primeiros dados de conhecimento!

Durante estes passeios dominicais inesquecíveis ele me contava o célebre caso (ou lenda?) de Pitágoras que — descobrindo o seu teorema — sacrificava 100 bois e, como comentava meu pai, desde então os cientistas de conhecimento confuso ou superficial têm justo medo de todos os novos descobrimentos e combatem-nos, para não chegar ao mesmo destino.

Mas papai sabia também os dados exatos do afundamento do Titanic [1] — foi um telegrafista húngaro no navio "Carpathia" que captou os sinais SOS do transatlântico avariado — e foram salvos 702 dos 2.223 passageiros e tripulantes. Ele sabia os dados do Zeppelin com seu comandante Eckener, as batalhas, seus comandantes e os políticos da Guerra Mundial (nesta época ainda sem o adjetivo numeral "primeira") — e Przemysl, Rokitno, Gorlice, Isonzo, Piave, Doberdo, Ypern, Verdun, Pflanzer-Baltin, Conrad von Hötzendorf Mackensen, Hindenburg, Foch, Clemenceau, Lloyd George, Wilson, Masaryk eram nomes corriqueiros em nossas conversações diárias.

Papai sabia tudo, e tudo — com exatidão.

Com perfeição!

Hoje já me arrependo não cem, mas mil vezes de não haver-lhe perguntado mais, muito mais, pois ele respondeu corretamente, perfeitamente tudo — e com amável dignidade e calor humano — tudo, simplesmente tudo, ao que eu perguntava: educar para instruir, para *iluminar* o seu querido filho.

Mas se — raras vezes — surgiam questões ou problemas na minha sede inesgotável de *saber*, de *conhecer*, que nem ele podia responder, recorríamos nestes casos excepcionais a algo de absoluto, algo de aparentemente — irrefutável.

Mas o que foi esta coisa "milagrosa", esta fonte inesgotável de sabedoria?

Meu t'o, Alexandre Paupier — diretor do departamento de Engenharia de um dos maiores e mais tradicionais bancos de Budapeste: do Banco Comercial Húngaro de Pest [2] — me amava muito, não só com beijos e carícias, mas também em valorosos, valorosíssimos presentes. E percebendo as minhas tendências e aptidões, me supreendeu para o Natal de 1930 com o "non Plus ultra" dos presentes: com a mais completa Enciclopédia Húngara — "O Grande Léxico de Pallas" — em 16 grossos volumes e mais 2 volumes suplementares, comprados num leilão de livros e de obras de arte no Museu Ernst em Budapeste.

Minha alegria indescritível foi um superabundante prazer mental, pois agora não haveria mais nem problemas, nem palavras cruzadas — da "Revista Mundial Tolnai" [3] ou os mais difíceis do Suplemento Dominical da "Gazeta de Pest" [4] — que pudessem *resistir* à minha *vontade* de *solucionar* tudo!

De *entender* tudo.

De *resolver* tudo.

De *saber* tudo.

Meu pai era o companheiro fiel nestas distrações nobres — geralmente domingo de tarde — e as "musas gregas", os "deuses egípcios" e as "unidades monetárias do extremo oriente" se encaixavam ordenadamente no meu cérebro inesgotável.

A Grande Enciclopédia Pallas, que ganhei com dez anos de idade, foi assim o outro *fundamento* — racional — exato — do meu (posterior) conhecimento.

Mas minhas recordações seriam incompletas se aqui não percebesse e lembrasse o papel *fundamental* do estudo do Catecismo nestes anos de infância. Tive que decorar, ponto por ponto, com 8-10 anos de idade — junto com milhares e centenas de milhares de crianças húngaras e de tantas outras de todos — os cantos do Mundo — as mais profundas e Universais Verdades do Catolicismo respeito de Deus, da Santíssima Trindade ("Três Pessoas mas uma só Natureza"), da Criação do Mundo, do Homem e do Pecado — da Encarnação e do ATO REDENTOR de CRISTO — da Graça, dos Sacramentos, do Reino dos Céus e da FELICIDADE ETERNA, como GRANDE ALVO FINAL — Transcendental — de toda a História.

A RAZÃO DA HISTORIA

Minha alma pura e sensível absorveu com alta suscetibilidade essas Grande Verdades — Finais e Absolutas — do Cristianismo! — os *fundamentos sobrenaturais* do meu conhecimento!

Lembro-me claramente e com nitidez: o texto do Credo de Nicéia, logo depois da primeira leitura, sabia declamar sem erro, ou seja — perfeitamente! Meus pais me olhavam com surpresa e admiração: — o que tem esta criança? [5]

Paralelamente a estas impressões e experiências, o que influenciou profundamente e com uma intensidade chocante a minha imaginação e fantasia crescente, foi o fato de que meu pai trouxe para perto, pertíssimo a mim — a Natureza.

Como ela é, sem mentiras — nua e cruamente — na realidade.

Nestes anos tão belos e inesquecíveis passei as férias de verão em Csobánka: numa aldeia montanhosa, perto de Budapeste, e em Farád, na Pequena Planície Húngara — perto da cidade Györ (Arrabona, na época dos romanos).

E neste ambiente bucólico tive a oportunidade — com a orientação cuidadosa e amável do meu pai — de poder *observar*, de *ver* de perto, de *experimentar* — assim, como ela é, assim, como Deus criou, *sem mentiras* — os mais diversos e mais interessantes-chocantes fenômenos da Grande Natureza: *cheirar* as flores nos campos incrivelmente belos e abundantes ao longo do rio Rába, ouvir o zunir das abelhas e dos mosquitos, *pegar* as belíssimas borboletas de coloração extraordiária para minha cada vez maior coleção, *ver* de perto o trabalho das formigas e dos escaravelhos, *acariciar* o pêlo finíssimo do bezerro recém-nascido — até *assistir* assustadamente e com olhos arregalados ao seu nascimento — *admirar* o vôo relâmpago das andorinhas, *observar* de perto os estranhos gafanhotos e os pequenos saltões, e *saber* que a gata angorá de raça finíssima, pertencente à minha tia, comeu de novo os seus filhotes recém-nascidos!

Mil e uma impressões, absorvidas com todos os sentidos, até *unido* com elas, enfim: amar, amar, amar com todo o coração e com todos os sentidos esta maravilhosa Obra de Deus que é a Grande Natureza! — com todas as suas Grandezas e Profundas Contradições!

Os fundamentos *naturais* do meu conhecimento.

Mas o que mais me impressionou nesta visão inesquecível — lá, nas majestosas florestas de carvalho ao redor da aldeia bucólica Csobánka — era observar a luta entre os gigantescos machos dos besouros chifrudos na crosta daquelas árvores seculares.

A luta pela fêmea, tantas vezes repetida na história — e não só no mundo dos insetos!

Estes foram os fenômenos e fatos que deram *início* — que me *iniciavam* — à percepção dos segredos transcendentais contidos na Natureza e que se apresentavam a mim para serem futu-

ramente (depois de uma grande *transformação* e *iluminação* interna) desvendados: nas suas últimas raízes e causas finais — em nível concreto-científico-religioso-místico.

E agora, sucinto, vejamos o meu conhecimento "a priori" — o saber prévio inconsciente — anterior ao meu nascimento.

Sem qualquer experiência prévia: um saber *extra-sensorial-sobrenatural,* e, no sentido mais real da palavra: — *transcendental.*

Já que era uma criança muito frágil — e já que meus pais tomavam muito cuidado a respeito da minha saúde e desenvolvimento — depois do almoço tinha que descansar na minha "pequena-cama" uns quarenta, quarenta e cinco minutos, antes de poder ir brincar, sempre com ardor e entusiasmo, com meus jovens amigos — uma *verdadeira* democracia popular — nos terrenos baldios daquele bairro residencial de Buda, — no pé da "Montanha de Deus" [6] e perto da "Rua da Criação" [7].

E neste estado de descanso — cochilante-latente de sonolência — estavam na minha alma (ou, "modernamente", no meu "cérebro"), algumas imagens que ainda hoje, depois de 46 anos bastante agitados, lembro com nitidez e em todos os detalhes sutis e perfeitos.

Eu "vi" internamente, dentro de mim, — como idéias inatas — um pequeno gabinete de *entrada* de um apartamento, com um *espelho* de moldura dourada e tapete de ornamentação rica e colorida, um reclame (ou "painel") de gás néon de cor azul *ardente* de algumas letras e de uma hélice de quatro pás, uma *porta estreita* seguida por um corredor *apertado* e coberto com grandes tábuas de madeira, uma carta aérea de cor azul e uma torrezinha *aberta* e seu *teto* quadrangular, suportado por quadrangulares colunas de tijolo vermelho.

Estas imagens ou idéias inatas [8] — não sei de onde, não sei por que, não sei de quem e não sei de que maneira [9] — estavam na minha alma "a-dentro", transcendiam de um além, "vi"-las, como uma *reflexão* no meu âmago, *espelhando* no *fundo* da minha *alma* neste estado semiconsciente-chochilante-latente do meu descanso vesperal.

Mas nas brincadeiras no "Campo" — naquela democracia inesquecível juvenil — popular — onde eu era o jovem rei ou príncipe: tudo isso já submergiu-se no *esquecimento* no ardor e entusiasmo dos excitantes jogos — de pega-pega — lá, no pé da "Montanha de Deus", perto da "Rua da Criação".

Em 1933 meu pai foi aposentado e — depois de uma despedida comovente dos meus jovens amigos no bairro — nós mudávamos para Sopron (Scarabantia na era dos romanos), perto da fronteira austríaca, na Hungria Ocidental.

Adolescência

Esta época da minha vida foi não menos feliz e meu pai — possuindo agora muito mais tempo livre — continuava a preocupar-se com minha instrução e educação, dando valorosos *livros* nas minhas mãos. Pouco a pouco acumulavam-se os belos e apreciáveis volumes no meu pequeno quarto de estudante — desde Carlos May e Júlio Verne e através das obras da literatura húngara (e, em parte, da européia), até as famosas obras (populares) de *ciências naturais* e de *físicas* da década de trinta (Jeans, Eddington, Reichenbach, Alexis Carrel, etc.) — formavam minha biblioteca a aproximadamente oitocentos volumes até 1940, quando fiz o exame de madureza.

Meu pai assinava para mim a revista mensal científica "BÚVÁR" — O Mergulhador — que me proporcionava uma fonte inesgotável de conhecimentos científicos modernos, sólidos e bem fundamentados, enriquecidos com ilustrações de alto valor [10]. Sua seção de quebra-cabeças (no fim da revista) — com os mais variados e interessantíssimos problemas lógicos, matemáticos, físicos e de puro raciocínio — foi um passatempo altamente útil de adquirir um *pensar* exato, conciso e disciplinado, que se esforça conscientemente em evitar qualquer erro.

Enfim: uma educação divertida — para a PERFEIÇÃO.

Mergulhando — com inclinação e dedicação natural — no Mundo das Ciências, conhecendo-sabendo cada vez mais — com EXATIDÃO.

Com PERFEIÇÃO.

Com CERTEZA.

Foi nesta época que um grafólogo (conhecido de um dos meus amigos) examinava a minha escrita. Da análise — escrito com tinta verde numa folha de papel amarelado — me lembro com nitidez os detalhes seguintes: "Não pertence aos homens comuns... é um tipo muito fortemente "a priori"... [11] trabalha com uma alta tensão interna... (e mais assim, detalhes respeito ao meu íntimo, dando, no fim da análise, a conclusão seguinte): *Quer* realizar ainda algo de grande, mas ele próprio não sabe: o que?

A palavra filosofia, até esta data, nem sequer foi mencionada, no círculo de meus amigos e na família...

Depois dos estudos escolares (que de certa maneira eram uma continuação natural daquilo que já aprendi em casa) no "Real gymnasium Estevão Széchenyi" e na "Escolade Cadetes Francisco Rákóczi" — ambas em Sopron, na última não só recebendo profunda instrução teórica em ciências naturais e em

física, mas também educação e instrução militar prática com rígida disciplina [12] — fiz (com "ótimos" resultados) o exame de madureza e, entre 1940-42 continuo e termino a instrução militar superior na "Academia Militar Politécnica João Bolyai" [13] em Budapeste. Aqui novamente estudando, já em nível universitário (mas "sustentado" com disciplina militar): Matemática Superior, Geometria Descritiva, Física, Química, Eletrotécnica, Radiotécnica e Telecomunicações, como matérias específicas-*fundamentais*, e mais umas vinte outras, teóricas e práticas (Mecânica, Geodésia, Topografia, Equitação Tática, História e Geografia Militar, Desenho Mecânico, Esgrima etc.) — formando-me na mesma arma do meu pai: Oficial de Tropas de Comunicação; e deixo a Academia — já em plena guerra, (na época da derrota dos alemães em Stalingrado) — cheio com *idealismo* e entusiasmo em 6 de dezembro de 1942 como 1º Tenente do Exército Real Húngaro.

"Pela Pátria — até a morte!" — jurando em alta voz, com espada cintilante na mão direita...

À frente de batalha aproxima-se à Pátria...

Devo lembrar aqui o fato, como detalhe altamente significante e profundamente característico ao espírito religioso da pequena SANTA HUNGRIA: como Acadêmicos Militares, em cada ano, durante a Páscoa, tínhamos três dias de Retiro Espiritual, orientado pelo Padre Jesuíta Szabó da Manresa de Budapeste. Seus sermões, na época de uma guerra que ameaçava toda estrutura social e espiritual — enfim: a INTEGRIDADE — da pequena Hungria, soavam e ressoavam como profecias e advertências de um Homem Santo que pressente e prevê, com realismo e lucidez, os trágicos acontecimentos do próximo futuro. Seu comportamento, inteligência, cultura, disciplina, simplicidade e amabilidade — enfim: sua personalidade — exerceram, apesar da breve temporada de três dias, tão profunda influência sobre nós, que — lembro com clareza e nitidez — visitei com um colega meu o Pater Szabó na Manresa, duas vezes, pessoalmente, para discutir os problemas futuros e tomar força e esperanças da FÉ e Convicção que irradiavam das suas palavras [14].

Afinal, ambos éramos soldados — se bem que em uniformes diferentes! [15]

Como se vê, meus conhecimentos até agora se baseavam nos estudos escolares e particulares teóricos, adquiridos com alta sensibilidade e lucidez, de maneira muito precisa, disciplinada e — com rigor.

O que sabia, sabia com EXATIDÃO, PERFEIÇÃO — e com CERTEZA!

A palavra Filosofia — até agora — não surgiu nenhuma vez na minha vida.

Pois o que faltava era: a prática — o "praxis" — mas a História Européia e o "front" que se aproximava cada vez mais me forneceram de repente também isso — a chamada "prática de vida" e a experiência histórica — com mãos cheias, na forma das mais diversas (e, às vezes perigosas) situações possíveis e impossíveis!

A Idade Adulta

O conhecimento se aprofunda, pois a alma se forja...

Depois de um breve mas muito instrutivo serviço militar no III Batalhão de Comunicações em Szombathely (Savária, na época dos romanos) — onde já na primavera de 1943, com 23 anos incompletos, fui nomeado comandante-chefe da 3ª Companhia (da radiotransmissão) do Batalhão, tinha 150 homens, uma dúzia de suboficiais e farto material técnico sob meu comando e dirigi, durante um ano, o curso de instrução técnico-militar de radiotransmissão do Batalhão [16] — mobilizamos em maio de 1944, e o Batalhão e minha Companhia, como parte da 9ª Divisão de Infantaria, foi transportada por ferrovia — na região dos Cárpatos do Sul, no Banat (região Arad-Temesvár), para defender a Pátria contra as tropas motorizadas do exército vermelho.

Seria história longa de contar as vivências experimentadas com meus bravos soldados no campo de batalha — as tropas de radiotransmissão geralmente se encontravam em situações mais amenas e em posições privilegiadas — mas querendo fazer uma *síntese* bem concentrada das experiências vividas durante meu serviço militar na guerra, e andando lá também com olhos abertos, cheguei para esta conclusão e lição altamente importante — que pode ser considerada como também "conhecimento" prático e real.

1º Tudo que é material, é incerto, inseguro, passageiro, e sujeito a destruição-aniquilação, e, desde as experiências desta guerra, sei perfeitamente e sem dúvida:

2º Sobre nenhum objeto material posso dizer com certeza absoluta o pronome possessivo: "meu" — "é" meu! É uma colossal ilusão!![17]

Conseqüentemente: 3º: "Meu" é só o "eu", isto é, minha alma imortal [18] e o resto é ilusão e fenômeno transitório e passageiro que de um instante a outro pode ser aniquilado-destruído, — como vi e experimentei tantas vezes nos acontecimentos da guerra [19].

Mas apesar da guerra perdida, ganhavam destarte no meu âmago um sentido bem mais profundo e bem mais real as palavras do Divino Mestre:

Não acumuleis para vós tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem corrcem... mas ajuntais para vós tesouros no céu, onde nem traça, nem ferrugem corrói... (Mt 6.19, 20).

Pois que aproveitará o homem se ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma? (Mt 16.26).

Céu e terra passarão, mas as minhas palavras não passarão (Mc 13.31).

Sede, pois, perfeitos, como também perfeito é o vosso Pai celeste (Mt 5.48).

A palavra filosofia ainda não sucedeu no campo dos meus conhecimentos.

Mas veio também o tempo disso, pois "tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo propósito debaixo do céu" (Ec 3.1).

Uma vez terminada a guerra (em abril de 1945) — e libertando-me de maneira bastante aventurosa do trem dos prisioneiros de guerra — retornei à vida civil, decidindo continuar a estudar e formar-me na Universidade de Sopron em engenharia de metalografia. Mas depois de quase três anos de estudos laboriosos, a situação política (e mais ainda, a ideológica) piorou tanto na Hungria que — depois de não pequenas lutas internas — me decidi a deixar a Pátria, à qual jurei servir até a morte.

O que sucedeu depois — e porque estudo agora e finalmente filosofia — sobre isso deve relatar a carta anexa, que dirigi em dezembro de 1948 ao biólogo francês Lecomte du Noüy:

Prezado Senhor Noüy:

Deus concedendo-nos livre-arbítrio, não foi pelo simples acaso que a dezembro de 1948 adquiri um exemplar alemão da revista "Seleções do Reader's Digest", no qual li o compêndio da sua obra "Human Destiny". Peço-lhe encarecidamente ler a carta que segue:

A 25 de março de 1948 deixei minha pátria que está agora sob o regime bolchevista. Atravessando a fronteira austro-húngara e a "cortina de ferro" no rio Enns, chego a Friburgo em 8 de abril de 1948. Anotei com grande precisão no meu livrete as passagens da minha retirada ponto por ponto e quase de instante a instante.

A 7 de maio consegui a colocação de datilógrafo-intérprete no aeroporto militar francês. Meu encargo não era dos mais atarefados, porém era obrigado ficar sentado diante da máquina de escrever oito horas diárias. Sentia-me escravizado. Não estando habituado nem à ociosidade nem à preguiça, nas horas vagas recorria à meditação. Não dispondo nem de biblioteca e auditório nem

de laboratório e instrumentos, como na faculdade lá na Hungria, comecei a observar o círculo dos oficiais e suboficiais franceses, em que trabalhava, fazendo grande número de anotações. Descobri vasta semelhança entre o caráter francês e húngaro onde sobressaía o entusiasmo pela *liberdade*.

Permanecendo na mente a pátria longínqua, queria ser-lhe útil apesar de tê-la abandonada.

Anotando de imediato um grande número de observações e procurando o fundo e causa espiritual de tudo, desenvolveu-se no meu íntimo um *sentimento do erro* e comecei a *sentir* que o "bureau" inteiro funcionava unicamente para eliminar erros. Porém, nunca atingimos a ordem, nem ainda a perfeição, pois que sobrevinham novos e novos erros.

Em setembro minha atenção voltou-se para mim mesmo e comecei a observar-me: durante o trabalho. Utilizando meus conhecimentos e estudos anteriores, constatei que a *matéria* — fita de máquina de escrever, papel, papel carbono, lápis, cadeira e a própria escrivaninha — se voltava constantemente contra mim: *a vontade da matéria* diferia da *minha vontade* e isto irritava-me. E dei pelo fato de que, conseguindo algo com a matéria, sentia-me satisfeito e até alegre, verificando-se o mesmo fato com os oficiais e suboficiais franceses que me cercavam.

Anotando fielmente minhas observações, um dia descobri que a *dimensão* do papel é também uma *vontade*, pois que as dimensões do papel não me permitiam escrever a idéia continuadamente, obrigando-me — a dimensão — a voltar à margem oposta do papel. Apesar de isto me aborrecer — porque percebi nele algo de barreira e oposição, isto é, limitação da liberdade do pensamento, do infinito... —, achei o fato ridiculamente simples, porém digno da observação e anotação. Alguns dias depois o calor radiante do aquecedor afagou a minha mão: veio-me à mente ser isto também uma vontade e confirmei que meus órgãos sensoriais registram as vontades do alheio. Conclui que o Universo é um conjunto e variedade de vontades.

Então minhas idéias começaram a se expandir nos conceitos: *tempo e espaço* e — observando profundamente os homens, as coisas e os acontecimentos — as mudanças — ao meu redor — constatei que estas duas noções estão relacionadas estritamente com os *princípios morais do Mundo* e com o *livre-arbítrio*.

Registrei então que a cada momento: *julgo*, apesar de ter sido dito: "Não julgueis, para que não serdes julgados". Percebi também que os conceitos *juízo* e *momento* são mútua e aprofundamente ligados. Descobri porém — através das observações e da pura especulação mental — que os *juízos da mensuração material* são constantemente falsos — errôneos — e que somente os *juízos*

morais — os *juízos da mensuração moral* — podem ser *absolutamente* isentos de erro, isto é, *perfeitos.*

Tudo isto ligado as novas idéias de dimensões, vontade e erro, comecei *sentir* instintivamente que um conjunto de pensamentos completamente novos e *até hoje não revelados* se originam em meu Ser, os quais estão relacionados com as teses de Newton, Einstein e Max Planck e com a cosmovisão da física clássica e moderna em geral, porém tudo isto ligado com o livre-arbítrio, ordem moral universal e com o Bem e o Mal.

A 29 de outubro aproximava-se o meu 28º natalício.

Desde o começo de outubro uma inquietação cada vez crescente começou a se desenvolver no meu íntimo, mas — sob a influência de uma *força* interna anotava imediatamente as observações e as novas idéias que surgiam — enchendo já o 4º livrete. — Descobri que não era nem o microcosmo, nem o macrocosmo a ser observado, mas sim: era a experiência mais interessante no Universo. Fazendo cada vez maiores — e mais valentes — generalizações, abstrações e reduções no meu pensamento, comecei a perceber que a clareza das minhas observações aumentava gradativa e paralelamente emergiam recordações nítidas apagadas da minha infância. Constatei que começo a reparar nas coisas de maneira diferente — e transformar-me num *novo homem.* Percebi tornar-me isento de mentiras e verifiquei que os sentidos me enganavam. Senti que a minha religiosidade se aprofundava, resistindo mais às tentações cotidianas, tornando-me dia-a-dia melhor e constatei que meus sentimentos de *liberdade* e de *independência* iam-se expandindo cada vez mais. Neste estado das coisas queria atingir — já conscientemente — a perfeição mais absoluta possível das idéias, da imaginação, do pensamento e da fantasia criadora, quero dizer: a maior perfeição possível do próprio Eu. — Tudo isso desenrolou-se com uma rapidez instantânea nos afazeres diários, tanto na ação como no pensamento.

Desde 14 de outubro Deus — ou o Outro — me enviou tal série de observações que tive a impressão de que assim meu cérebro desintegrava. Foi-me enviada a Maçã tal qual a Newton — ou a Eva —, e nas frações do momento percebi que minha *vontade* se transformava em *tempo.* Anotei os detalhes minuciosamente no meu livrete, pois tive a impressão cada vez mais segura e profunda de que, quase, não era o próprio Eu que concebe tais idéias — e por sentir ser o *meu dever* de registrar tudo para não perder nenhum detalhe preciso e precioso e para não perder-me.

Alguns dias depois perdi *casualmente* a minha carteira: descrevi pontualmente as circunstâncias e averiguei que: se não existisse a força da gravidade, não a teria perdido. Conclui: *não*

há acaso; os acasos são vontades puras e simples do Bem ou do Mal. Então comecei a examinar tanto étimo — como logicamente a palavra "acaso" na ligação francesa-húngara-alemã e novos aspectos *ocultos* do Universo surgiram-me na mente.

Nesta altura das coisas tudo isto foi mais uma análise ultra-sensível da minha *consciência,* do que uma auto-observação ou observação do Mundo.

A tensão do meu cérebro crescia dia-a-dia. Tive a impressão de que me aproximava do cume, o qual alcançaria ao meu 28º natalício. Um *medo* voraz na forma de um sentido de *vazio e angústia* — começou a tomar conta em mim e senti aproximar-me um grande perigo no meu âmago. Imaginei que uma desgraça sobreviria no citado dia, pensando que iria perder a visão.

Os últimos dias antes de meu aniversário foram um delírio (êxtase) e um sentimento de autodestruição e aniquilamento total interno do antigo "eu" e uma vivência indescritível do *Nada* — o *Niil* — apesar de meus amigos e parentes quase nada perceberem. Se não fosse minha *fé* profunda, como única base fixa nesta grande transformação interna, certamente teria perdido o equilíbrio mental.

Continuando as minhas observações e anotações e submetendo-me a uma rigorosa crítica, confessei e comunguei e assim veio o dia 29 de outubro: sexta-feira.

Senhor Noüy, há alguns dias atrás já sabia: aquela "alma imortal assoprada por Deus no meu corpo" — no decorrer de quase duas semanas — arquitetou uma filosofia, na qual — racional-conceitualmente (cientificamente) — achei-O.

O alicerce desta filosofia é o zero, o nada ou o niil, ou mais perfeitamente: o "Não-Ser". Isto é: o Absoluto — o Absolutamente Perfeito — em reflexão com o Ser: o Mundo.

Não podendo entrar aqui em detalhes, — pela simples e espontânea observação dos fenômenos do Mundo, da Natureza, da matéria, das mudanças, dos Homens e de mim mesmo: descobri que na teoria da relatividade e do *campo unificado* de Einstein, na idéia do contínuo espaço-tempo de Minkowski e na teoria dos quanta de Max Plank há uma pequena falha — erro — isto é, a cosmovisão da física moderna é falsa, pois

o conjunto — conceitual — da VERDADE FINAL
está no campo dos conceitos espirituais — morais e não nos físicos.

Este *núcleo* — aqui não detalhado — estava pronto a 29 de outubro: desde então especulo-medito o que dele decorre — desde então vem-se cristalizando novas idéias ao redor do núcleo — e uma nova cosmovisão filosófica — psicofísica — se depara

na minha frente, que, do Nada e do Algo, da Negação e da Afirmação *, do Não Ser e do Ser, do Bem e do Mal, da Perfeição e do Erro, do Absoluto e do Relativo, do Infinito e do Limitador, do Indizível e do Dizível, do Extra-sensorial e do Sensorial, do Impensável e do Pensável, explica todos os fenômenos terrestres e celestes — mesmo os transcendentais — incomensuráveis — e que a doutrina de Cristo — e Seu Alvo Final — funde com as ciências contemporâneas.

Afirmo: O Bem Absoluto é — a Idéia de — Deus: a Felicidade Eterna — Razão da História e Fim — do Mundo.

Afirmo: não é verdade que o tempo é a quarta dimensão;

Afirmo: *dimensões não existem,*
matéria, espaço, tempo não existem,
movimentos não existem,
direções e lados não existem,
perspectiva não existe,
sons, cores, odores não existem
temperatura não existe,
acasos não existem.

Estes são o conjunto das Idéias relativizadas do Absoluto — ilusões sensoriais-sensuais — "maya" — as quais um por um tem seu significado e sentido filosófico-simbólico-místico. Isto é: o Mundo é um grande *símbolo,* tanto em sua unidade e totalidade, como em sua particularidade. Isto quer dizer: existe um *"pensar acima e fora da lógica",* acima e fora do pensar científico-racional. Mas este pensar é concedido só para muito poucos — em cada século, ou mesmo milênio, a UM entre muitos milhões — aos assim chamados "iniciados". Mas também para eles surge o dificílimo e sutílimo problema da barreira da expressão perfeita.

Afirmo: os postulados de Euclides são errados,
o sistema das coordenadas cartesianas é falso,
as ciências matemáticas de hoje são erradas,
o cálculo diferencial e integral é falso e o Δx é o maior jogo sagaz do Diabo com o mundo científico moderno.

Afirmo: são poucas e simples as coisas que se devem saber, porém, é necessário sabê-las e *senti-las* muito, profundamente, de todos os pontos de vista e em qualquer situação.

E resumidos: O Edifício das ciências da civilização ocidental — matemática, física, química, mecânica, astronomia, biologia, medicina, psicologia, sociologia, ética, estética, ciências jurídicas,

* Em última análise: da Negação e da Negação da Negação.

históricas e técnicas — é um conjunto artificial e fragmentário dos conhecimentos, cuja cosmovisão filosófica é falsa, porque os seus fundamentos são errôneos.

(Pois justamente a *essência* = a *Força* Imaginativa-Criativa-*Divina* que falta — totalmente falta — desta cosmovisão. É uma cosmovisão "vazia-*cega*" — materialista-atéia — sem Conteúdo Espiritual e sem qualquer Alvo Final Sobrenatural-Transcendental-Divino).

Afirmo: o Universo, a Natureza e o Homem provêm da Grande Energia Extra-sensorial-Sobrenatural-Incomensurável-Universal e este Mundo originou-se de um único erro — ou imperfeição — sentido Absoluto —;
a teoria evolucionista de Darwin é falsa, nosso corpo tem um significado filosófico-simbólico e é apenas uma camuflagem material desta Energia Sobrenatural: da Alma Imortal.

Afirmo: sexos não existem,
nossa perpetuação não se dá como concebemos e a morte é a conseqüência desta concepção errada.

Afirmo: não existem doenças: isto também é um jogo astuto do Mal com a alma imortal.

Afirmo: que antes do pecado original todos nós conhecíamos — inconscientemente — e que no Juízo Final o mesmo ocorrerá — conscientemente.

Afirmo: a História da Raça Humana não é outra senão uma concatenação extensa de juízos — idéias, pensamentos — relativos, i. é: de erros, — porém o Juízo Final — será Absoluto.

Afirmo: a Santíssima Trindade tem um senso e significado filosófico-conceitual-racional. Mas existe também uma Outra Trindade "oposta", de "reflexão" — que vai extinguir-se no Fim do Mundo.

Afirmo: "eu" é uma mentira: o primeiro juízo relativo,
"Cogito ergo sum": é errado,
"Ser ou não ser?": é errado.

Afirmo: que os nossos conceitos a respeito do "pensar" exprimem *vontade* no sentido positivo / + / ou negativo / — /, ou seja: creio, penso, espero, lembrei, recordei-me, veio à minha mente, percebi — subentedem-se: *quero* — quis — e
não creio, não penso, não espero, não lembrei, não recordei-me,
não percebi e *esqueci* — subtendem-se: não quis — não quero —.

Afirmo: que a causa do riso e do choro, da alegria e da raiva é a mesma desde milênios — desde a Arquiorigem.

Afirmo: que o mundo dos sentimentos — bem e mal, alegria e tristeza, amor e ódio, harmonia e discórdia, honestidade e falsidade, felicidade e desgraça, otimismo e pessimismo, artes, música, literatura, etc. — pode ser expresso por meio de fórmulas matemáticas-geométricas, aliás, é este o único campo de aplicação correta e perfeita da matemática e da geometria. — Esta é a geometria Divina-Criativa-Imaginativa, ou seja: a Geometria Energética-Conceitual da Força de Imaginação.

Afirmo: que as figuras geométricas e as formas — perceptíveis-sensoriais — da Natureza têm significados filosóficos e simbólicos, os quais são estritamente ligados com os sentimentos acima citados.

Afirmo: que o reino animal, vegetal e mineral e todos os fenômenos terrestres e celestes têm um sentido e significado filosófico-simbólico-místico — *"Sentido Moral"* — porém, devido ao pecado original, a nossa *inteligência* se obscureceu e a nossa *vontade* se enfraqueceu e por isto que o sentido anterior — moral-sobrenatural — da Natureza e dos fenômenos acima citados: *esquecemos.*

Afirmo: este esquecimento — sobrenatural — só pode ser suprimido pela *perfeição espiritual quista* e — atingida. Estado final-mental este, que agora alcança o *Adão Final*: a Humanidade.

Afirmo: que o Mundo do Homem — Varão e Fêmea — com todos os seus problemas, lutas e tormentos — tristezas e alegrias — é o Espelho: a Reflexão e Afiguração do Mundo Divino: — do "Além".

Afirmo: o Primeiro e o Último Adão são o Espelho — A Reflexão e Afiguração — deste Mundo Divino: do Começo e do Fim — *Alfa e Omega.*

Afirmo: a única arte verdadeira — onde pode ser atingida a *Perfeição Absoluta* — é a *"arte de pensar"*: estamos perante a breve e decisiva época dos — verdadeiros — filósofos e pensadores, e todas as outras artes, como obras do Mal, vão desaparecer.

Afirmo: acima do conjunto das idéias da teoria da relatividade de Einstein existe um mundo de *Valores Absolutos* — O Mundo das idéias perfeitas-divinas: o *Mundo dos Bastidores* — cuja exploração — final — vai permitir nos desbravar as leis e segredos da *Criação Divina*, i.é: as leis, a natureza e a individualidade das idéias da Idéia.

Decifraremos neste século — *até o Fim* — deste século — racional-conceitualmente os *"códigos"* da Natureza, como Razão do Mundo e da História.

Afirmo: desta filosofia decorre não somente uma *apreciação absoluta* das artes, mas sim, de todas as ações e pensamentos humanos, quer dizer: da toda História Humana e — do Universo.

Afirmo: que a técnica — da qual a Humanidade tanto se orgulha — é uma única frase nesta filosofia.

Afirmo: não é verdade que toda língua encerrada em si mesma é lógica: não, existem línguas de verdade e línguas mentirosas e isto é estritamente ligado ao caráter nacional.

Afirmo: os dois extremos do Mundo são: o Caos e a Ordem. O Caos é o — Arqui-Deus mesmo e a Ordem é a parada e a morte: o próprio Mal.

Afirmo: o estado mais perfeito possível deste Mundo será separado por um tr.z só da anarquia total.

Afirmo: que o átomo — e a matéria — é a ligação sutílima do Bem Absoluto — O Infinito — e do Mal Relativo: o Limitador. É uma fusão — união — de Idéias Enerséticas-Criativas-Divinas e de Destruidoras-Diabólicas-Limitadoras.

Finalmente, afirmo: o único prazer, satisfação, libertação e felicidade do Homem Verdadeiro: — é o pensamento (O "pensar").

E a conclusão final: o Mundo — para nós — é um conjunto de *juízos de valor* instantâneos — bom e mal — da alma — espírito — imortal, forçada a evolução — até o Fim do Mundo — por causa do pecado original-transcendental.

Senhor Noüy, terminando esta carta bastante comprida, como já citei acima, foi pelo fato de ter lido o seu compêndio, julguei ser o Senhor o único, que, talvez, possa me compreender neste conjunto de idéias. E se tivesse a oportunidade de poder ingressar num estabelecimento universitário: — esta seria a meta final por mim desejada e a satisfação íntima da minha alma, para poder desenvolver esta filosofia nos moldes acima expressos. — Minha emigração para o Brasil está em marcha e, se Deus quiser, em breve vou deixar o Velho Continente. Penso que trago algo belo e valoroso para o Novo Mundo, por isso queria despachar esta carta ainda da Velha Europa.

Desejando um grande sucesso para o seu trabalho e esperando sua eventual resposta — subscrevo-me

Atenciosamente

Freiburg in Breisgau, 17 de dezembro de 1948.

Jorge Chapó

III — CONCLUSÃO

Depois desses acontecimentos ou, podemos dizer, depois da minha *iluminação* e *transformação* interna em outubro de 1948, lá, na velha Europa — sucintamente descrita nesta "Carta de Friburgo" — o que dia e noite, acordado e em sonho, enfim, em cada instante me preocupa, é:

1º Deus — como Verdade e Grande ALVO FINAL. Mas — conforme o espírito dos tempos atuais — visto o problema cientificamente, energeticamente, "praticamente".

2º Como desenvolver — e comunicar — minhas idéias rigorosamente científico-racionais a respeito d'Ele, para poder *iluminar-transformar* também meus concidadãos e, em último grau: Toda a Humanidade.

3º Através disso como *conduzir*, sem exceção, toda a Humanidade (tanto a de Direita, como a da Esquerda, isto é, tanto os Idealistas-Cristãos-Católicos, como os Materialistas-Marxistas-Ateus) *UNIDOS* ao Grande Encontro e Juízo Final: à Grande Satisfação e Consumação Final — através do FIM do Mundo — ao Reino dos Céus e à Felicidade Eterna! [20]

O Resurrectio 99!

Exatamente conforme a doutrina, previsão e orientação de Jesus Cristo — pelo *Espírito da Verdade*.

Pois isto é perfeitamente realizável com VONTADE e INTELIGÊNCIA: com a FORÇA OU ENERGIA de PENSAR — fundamentada em FÉ INABALÁVEL — para alcançar Deus e a Eternidade.

O Resurrectio 99!

É o Coroamento do Pensar Humano — a Grande LIBERTAÇÃO (FINAL) através da ENERGIA de PENSAR — para Glória de Deus, do Homem e de toda a Humanidade!

Quero dizer, a Filosofia que, desde 25 anos, estou edificando-polindo-aperfeiçoando no meu íntimo (e que, em boa parte já está descrita em húngaro e em português também), não é só algo de teórico-abstrato-irracional, não é uma "filosofia de escrivaninha" para ser enterrada em livros escolares ou acadêmicos, mas é a mais realista *Utilização da Vontade Humana*, da Força de Vontade: — do *Verbo* "QUERER" (realística-misticamente e) alargada para toda a Humanidade — para alcançar (de fato, na REALIDADE, e não em palavras vazias ou pomposas) o Grande ALVO FINAL revelado por Cristo:

— através do FIM (Transformação Energética) DO MUNDO (Material-Sensorial) — o Mundo puramente Espiritual — Imate-

rial-Extra-sensorial: O REINO DOS CÉUS como FELICIDADE ETERNA!

O Resurrectio 99!
Um Cristianismo Cósmico-Final!
O Cristianismo Consumador-Final!

— Como Obra do Homem-Deus ou Deus-Homem —, para REALIZAR — com VONTADE e PENSAMENTO HUMANO — o — Grande ALVO FINAL!

Através da Grande ILUMINAÇÃO FINAL!
Através da Grande REVOLUÇÃO FINAL-MUNDIAL!
Através da REVOLUÇÃO DO ESPÍRITO — do PENSAMENTO!

A Grande INVERSÃO-CONVERSÃO-RETORNO-e-ENCONTRO FINAL!

O Resurrectio 99!
A consumação e Satisfação Final!
A UNIÃO TOTAL-FINAL.
A GRANDE IDENTIDADE!:
O ENCONTRO COM A DIVINDADE — na ETERNIDADE!

É o Alvo Máximo — a Razão da História e do Mundo — e a Razão do meu SER.

EPÍLOGO

As idéias inatas, de maneira surpreendente e inesperada, ganhavam plena confirmação — em São Paulo, em março de 1949.

Apesar dos mais diversos e contraditórios a-con-tecimentos daqueles vinte anos que separavam os dois eventos no tempo e no espaço — por meio da orientação (subconsciente) da GRAÇA DIVINA — foi me concedido de chegar em São Paulo acertadamente naquele prédio (na Praça da República), onde, os 18º andar, abriu-se perante meus olhos e vi externamente, na realidade, o que estava vinte anos atrás dentro de mim, internamente, na Imaginação Inata-Divina: um pequeno gabinete de *entrada* de um apartamento com um *espelho* de moldura dourada e tapete de ornamentação rica e colorida. — À noite, observando do balcão extenso a cidade, logo descobri (na Av. São João, altura Cine Metro) o reclame de gás néon de cor azul *ardente* e a hélice de quatro pás: era o "*transparente*" da marca: "Manteiga Aviação". — E assim, todos os outros detalhes previstos, *a priori* vistos: a torrezinha *aberta* percebi no teto do prédio principal da Universidade Mackenzie.

Não podendo e não querendo entrar em detalhes sutis demais: tudo estava *perante a mim* — em REFLEXÃO Material-Sensorial-Externa — exatamente, com certeza, como "vi" vinte anos antes *dentro de mim* — em REFLEXÃO Imaterial-Extra-sen-

sorial-Interna-Divina, na minha "pequena-cama", em Budapeste, lá, no pé da "Montanha de Deus" e perto da "Rua da Criação".

Visto cientificamente: a *probabilidade* (espacial-temporal) dessa ligação-encontro e união — FINAL — está totalmente "fora" de qualquer "cálculo matemático" ou de "mensuração-científico-material".

Todo o Fenômeno pertence ao Sobre-humano-Divino-Imaterial, explicável só pela Graça — ou FORÇA — Divina, e — pela — VONTADE Humana.[21]

Seria uma história longa de descrever — paralelamente com a evolução e enriquecimento (teórico e prático) dos meus conhecimentos — a luta existencial de *fundamentar* e organizar uma nova vida e nova existência neste querido e generoso Brasil tão acolhedor.

Só um detalhe: minha nova biblioteca cresceu pouco a pouco a perto de quatro mil volumes.

Ciências Naturais, Física, livros de Literatura, Artes e História, Teologia, Psicologia e, sobretudo — FILOSOFIA.

O SONHO, aparentemente — e apesar das dificuldades — está na via da realização. Meu conhecimento, adquirido na velha Europa, ganha agora sérios e sólidos *fundamentos filosóficos* na Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira e a VONTADE pessoal, emparelhada com FÉ e INTELIGÊNCIA — e com a ajuda e Orientação da GRAÇA DIVINA — creio que finalmente vai triunfar.

Não foi escrito mesmo que "quer realizar ainda algo de Grande?"

Mas agora já sei perfeitamente — o quê?

São Paulo, maio de 1974.

ELABORAÇÃO PESSOAL, DEMONSTRANDO OU EXPERIENCIANDO DEUS *

(Caminho de investigação filosófica ou experiência vivida)

1. As "quinque viae" de Santo Tomás de Aquino na demonstração da existência de Deus são exemplo de um pensar minucioso e penetrante, que quer provar Deus por meios filosóficos e com argumentos puramente racionais.

O primeiro motor, a primeira causa eficiente, o existente necessário, os graus do ser e o governador supremo das coisas — todos são idéias e argumentos pesados e sérios na busca e decifração do difícil problema que é — DEUS.

* Anexo às páginas 12-14 da "História do meu Conhecimento".

Porém, todos estes argumentos carecem a *experiência pessoal*: são meios de demonstração, por assim dizer "fora de nós", não percebendo, até ignorando *a atuação de Deus "dentro de nós"*.

Esta atuação de Deus dentro de nós, e sua demonstração, oriunda da *experiência vivida-interna*, é uma vivência extraordinária, que — no seu Clímax — agita as profundezas da alma, e, através de um sentimento de autodestruição-auto-aniquilamento-e-ressurreição-iluminação, faz *transformar* internamente todo o Ser Humano.

Como? — gostaria de expor aqui, da própria experiência, vivida no êxtase, 27 anos atrás, lá, na velha Europa, na beira da Floresta Negra, nos fins de outubro de 1948, em Friburgo, na Alemanha Ocidental.

2. O fundamento espiritual da minha experiência era a *insegurança* e a *incerteza*. Bem entendida: *não a dúvida*, — porque nunca tive dúvida, nem a mínima a respeito da existência e a atuação d'Ele no Mundo e na História, mas: a insegurança e incerteza a respeito das instituições humanas e do curso da história.

Eram os acontecimentos históricos e a ocupação da minha Pátria — profundamente Cristã — pelas forças militares de um país oficial e declaradamente ateu, que despertaram no meu íntimo o sentimento de insegurança e incerteza. Três anos foram suficientes (1945-48) neste ambiente de constante tensão e de angústia de tomar a grande decisão e abandonar a Pátria: minha querida Hungria.

3. A *consciência inquieta*, oriunda do acima mencionado sentimento de insegurança e incerteza, é uma colossal força motriz — parece-me que *é a* força motriz — na busca de novas verdades e soluções, em geral, e de Deus, em especial.

Assim, comecei *investigar instintivamente*, no meu redor, buscando verdades absolutamente claras, distintas e indiscutíveis.

E sobretudo: — os mais *simples* possíveis.

Hoje vejo: era uma *autodefesa* na forma de uma *busca instintiva* da certeza e da segurança — na colossal incerteza e insegurança, que deixei lá, na Pátria ocupada.

Mas esta busca no Mundo exterior era — ao mesmo tempo — o início * da busca no meu interior: querendo chegar a verdades absolutamente seguras e indiscutíveis **.

4. Depois de uns 7-8 meses de constantes e agudas observações e anotações imediatas (com uma dura *tenacidade* interna),

* Ao mesmo tempo: o começo da minha auto-iniciação.

** Hoje já sei: são "fora" deste Mundo, "fora" do Universo.

comecei a *perceber* que os 6 conceitos básicos e rigorosamente racionais — matéria, energia, força, tempo, espaço e pensamento — aos quais *reduzi* e *condensei* todos os fenômenos do Mundo, estão *soando* e *ressoando* de maneira *diferente* e *nova* na minha alma (quase que *transcendentalmente*!), ganhando um significado de mais larga *universalidade*. Observei também que, simultaneamente, a minha própria alma se dilatava e *crescia* cada vez mais, aproximando-se — através destes conceitos fenômenos gerais-universais, mas na forma de uma *experiência* (internamente) vivida com *extrema* intensidade (e não só "dita"!) — a mais larga extensão-dilatação possível-imaginável.

5. Formulando para mim mesmo cada vez mais difíceis e mais gerais perguntas, *percebi* que (sucessivamente) tanto *imaginativamente como espiritualmente* estou abandonando (= me livrando) de todos os fenômenos e conceitos materiais-terrestres, aproximando e *entregando-me ao INFINITO*. Este abandono (mental) (como LIBERTAÇÃO) deste Mundo está emparelhado com um sentimento cada vez mais crescente da angústia e do horror — o sentimento do "horror vacui"!

6. *O Clímax* desta aproximação (e União) mental com o Infinito é a própria *autodestruição e aniquilamento total do antigo "EU"*, quando a alma se liberta (*de fato*, e *não em conversa mole*) de tudo que é material e através de um horroroso e perigosíssimo "salto mortal mental" * — experimenta as Trevas no "Unio Mystica Universalis!!!

Mas esta fase — horrorosa e indescritivelmente angustiante — desta *extrapolação* e *transposição* da Alma para o Além ** (experimentando-vencendo-superando internamente a BARREIRA e RESISTÊNCIA de Satã e do Inferno) (V. Cristo também!), dura só *TRÊS DIAS* para que depois ela (a Alma e o Indivíduo) se renasça como *NOVO HOMEM* — totalmente *trans-formado-purificado-iluminado!*

7. Elaborei e demonstrei aqui minha própria experiência — vivida — *com DEUS*, como INFINITO e ABSOLUTO, cujo Alcance

---

* É uma perigosíssima *cambalhota* espiritual — para o Além: ao "Reverso do Universo" — durante a qual a Alma pode perder o *equilíbrio* (mental) e: se enlouquecer!

** Como (auto-) "Criação interna" — paradoxalmente — através da (auto-) "destruição interna" = a Alma "desce" e percorre — na loucura — as Trevas, experimentando o NADA! É a EXPERIÊNCIA e ATO DA AUTO-SALVAÇÃO, entrando em *"Curto-circuito energético-espiritual"* com DEUS! Superando vencendo a BARREIRA-RESISTÊNCIA MATERIAL de Satã!

é a RAZÃO FINAL de toda a História e de toda a Humanidade, que considero — ligado com Santo Tomás — como VI Via na busca e demonstração de Deus, não só teorético-filosófica, mas vivida-prática-e-Real!

São Paulo, novembro, 1975.

NOTAS E EXPLICAÇÕES

1 — Na noite de 14 a 15 de abril de 1912

2 — Pesti Magyar Kereskedelmi Bank — em húngaro

3 — Tolnai Világlapja — em húngaro

4 — Pesti Hirlap — em húngaro

5 — Hoje, 47 anos depois, já sei: cada criança tem — em diferentes graus de perfeição — uma *alma perfeita* que provém diretamente do Além: de Deus. E quanto mais perfeita e santa é esta criança, tanto mais é apta a sua alma de *absorver de imediato* textos santos e perfeitos; como está no caso do Credo de Nicéia. Como Imre Madách n'A Tragédia do Homem (o "Faust Húngaro") também percebe: "Cada criança é uma santa, e só mais tarde torna-se a costumeira impertinente". — E, em Cristo: "... se não vos converterdes e não vos tornardes como *crianças*, não entrareis no *reino dos céus*" — Mt 13:3; Mc 10:15; Lc 15:17. Mas uma Humanidade Estúpida e sistematicamente — "cientificamente" — imbecilizada, mentalmente cega, é totalmente *incapaz* de *perceber* e *entender* isso. — Só o Grande Exorcismo-próximo final-universal — vai ensiná-la (e iluminá la) para tudo isso!

6, 7 — Isten-hegy, Alkotás utca — em húngaro.

8 — *Inato*: que nasce com o indivíduo; congênito; inerente. Sinôn.: conato. (Pequ. Dic. Bras. da L. Port., 10ª Ed., 1961, p. 658). — *Inato* (Cf.: adquirido): Existente num ser desde o nascimento: "reflexo inato". Idéias inatas: aquelas que, segundo o apriorismo, são inerentes ao espírito humano e nele existem sem que as receba do exterior. (A. Cuvillier: Pequ. Vocab. da L. Filosófica, 1961, p. 80). — *Inato*, adj. Diz-se do que pertence a um ser por natureza. Falando-se das idéias, pode significar que elas preexistem à consciência (ponto de vista psicológico) ou que só preexiste a aptidão ou necessidade de pensá las (ponto de vista lógico). Cf.: *A priori*. Sinôn.: Insito. Op.: Adquirido, empírico. (Carlos Lopes de Mattos: Vocab. Filosófico, Ed. Leia, S. Paulo, 1957, p. 206). — *Insito*: inserido, congênito, inato; (fig.) gravado no ânimo. (Pequ. Dic. Bras. da L. Port., p. 673).

9 — Hoje já sei — e posso responder, dentro de um Sistema Total Filosófico, tudo isso, satisfatoriamente. Perfeitamente.

10 — Hoje possuo-a de novo, aqui, na minha biblioteca, desde o 1º Número de janeiro de 1935, até o último que já foi editada durante o estrondo

de canhões e tanques ao redor de Budapeste, em novembro de 1944. — Encomendei de uma liquidagão de livros, na Hungria atual.

11 — No Grande Léxico de Pallas logo procurei este verbete, para *saber*: o que significa? Francamente, não entendi, (naquela época), o que queria dizer com isso o grafólogo. — Hoje já entendo e sei, mas para isso era necessária muita vivência e longa experiência.

12 — P. ex., levantar 5 horas de manhã no verão, 6 no inverno: banheiro com água con-gelada... brrr!

13 — Genial matemático húngaro (1802-1860), de Marosvásárhely (Transilvânia). Criador — no verdadeiro sentido da palavra: criador — de uma geometria não-euclidiana (com 21 anos de idade!) com o título: Scientiam spatii absolute veram exhibens: a veritate aut falsitate Axiomatis XI. Euclidii independentem... M. — Vásárhely 1833. — Com as idéias do não menos genial Lobacsevszkij (1793-1856) influenciou Einstein e Minkowski na elaboração da famosa Teoria da Relatividade. Na sua carta, dirigida ao "princeps mathematicorum" Gauss (1777-1855), assim exclama: "Criei um Mundo — do Nada!"

14 — Este meu amigo, tenente Ottó Dobes, foi fuzilado pela guarda russa, quando fugimos — no fim de agosto de 1945 — do trem de prisioneiros de guerra.

15 — Que bela e profunda coincidência de sentido duplo do conceito! Soldar é — unir!

16 — Durante este serviço militar no quartel, em Szombathely, aprendi conhecer e amar profundamente e com todo meu coração: *o povo*, meu querido povo húngaro.

17 — Tanto do capitalismo como do comunismo. Parece-me que toda a Humanidade tem que fazer *ainda* a experiência (horrorosa) de uma 3ª Guerra Mundial — A Grande Aniquilação — *necessariamente*, para aprender esta lição e para poder despertar-se desta Grande Ilusão, Encanto ou Magia, libertando-se (sua alma) da matéria, de tudo que é material. Enfim, de todo o Materialismo, mistica-e-realmente! — Isso vai ser o Grande Exorcismo Final! Absoluto. — Ao que nos aproximamos cada vez mais aceleradamente.

18 — Mas isso também não é tão simples assim, e necessitaria uma exposição bem mais aprofundada e detalhada.

19 — Devo mencionar aqui: Eu me encontrei ainda no "Front", quando nossa cidade, Sopron, em 6 de dezembro de 1944, sofreu um grande bombardeio aéreo, meu pai e seu irmão morreram e a casa, onde morávamos, junto com meus 800 volumes de livros, praticamente "desapareceram". — Tudo isso, como "libertação" histórica! (Os bombardeiros americanos, de fato, chamavam-se: "Liberators"!).

20 — O resto é exterioridade, materialismo, ilusão, deformação e tagarelice!

21 — Tocando que, simplesmente, chama-se milagre. — O milagre da *Intuição* e da *VONTADE*.

DISCIPLINA

CARLOS EDUARDO GUIMARÃES

Vamos entender, aqui, *disciplina*, num de seus sentidos usuais "observância de método, regras ou preceitos", reconhecendo tais métodos, regras e preceitos como decorrentes de uma estrutura objetiva. Assim, disciplinamo-nos sempre com relação a um objeto ou objetivo; disciplinar-se é aceitar as exigências que o objeto nos impõe e que se manifestam à nossa consciência como normas. Num processo de disciplina dá-se o ajustamento da subjetividade ao que é objetivo, oportunidade para experimentarmos o objeto, para reconhecê-lo em sua natureza. Na medida em que nos disciplinamos, implicitamente, reconhecemos a importância daquilo que nos solicita à disciplina.

Tal domínio do objetivo, tal limitação da subjetividade tem um sentido, aparentemente, paradoxal, desde que coloquemos a indagação — "Para que nos disciplinamos?" ou "O que visamos com a submissão a normas?" A resposta não oferece qualquer dificuldade, já que verificamos logo que a disciplina visa o domínio do objeto: o que alcançamos, ou desejamos alcançar, é um conhecimento maior do objeto ou a possibilidade de agir sobre ele. A disciplina mostra-se como uma *condição* para que se atinja, cognitivamente, o ou para que se modifique alguma coisa. A ação disciplinada opõe-se à ação desregrada, caótica, que só acidentalmente pode ser bem sucedida. Com a ação disciplinada pretendemos ser, *necessariamente*, bem sucedidos. Ela se delineia, pois, como ação eficaz, enquanto *garante* o alcance do objetivo, o que é desnecessário ser demonstrado se pensarmos em termos de ocasiões disciplinares. Assim, podemos falar na disciplina do atleta: a habilidade na realização do salto com vara, por exemplo, supõe toda uma coordenação corpórea, uma prática de medidas, desde a distância tomada para o impulso, como a do lugar em que a vara

se apoiará para a efetivação do salto; tudo deverá ser apolíneo, inclusive o próprio tipo de vida do atleta, a fim de que o obstáculo possa ser superado. Há toda uma formação para que o salto seja preciso e possa alcançar a marca desejada — mas formação específica, segundo a natureza do obstáculo. E porque tal formação é necessária, torna-se impossível para qualquer pessoa ser bem sucedida neste tipo de salto; e pela especificidade, um praticante de outra forma de atletismo, mesmo bem treinado em seu setor, não alcançará a precisão e eficácia do especialista no salto com vara. Todos aqueles movimentos, todas as regras que se refletem no comportamento do atleta são imposições do obstáculo, da meta a ser alcançada, e não criações imaginosas do treinador ou do atleta sem a consideração do que deve ser feito.

A disciplina para uma vida intelectual intensa sempre foi reconhecida como indispensável. A preocupação metodológica é constante na história do pensamento, desde as suas origens: está em Sócrates, com o seu diálogo; em Platão, com a dialética; em Aristóteles, com a lógica. O reconhecimento da importância de uma disciplina intelectual rigorosa para o alcance da verdade é um fato tanto na filosofia como na ciência, fazendo com que alguns pensadores coloquem o problema metodológico como fundamental. A disciplina metodológica é vista por Descartes como condição necessária para o pensamento eficaz, para a pesquisa da verdade: "Sem o fazer com método, é preferível nunca procurar a verdade com relação a alguma coisa: pois é certo que os estudos desordenados e as meditações obscuras perturbam a luz natural e cegam o espírito (...)[1] Em Platão, a sabedoria não só exige uma disciplina intelectual, a dialética, como também uma disciplina moral, conquistada através da prudência, da temperança e da fortaleza: o sábio é o homem completamente disciplinado; é aquele que alcançou a harmonia do ser e desta harmonia resulta a felicidade.

O que nos preocupa é fazer notar que a disciplina, como já dissemos, só tem sentido como uma necessidade imposta pelo objeto, na medida em que o objeto se constitui em obstáculo. A disciplina tem uma finalidade, já que nos disciplinamos para fazer algo, ela é teleológica. Não há uma disciplina pela disciplina, mas uma disciplina para conhecer melhor, uma disciplina para agir melhor, uma disciplina para fazer melhor. É neste sentido que a atividade do artista é reveladora tanto da objetividade, quanto da finalidade, mas sobretudo do caráter educacional, formativo, das exigências que redundam na necessidade de uma disciplina, como assinalou Max Black[2].

O caráter, verdadeiramente, próprio da arte é o de ser uma atividade visando criar coisas, uma atividade instauradora. A coi-

sa criada, a obra de arte, tem uma constituição hilemórfica — é matéria e forma. Evidentemente, a orientação do artista é formal, demiúrgica, pois que o elemento estético é, essencialmente, a forma [3]. Tal constatação nos levará à necessidade de uma dupla disciplina para o fazer-se característico do artista.

Se a direção da atividade artística é formal, verificamos, por outro lado, que toda arte possui um corpo físico, uma existência material: não há arte sem matéria. Mas a matéria não é a passividade que poderíamos supor numa concepção romântica, quando o artista, dominado por uma inspiração misteriosa, impõe aquilo que é sua visão numa determinada matéria. Isto é falso, bastando uma consideração objetiva da materialidade para evidenciar. A matéria não é a pura maleabilidade e nem a total potencialidade. Para ser, esteticamente, trabalhada, ela impõe condições, faz exigências que devem ser obedecidas sob pena de frustrar o projeto do artista. O mármore do escultor não se deixa modelar de qualquer modo: o cinzel e o martelo devem se adaptar à natureza do material. As palavras do poeta não se deixam combinar sem medidas: para que revelem toda força expressiva devem ser trabalhadas segundo exigências que lhes são próprias. Assim, o som, as cores e as linhas para a música, a pintura e o desenho. A matéria não é o que facilita, mas o que dificulta e, de certo modo, o que deve ser vencido, podendo ser definida como o conjunto das necessidades que regula o fato da atualização da forma pelo artista. Porém, é no contato estreito com a sua matéria que o artista se faz. A Atualização da forma exige o conhecimento dos determinismos físicos do material e uma atividade adequada a tais determinismos; quanto mais conheça a sua matéria, e quanto maior seja o nível de adequação de sua atividade a este conhecimento, maior liberdade alcança o artista — liberdade que significa domínio. O conhecimento é, então, conhecimento do que pode ser feito e do como fazer — e todo artista deve aceitar tais limites, o que significa ter que se disciplinar.

Também a disciplina mostrada pela arte se revela com relação à forma: há um processo que poderíamos chamar de essencialização formal. Se de um lado o artista é o observador das formas do mundo, se procura um conhecimento formal, de outro lado, no seu fazer, deve despojar tais formas de tudo que seja acidental, intensificando-as, isolando-as e colocando em valor toda a sua pureza, realizando uma ascese estética. A obra revela tal disciplina enquanto nada contém de demasiado, enquanto expressa uma unidade que é equilíbrio. Novamente, aqui, a disciplina resulta do objetivo, pois que a própria arte exige tal ascese, tal essencialização; o objeto artístico é o ser que não nos remete a outra coisa senão a ele mesmo, nada devendo possuir de estranho. O excesso na obra seria aquilo que ela não é, o que aponta para fora.

Conhecendo os limites de sua matéria, conhecendo suas necessidade, o artista será capaz, enquanto adaptado a tais restrições, não só de atualizar a forma, como também de reduzir a força da matéria. A matéria passa a ser a forma aparecendo, dando lugar a um ser que, se a exalta, ao mesmo tempo a esconde. A resistência do material, portanto, educou o artista; ele se fez pela disciplina e esta disciplina mostra uma harmonia entre o sujeito e o objeto. Enquanto a disciplina não se constitui, o objeto, a matéria, é o que resiste, o que é obstáculo. Quando a consciência se torna embebida, quando se adapta à natureza do objeto, então o objeto é submetido, deixando de ser entrave. A lição da arte é a da existência de um processo educativo através da experiência de resistência do objeto, experiência que vai propiciar o surgimento de uma consciência adaptada à estrutura objetiva, condição para um agir livre com relação ao próprio objeto.

Tudo isso nos lembra o conceito de liberdade como consciência da necessidade. Tal conceito, supondo a impossibilidade de negar os determinismos, salientará uma idéia facunda, a de que é através do conhecimento das leis, das necessidades, que o homem se liberta; não, evidentemente, negando as necessidades, mas utilizando-se delas, colocando os determinismos a seu favor. Tal conceito, salientando o sentido pedagógico do obstáculo, está na direção, que desejamos salientar, da importância de que nos disciplinemos através das exigências decorrentes do objeto com que nos relacionamos. Libertar-se é disciplinar-se.

Todas estas considerações, até agora, foram colocadas como contribuições para o esclarecimento do conceito de disciplina dentro do contexto ensino-aprendizagem. Assim como a disciplina do atleta visa o sucesso dentro de sua modalidade, assim como a disciplina do artista visa a criação de uma obra, naturalmente, a disciplina do aluno visará a plena efetivação do processo de aprendizagem. Como nos interessamos pelo processo ensino-aprendizagem ligado à escola, evidentemente, ele estará relacionado com o conceito de *matéria,* matéria de estudo.

Parece importante que se explicite melhor o estatuto existencial das matérias de estudo a fim de evitarmos equívocos relacionados com o ensino; Hamlyn coloca esta preocupação num artigo[4] e ela parece fundamental para o esclarecimento do conceito de aprendizagem. Não podemos entender matéria, como aqui nos interessa, no sentido de um simples agrupamento de enunciados verdadeiros, agrupamento de conhecimentos. As matérias são, em primeiro lugar, diferentes maneiras de se tratar fatos, mas não é o tipo dos fatos, essencialmente, o que estabelece a distinção entre as matérias e sim a estrutura lógica na qual tais fatos se organizam, estruturas que denotam interesses explicativos caracte-

rísticos. O objeto material não é, pois, suficiente para a determinação: temos que considerar o objeto formal e as suas implicações lógicas que se refletem na organização interna da matéria. E isto parece importante a ser explicitado — é o objeto formal, e precisa intencionalidade, o que delineia a organização lógica no seio da matéria. As suas categorias lógicas características, os princípios gerais e sua dinâmica, os conceitos básicos e sua aplicação, as regras de utilização dos termos, as relações, tudo é construído em função de uma dada intencionalidade.

Indispensável é que tenhamos em mente esta constituição da matéria: enunciados verdadeiros e uma estrutura lógica. E se entendemos a matéria como uma estrutura aberta, processo, sempre capaz de revelar o novo, isto se deve ao dinamismo de sua lógica; os enunciados constitutivos de uma matéria são oportunidades para o exercício da logicidade.

Temos agora a condição para introduzirmos o nosso conceito de disciplina dentro da escolaridade, sobretudo relacionando-o com o conceito de aprendizagem. Aprender uma matéria não pode ser entendido como uma tarefa fragmentária, ou seja, aprender apenas um de seus elementos constituintes. Evidentemente, o equívoco já se deu e continua se processando, na medida em que a escola exige um conhecimento proposicional. Ainda existe o erro enciclopédico de avaliar o saber pela quantidade de informações. Porém, conhecer, efetivamente, é *dominar* a matéria na sua totalidade, o que implica a assimilação pela consciência, não só de dados, mas da organização lógica peculiar. Se é a logicidade o que permite o dinamismo da própria matéria, o que proporciona a continua renovação, naturalmente, será o domínio destas exigências internas, sua projeção na consciência, o que determinará a possibilidade do aluno desenvolver-se num específico campo de estudos. As matérias exigem o respeito às suas organizações peculiares — exigem limites, impõem restrições à inteligência: para dominá-las é necessário uma submissão às leis estruturais. Aprender é, portanto, basicamente, adequar-se à natureza da matéria — a não ser que desfiguremos o conceito de matéria, reduzindo-o ao de um amontoado caótico de proposições, e nos satisfaçamos com um conceito de aprendizagem proporcional, como o de assimilação de informações. Só podemos falar em ensino formativo quando entendermos que o visado é a adequação entre a consciência do educando e a natureza da matéria, natureza que de modo algum é representada pelas proposições memorizadas, mas pela nossa habilidade intelectual em nos locomovermos dentro da matéria. Mais do que o *conhecer*, termo que salienta o processo informativo, devemos procurar para os nossos alunos o *compreender*, termo que, além das sugestões informativas, contém sugestões de que os as-

pectos lógicos se manifestam. Compreendemos quando sabemos das razões do compreendido, ou melhor, quando conhecemos as suas relações no contexto que lhe é próprio. Assim, o ensino deve visar mais a compreensão do que o conhecimento já que a aprendizagem se efetiva pela compreensão. É o que, fundamentalmente, postula o filósofo da educação Paul Hirst: "O que queremos é que os alunos comecem, por rudimentar que este conhecimento seja, a pensar historicamente, cientificamente ou matematicamente; a pensar dentro da forma que distingue o nosso tema particular, e inclusive adquirir certo estilo, certa imaginação ao fazê-lo." [5] É o que Descartes, já muito antes postulava:" (...) não nos tornaremos matemáticos, mesmo que decoremos todas as demonstrações, se o nosso espírito não capaz, por si, de resolver qualquer espécie de problema; e nunca seremos filósofos, mesmo que tenhamos lido todos os raciocínios de Platão e de Aristóteles, se não formos capazes de fazer julgamentos seguros numa dada questão." [6] O que expressam é a *necessidade de disciplina*, e no caso cartesiano isto vai no próprio título da obra.

Retomamos, então, a ênfase disciplinar: quando aprender é compreender, e compreender supõe adequar-se à estrutura lógica da matéria apreendida, e adequar-se à estrutura lógica é disciplinar-se, seremos, pois, levados a concluir que, pelo menos, o aprender supõe a disciplina. Evidentemente, aprender no sentido de domínio da matéria, e não no sentido fragmentário.

Um problema prático de ensino seria o de como, concretamente, contribuir para o alcance desta disciplina, como torná-la efetiva. É óbvio que o nosso conceito de disciplina nada tem a haver com o de disciplina como coação, autoritarismo. O aluno disciplinado não é o passivo. A disciplina não poderá ser uma imposição do professor, esta não interessa e nem é fecunda, mas deve ter a sua origem no objeto que é o fim da aprendizagem, na matéria. O professor promove a disciplina quando dá oportunidade para a matéria se manifestar, quando promove o confronto entre ela e a consciência do aluno. A tensão entre estes dois elementos será a condição para o disciplinar-se. Importante é que o aluno experimente o obstáculo, que sinta o difícil — só assim verá a necessidade de adequar-se, de limitar-se aos processos que a matéria sugere. Deste modo, o obstáculo é formativo, como o é para o artista. Sem o obstáculo, sem o difícil, a necessidade de disciplinar-se não se manifesta, e toda possibilidade de compreensão é frustrada.

Um ensino que não promove a disciplina abdicou de ser formador, renunciou à tarefa de preparar o aluno para as possibilidades maiores da vida intelectual. no fundo, satisfaz-se com a mediocridade do constante repetir. Este ensino pauta-se pelo fácil,

pelo degradante psicologismo de tudo facilitar, porque, em última análise, não sabe o que significa aprender e compreender. Sem dúvida, há que considerar o aluno, suas condições, suas possibilidades para a aprendizagem, mas isto não significa degradar a matéria, retirar dificuldades — *o fácil não é formador*, o psicologismo pode ser uma tentação pela aparência de sucesso; mas é uma tentação a ser vencida, na medida em que procuramos ser mais conscientes sobre o significado do processo ensino-aprendizagem. Como não compete à psicologia conceituar o processo ensino-aprendizagem, ela só poderá colaborar, proveitosamente, se partir com uma noção elaborada deste processo, fruto de uma séria reflexão filosófica. Só enquanto se disciplina, enquanto se limita, poderá a psicologia não incorrer no psicologismo, fato tão nefasto para a educação e cujos resultados se mostram trágicos em nossa atualidade.

Então, a primeira resposta ao problema prático de como contribuir para a disciplina do aluno estaria em ressaltar a importância do difícil, do obstáculo, desacreditando todas as tentativas de criar facilidades degradantes. Dar a devida seriedade às matérias de estudo é proporcionar as condições indispensáveis ao labor intelectual, que deve ser sentido como um esforço; e só assim o professor mostra a sua crença no aluno.

A segunda resposta é a de que o professor deve tornar saliente o que a matéria espera do aluno, as exigências que devem ser atendidas para que a aprendizagem se efetive, formativamente, com a aquisição de *formas de pensar*. As organizações lógicas devem se fazer notar ao aluno, e cumpre ao ensino fazer com que a matéria trabalhe para isso. É função do especialista planejar o curso a fim de que tal objetivo possa se realizar, mas para isso o especialista deverá ter uma idéia clara do que seja ensinar (e aprender), o que só uma solicitação filosófica pode proporcionar. Então, a prática de promover a disciplina, a concretização deste objetivo, está, inteiramente, nas mãos do professor. A única colaboração viável é a de que, ao formá-lo, os professores de professores tenham tornado evidente esta necessidade.

Obviamente, o ensino deve ser adequado ao aluno, às suas condições psicológicas e cognitivas; a matéria não se mostrará de um golpe, mas sim através de um processo: cabe ao professor determinar o processo, determinar as dificuldades a serem sentidas pelo aluno, sempre considerando o lógico e os pré-requisitos para que os aspectos da matéria ensinados possam ser aprendidos. O que se exige é que a estrutura lógica se manifeste, adaptada ao nível do aluno.

Nossa atual legislação de ensino sugere esta progressiva adaptação; a matéria é nela considerada como a fonte das categorias

curriculares [7], sendo tais categorias as *atividades*, as *áreas de estudo* e as *disciplinas*. As categorias se diferem pela generalidade, assim as atividades são as mais gerais e as disciplinas as menos gerais, ou mais específicas. As atividades predominam nas faces primárias do primeiro grau, as áreas de estudo na face secundária e as disciplinas no segundo grau. Tudo se encaminha para apresentar a matéria na sua especificidade, na sua organização característica. A disciplina é, então, a elaboração didática que deve refletir a matéria na sua estrutura, e o significado do termo na legislação pode ser aproximado ao que é objeto de nosso interesse, do seguinte modo: a disciplina como categoria curricular corresponde, na seriação do sistema escolar, a fase em que é possível a formação de uma disciplina como adequação da inteligência às solicitações da matéria. As categorias prévias representam momentos diversos da tensão necessária e da formação disciplinar rudimentar para a plenitude a ser alcançada neste último momento (segundo grau). Assim, por esta interpretação, o processo básico de ensino-aprendizagem só terminará no segundo grau, pois só aí se obtém a disciplina que forma o aluno para a continuação dos estudos em grau superior, aquela possibilidade de movimentar-se com relativa facilidade num dado campo, ou para um cotidiano com suas atividades não tanto teóricas, mas exigente de uma inteligência que saiba percorrer com facilidade os seus vários caminhos.

Concluindo. O nosso objetivo foi o de chamar a atenção para a necessidade de que o ensino favoreça o surgimento de uma disciplina; só assim o ensino será formador. A disciplina foi colocada como uma condição necessária para uma vida intelectual plena e autônoma. E procuramos acentuar que não é a facilidade o que prepara para a disciplina, mas que deve haver sempre lugar, no ensino, para o difícil, para o obstáculo. A matéria quando reduzida a um processo contínuo de facilidades, quase lúdico, é uma matéria desfigurada, daí o sentido de que pensemos mais os recursos didáticos a fim de que não sejam violadores da matéria.

NOTAS

1 — Descartes. Oeuvres et Lettres. Paris, NRF, 1937. (Règles pour la direction de l'esprit, p. 14).

2 — Black, Max. Educação como arte e disciplina. In: Scheffler, Israel. Philosophy and Education. Allyn and Bacon, 1970.

3 — Remeteríamos o leitor para duas obras de Etienne Souriau: a) La Correspondance des Arts. Paris, Flammarion, 1947. b) L'Avenir de l'Esthétique. Paris, Alcan, 1929.

4 — Hamlyn, D. W. The logical and psychological aspects of learning. In: Peters, R. S. The Philosophy of Education. London, Oxford University Press, 1975.

5 — Hirst, Paul H. Los aspectos lógico y psicológico de la enseñanza de un tema. In: Peters, Richard S. El Concepto de Educación. Buenos Aires, Paidós, 1969.

6 — Descartes. Op. cit., p. 11.

7 — Nagle, Jorge. A Reforma e o Ensino. São Paulo, Edart, 1973. (Ver o capítulo 8).

FILOSOFIA DA CIÊNCIA
O PODER MÁGICO DA CIÊNCIA RENASCENTISTA

MILTON VARGAS
Universidade de São Paulo

No século XIII apareceu, no mundo europeu, uma atitude crítica que contrastava com a posição acrística do período anterior. Isto coincidiu com a chegada à Europa das traduções diretas do grego, dos livros de Aristóteles, entre eles a sua Física e sua Metafísica, os quais vieram juntar-se a sua já conhecida Lógica. Como os livros de Lógica de Aristóteles eram considerados verdadeiros, assim também o foram a sua Física e Metafísica. Disto nasceu o tomismo e, como ele, um novo interesse pela natureza.

O tomismo, porém, só é formalmente semelhante ao aristotelismo; porquanto o significado de um é radicalmente diferente do outro. A certeza no mundo do segundo foi revestida na certeza cristã de Deus. Porém, por outro lado, o tomismo recebeu o aristotelismo a idéia de que toda mudança que se observa no mundo é o resultado de um anelo de forma — uma passagem da potência para o ato; do possível para o real. Ora, o mundo assim estudado, em que as causas que produzem estes afetos devem ser procuradas nas virtudes implícitas nas próprias causas, é absolutamente impróprio para o desenvolvimento de qualquer ciência como a entendemos hoje. É fundamental, na ciência moderna, que as causas e os efeitos estejam relacionados, tão-somente, por leis que transcendem tanto a uns como a outros. Isto é, as leis naturais não são virtudes implícitas da natureza.

Por outro lado, entretanto, o próprio espírito crítico que fizera surgir as universidades e, provavelmente, com os exames filológicos mais apurados dos textos antigos, desenvolveu-se principalmente, no que diz respeito aos estudos da natureza, a partir

do século XIV, um antiaristotelismo e uma nova focalização do platonismo, principalmente no que ele e mais chegado ao pitagorismo. A atitude crítica traz consigo inevitavelmente a atenção para o sujeito pensante, isto é, para o crítico, o qual se coloca em posição ao objeto pensado. Assim iniciou-se no estudo da natureza, a separação entre o homem que pensa e a natureza que é pensada. Com isso surgiu uma oposição a Aristóteles; pois, em Aristóteles é difícil separa a Física da Psicologia. Isto é, a Natureza é sempre animada: tem alma.

A oposição a Aristóteles só tomou corpo, porém, nos séculos XV e XVI, com Nicolas de Cusa (1401-1464) Bernardino Telesio (1508-1588) e Giordano Bruno (1548-1600), com o movimento que se chamou Renascimento. Com os renascentistas ainda não se firmara, entretanto, a oposição à consideração da natureza como "algo animado" e nem aparecera, ainda, a afirmação categórica moderna de que a natureza não tem alma e nem mente.

Percebia-se que o mundo é incapaz de mover-se por si mesmo e que os fenômenos não se ordenam a si mesmo. Admitiu-se, então, que todo movimento na natureza provém de uma entidade estranha à natureza: "anima mundi", que se confundia com a mente divina ou com desígnios diabólicos, a qual se refletia na mente humana. Daí os movimentos da natureza serem regidos por algo de sobrenatural. O mundo deixou de ser entendido como um todo governado por um anelo interno e passou a ser uma sucessão de eventos cuja ordem era imposta por um espírito não pertencente à natureza. Ora, isso está muito próximo da magia natural — pela qual se entende o mundo movido por uma energia que, embora proveniente da natureza, tem uma origem anímica. É a doutrina de Campanella (1568-1639) [1].

A lenda cabalística do Golém — uma estátua capaz de adquirir animação quando se punha debaixo de sua língua um papel contendo uma palavra mágica — é bem o símbolo de uma tal concepção do mundo. O clima cultural do Renascimento (entendido esse como um movimento cultural acontecido entre 1450 e 1600 e localizado, principalmente, na Itália) teve origem nas traduções feitas por Marcílio Ficino (1433-1499) do "Corpus Hermeticus" [2]. Uma série de tratados de origem grego-alexandrina, de autoria do fabuloso Hermes Trimegisto, personagem mítico antiquíssimo — tido mesmo como contemporâneo de Moisés — conhecedor de todos os mistérios e capaz de todos os feitos mágicos. Note-se que o interesse pelo mais antigo na época, leva ao erro de admitir que, se Hermes Trimegisto é melhor que Aristóteles, deve então, ser muito mais antigo que esse. Daí a confusão histórica. O "Corpus Hermeticus" é um tratado de tudo, desde uma Gênese até um compêndio de receitas mágicas, inclu-

sive do modo de comunicar poderes miraculosos a ídolos pré-fabricados. O importante, porém, é que por ele se vê o mundo como um teatro do atuar de uma "anima" sobrenatural da qual a mente humana participa. Nele domina um magismo natural. Tal pensamento não poderia ver a natureza como mecanismo (o que está em oposição ao absolutamente necessário para o desenvolvimento da ciência moderna); mas, dá a oportunidade para o aparecimento de uma ciência operativa sobre o mundo.

Houve nesse momento uma interessante reconfluência de duas linhas culturais. A primeira: a alquimia ocidental se constituíra como um corpo de saber, muito provavelmente, em Alexandria e fora trazido à Europa pelos árabes. Estava centrada num interesse pela constituição da matéria no sentido de converter os metais mais "baixos" no mais "nobre": o ouro. Partia da idéia grega dos quatro elementos: terra, ar, fogo e água, na procura da "pedra-filosofal": uma substância dotada do poder mágico de transformar o mais "vil" dos metais: o chumbo, no mais "puro": o ouro. Assim preocupava-se com as virtudes e qualidades dos metais, que seriam as mesmas através da "anima mundi", que as dos homens. E das quais participariam também os corpos celestes; pois o ouro era o sol; a prata, a lua; o ferro, Marte; Mercúrio e Vênus, o cobre; e Júpiter, o estanho.

Com a valorização renascentista do "Corpus Hermeticus" a alquimia se transformou na "Arte Hermética", sustentada por uma doutrina de antiguíssima tradição. Até hoje a expressão farmacêutica de "vidro hermeticamente fechado" traduz a influência sobre as drogas medicinais, do segredo necessário para o processo alquímico. Paracelso (1493-1541), o médico e professor de Medicina de Basiléa, representa bem o aspecto renascentista da alquimia; isto é, da crença de um poder mágico natural capaz de ser adquirido pela experiência vivenciada pelo experimentador, e através do qual a natureza desvelaria seus segredos. Daí o aspecto psicossomático de medicina paracelsica tão bem compreendida hoje em dia.

G. C. Jung [3] mostrou, em nossos dias, como a experiência alquímica estava ligada a um processo psicológico do próprio alquimista e como a transmutação dos metais vis em ouro tentada e repetida laboriosa e indefinidamente pelo alquimista, era uma projeção de um processo interno de melhoria que consistia na procura de uma perfeição íntima. De qualquer forma, para a alquimia renascentista, a natureza cósmica, terrena ou humana é a mesma. E toda ela é secreta e governada por um poder mágico, o qual pode se revelar ao adepto não só através de persistente trabalho "experimental", como também de uma vida pura: a "opus alchimica".

Tem-se a impressão porém, de que todo esse movimento renascentista foi um fulgurar intenso que, entretanto, durou apenas cem anos e que foi vencido por um outro movimento: o barroco. Compreendendo-se o barroco no seu sentido mais amplo: o da paixão pelo poder da razão, compreender-se-á o aparecimento, no século XVII, da ciência tal como ela é hoje. A ciência renascentista, caso vingasse, teria um aspecto totalmente diferente da nossa. Para compreender isso basta comparar duas figuras: uma, nitidamente renascentista, como Leornardo da Vinci (1452-1519) e a outra, já pertencente a uma nova mentalidade, Galileu (1564-1642). Não há como negar que Galileu é um dos fundadores da ciência moderna; enquanto que Leonardo apresenta aspectos de uma mentalidade não nitidamente classificável como a de um cientista moderno. Aventar-se a idéia de que a ciência de Leonardo foi uma possibilidade não realizada na história. Um caminho possível, mas, não atrilhado pelo conhecimento científico.

É verdade que a natureza para Leonardo era, como para todo renascentista, uma sucessão de transformações incapazes de se ordenarem por si mesmas; pois ao contrário de que pretendia Aristóteles, nela não havia nexo algum. Porém eram dirigidos por uma ordem estranha a eles de natureza divina: a razão a qual não era somente humana; e além disso estavam sujeitos a uma determinação suprema: a "necessidade".

Para bem compreender a cosmovisão remanescentista é necessário investigar o que entendia Leonardo por "experiência" e por "necessidade". O primeiro termo poderá ser esclarecido pelas próprias palavras de Leonardo: "La sperienza, interprete in fra l'artifiziosa à natura e la umana spezie, n'ensegna ció che essa natura in fra mortali adopera da necessitá constretta, non altrimente operar si possa che la ragione, suo timóne, operare l'ensegni" [4]. Isto é: a experiência (intérprete entre natureza e homem) ensina o modo segundo o qual a natureza atua entre os mortais, e revela, ao mesmo tempo, que essa ação é governada pela necessidade. Mas, por outro lado a natureza não pode operar contra a razão.

Assim há para Leonardo, na natureza, uma instância criadora (esta a acepção que se deve atribuir à palavra "artifiziosa)". Diante da natureza os homens se põem em atitude de conhecê-la. Entre natureza e humanos estará a experiência como mediadora e intérprete. Através dessa é que será possível "decifrar" os segredos na natureza. Entretanto "a razão" guia tanto a atuação da natureza como a experiência dos homens. Não se deve pensar que a experiência (embora guiada pela razão) pudesse vir a criar mundos empíricos ideais a partir dos dados da sensibilidade. Não; no pensamento leonardiano o real é a natureza e essa é indepen-

dente da estesia humana. Crê que a natureza em si não é caótica ou que se possa vir a adquirir ordem da razão humana. Pelo contrário a ordem da razão já impera na natureza; mesmo que não existissem os homens. Mas a mesma razão também guia a experiência humana. É, portanto, a razão aquilo que é comum à natureza e ao atuar humano — o ponto que possibilita o contato de um com o outro. Isto é, tudo na natureza é compreensível pela razão humana, porquanto essa participa da "anima mundi" — é, portanto, sobrenatural.

Por outro lado, o conceito de "necessidade" mostra uma curiosa semelhança entre o pensamento renascentista e o pré-socrático. Veja-se, por exemplo, as seguintes palavras de Leonardo e compare-as com o célebre fragmento de Anaximandro: "A leveza nasce do peso e o peso da leveza; ambos pagam simultaneamente pelo benefício de sua criação, desenvolvendo-se na vida na medida do movimento e também ao mesmo tempo se extinguem mutuamente, destruindo-se entre si, em espiação a morte" [5]. E agora, o fragmento de Anaximandro: "Naquilo em que os seres têm sua origem, nisso mesmo ocorre sua destruição, segundo a "necessidade"; porque se fazem justiça e se dão separação uns aos outros, na ordem do tempo". Essa semelhança prova ser o pensamento pré-socrático "um velho molde de todo o nosso pensamento ocidental, como disse alures Georgio de Santillana [6]. Trata-se nos dois fragmentos de uma física diferente da atual; segundo a qual em vez da natureza ser considerada como uma sucessão de eventos ordenados pela causalidade eficiente, é algo que tem uma origem única, à qual tudo se reduz e na qual todas as coisas são e permanecem sendo o que são. Todo movimento ou transformação natural é um apartar-se ou volver à origem segundo a ordem da justiça (Anaximandro) ou da expiação da morte (Leonardo). É essa a ordem da "necessidade" e nela deve ser encontrado o significado dessa palavra — como a mestra tutora, a ordem central e a descobridora da natureza — seu eterno liame e sua eterna lei.

Como intérprete entre as cifras da natureza e a nossa mente, a experiência mostra que essa "necessidade" se desenvolve segundo uma ordem da razão — mas, essa não deve ser considerada como uma faculdade humana; porém como o reflexo no homem, da inteligência do mundo.

O agente que impele o homem a interessar-se pelas coisas do mundo é o amor. Diz Leonardo que o amor a alguma coisa é o fato do conhecimento que se tem desse algo e que, quanto mais certo se torna esse conhecimento, maior é o amor. O amor leva a necessidade de decifrar a natureza; mas, como o conhecimento se efetua através da "experiência"; esse é um ato amoroso. O mais apto para conhecer é aquele que mais sabe amar. Nas palavras

de Leonardo: "Muove-se l'amante per la cos'amata come il senso colla sensibile e com seco s'unisce e fossi una cosa medesima. L'opera é la prima cosa de nasce dell'unione" [6]. É esse movimento que resulta do conhecimento da natureza e do qual nasce necessariamente a ação.

Ora, um mundo assim constituído seria melhor decifrado por aqueles que conhecem seus símbolos — os artistas — do que conhecido por aqueles que sabem suas leis — os cientistas. Com efeito o próprio Leonardo viveu essa tarefa de compreender a linguagem cifrada da nattureza e de transferi-la aos homens — não mediante as formas lógicas da linguagem escrita ou falada; mas na linguagem direta dos símbolos. Essa tarefa é concitada pelo próprio Leonardo quando diz: "*Escreva* a língua de um pássaro e a mandíbula do crocodilo. *Escreva* o vôo da quarta espécie da borboleta e das formigas voadoras; as três principais posições dos pássaros na descida... *Escreva* as regiões do ar e a formação das nuvens, a causa da neve e do granizo e as novas formas que a neve toma no ar; as árvores dos climas frios com suas folhas de forma raras... *Escreva* sobre o percutir das águas em algum objeto e (diga) se ele é igual a toda a energia da água suspensa no ar ou não..." [6].

Eis o método de Leonardo: a natureza deve ser lida pelo olhar; a vista é a rainha dos sentidos. Portanto "se disseres que a vista é apta para impedir o contínuo e sutil movimento da mente, com o qual se penetra as ciências divinas... Eu responderei que a vista como rainha dos sentidos, exerce o seu dever quando põe fim aos discursos confusos e decadentes — (me refiro) às ciências — através dos quais os homens disputam sempre com muito barulho e gesticulações... Onde há fragor, não há verdadeira ciência, porque a verdade tem só um termo: e este, uma vez declarado, põe fim a disputa para sempre" [6].

Aqui se constata o desprezo de Leonardo pela palavra — quando ela serve às discussões vãs e o seu respeito pela calma e silenciosa visão. Mas não se pense que Leonardo admitia ser a simples vista por si só capaz de *ver* a realidade. Santillana, comentando esse problema, adverte que o pensamento de Leonardo se refere ao fato de que somente a visão arguta e apurada do artista — visão que sabe o *que ver* — guiando uma mão hábil, pode aproximar-se da estrutura escondida da realidade. Para conhecer a natureza é necessário lê-la e depois, descrevê-la para os outros. Mas não se argumente estar aqui o germe do medo científico e a obediência à observação. Pelo contrário aqui se propõe o conhecimento da natureza por decifração dos seus segredos e recriação, do que se decifrou, através da obra de arte. E nisso está o que ele chamou de "fantasia exata". Lendo-se o "Tratado da Pintura" de Leo-

nardo [6] percebe-se que ele trata ali exatamente de um adestramento do artista para que possa realmente decifrar e recriar a natureza, através de sua "experiência" de artista. É um tratado da natureza e dos meios pelos quais o pintor deve aproximar-se dela para, decifrando-a, compreendê-la.

Segundo o próprio Leonardo, a finalidade da pintura é a de observar "todas as qualidades das formas, os mares, plantas, animais, ervas, flores, todos banhados de sombra e luz. E essa ciência é verdadeiramente a filha legítima da natureza, pois que a natureza a engendrou; mas para sermos mais precisos nós a chamaremos de neta da natureza, porque a natureza produziu todas as coisas visíveis, e dessas coisas visíveis nasceu a pintura [6]. Por outro lado, o pintor é o investigador das coisas criadas pela natureza, uma vez que "a necessidade obriga o espírito do pintor a colocar-se no lugar do próprio espírito da natureza e torna-se o intérprete entre a natureza e a arte; ele recorre a esta para destacar as razões de seus processos, sujeitos a suas próprias leis. Isto é, a mente do pintor pode, substituindo o próprio espírito do real natural, atuar como imaginação curadora e deslindar, assim, as razões últimas das coisas. Só depois disso é que o pintor poderá expor, nas obras de arte, os segredos da natureza para fazê-los conhecidos dos outros, através da linguagem simbólica da arte.

Em suma, para Leonardo, a natureza é dotada de um poder mágico o qual pode ser controlado pelo homem através da leitura do que nela acontece. E a pintura é também um meio de transmitir aos homens, através de cifras, os mistérios escondidos nos milhões que sempre estão presentes nas coisas da natureza. Conhecer é decifrar e decifrar é conseguir poder — eis a raiz mágica dessa ciência leonardina. É possível mesmo que o gênero de saber de Leonardo seja oposto ao que possibilita o pensamento científico moderno. Para ilustrar isso se poderia dizer que a ciência, como a entendia Leonardo, tivesse vingado, os aeroplanos teriam formas de pássaros e mover-se-iam impulsionados por energia desconhecida. São esses os indícios de que a ciência, como vinha sendo desenvolvida no Renascimento, se se estabelecesse teria sido formalmente diferente da atual. A nossa Física seria o "Tratado de Pintura" e as leis naturais, as da magia, se ela tivesse vencido.

Desta forma o clima cultural do Renascimento não era muito favorável ao desenvolvimento de uma ciência tal como hoje a entendemos. A figura de alguém que se dedicasse ao conhecimento da natureza era mais a de um "magus" que de um cientista. O Dr. Fausto representa essa figura cujo poder sobre a natureza provinha da propiciação das energias demoníacas, as quais moviam o mundo. Note-se que Goethe procurou trezentos anos

depois restabelecer um tipo de saber sobre a natureza muito próximo do Renascimento e em oposição à ciência moderna, então, já estabelecida. A figura do cientista moderno está bem mais próxima da de Galileu — para quem o mundo movia-se, segundo leis racionais, independentemente das opiniões pessoais do cientista e de qualquer poder que esse pudesse.

NOTAS

1 — T. Campanella — "Del senso delle cose e della Magia" Gius, Laterza e Figli — Bari, 1925.

2 — Hermes Trimegiste — Edição bilíngüe francês/grego — "Poimandres Traités (II-XVIII), Asclépius, Fragments Extraits de Stobée (I-XXIV), Fragments Divers" — 4 vol. — Societé d'Edition on "Belles Lettres" — Paris, 1945.

3 — C. G. Jung — "Psychology and Alchemy" — translatea fim the German by R. F. C. Hull — Ront ledge & Kegan Paul, Londres, 1953.

4 — Leonardo da Vinci — "Scritti Letterari" — Biblioteca Universal Rizzoli ed. — Milano 1953.

5 — Giorgio de Santillana, in "The Age of Adventure" — A Mentor Book, 1959.

6 — Leonardo da Vinci — "La Peiture" — Hermann, Paris, 1964.

2

FILOSOFIA DA LINGUAGEM E DA COMUNICAÇÃO

PETER WUST E A IMPORTÂNCIA DA LINGUAGEM PARA A FILOSOFIA

VINZENZ STRASSER

Peter Wust nasceu em 28-8-1884 em Rissenthal do Saarland. Morreu em 3-4-1940 em Münster na Alemanha Ocidental. Sua preparação autodidata para filosofia conduziu-o à necessidade de encontrar sua própria forma de expressão dos seus pensamentos filosóficos. Ele mesmo sentiu a falta de conhecimento dos conceitos técnicos no campo filosófico. Com grande esforço e empenho procurava diminuir a deficiência expressiva.

Percebendo o declínio da Metafísica na sua época ele sentiu-se chamado para revigorar a Metafísica em nova linguagem. Testemunha dessa vocação filosófica é o seu livro "Auferstehung der Metaphysik" (Ressurreição da Metafísica).

Em seus outros livros também é notável a realidade assinalada da existente e frutífera relação entre Metafísica e linguagem. Ele chama a linguagem a fonte originária (Urquell) da Metafísica.

O homem descobre a verdade desvelando a linguagem. O passado recolheu tesouros de conhecimentos e sabedoria através da linguagem e depositou-os nela com cautela e em maneira fácil a serem redescobertas. Isto para o nosso filósofo de Münster representa um fato evidente. Ele mesmo cita exemplos e utiliza também a realidade escondida atrás das palavras como fonte do pensamento filosófico.

O próprio uso da linguagem mostra-lhe constantemente a importância da linguagem para a filosofia. Mas reflexões sobre a atividade criativa do homem o nosso filósofo consegue aclarar a relação entre linguagem e filosofia mais profundamente.

A sua visão filosófica situa o homem no meio de duas regiões, a do espírito e a natureza. Encontrando-se nesta situação, a tarefa do homem explica-se por si mesma, ele, o próprio homem torna-se intermediário.

Vejamos agora o que diferencia o espírito da natureza conforme o pensamento filosófico de Peter Wust:

A essência do espírito consta no caráter individual e pessoal. O espírito é sobretudo "Ich" (Eu) no qual toda criatividade tem sua origem e justificação.

A essência da natureza é dada pela sua dependência e seus processos que ocorrem necessariamente segundo determinadas leis. A natureza é sobretudo "Es" (id) que garante a estabilidade e as mudanças das coisas e dos seres, como o todo da natureza determina, dependendo do seu criador.

O homem, segundo Peter Wust, participa do Ich e do Es. Seu desenvolvimento individual procede do Es para o Ich. Isto significa a desagregação progressiva e contínua da unidade natural que representa a natureza por si mesma e começa pela atividade reflexiva no homem. A razão disso deriva da participação do homem do Ich propriamente dito, que é o espírito. Ela põe em atividade a consciência e impulsiona a atos criadores.

Em conseqüência, o homem produz obras que são exemplos da sua própria estrutura dupla. As obras, em primeiro lugar, mostram o caráter espiritual do homem. O homem exprime-se como Ich através de obras, sendo específica e necessariamente obras dele.

Com a primeira atividade expressiva segundo Peter Wust (II, 108) o homem começa a falar, criando sua linguagem no sentido mais amplo da palavra. Essa linguagem com o tempo torna-se cada vez mais específica.

O esquema (Schema) em geral é o primeiro passo no caminho à palavra (III/1,197) e com cada palavra já coexiste a linguagem como um todo (III/1,198).

A especificação da linguagem desta maneira origina-se no espírito finito do homem como participante do espírito puro. A palavra como forma intermediária representa o conteúdo espiritual na região da natureza. Na palavra como também no homem unem-se a função do Ich e do Es. Esta unificação atribui à palavra o sentido (Sinngehalt) e forma a condição imprescindível para qualquer tipo de linguagem. (II, 401, 143).

Peter Wust chama a linguagem a "parteira do espírito". Por ela chega o homem até as realidades mais profundas de conteúdo metafísico. O próprio caráter espiritual da linguagem representa a metafísica como tendo nascido aqui mesmo, quer dizer na terra (erdgeborene Metaphysik).

A linguagem é uma força espiritual anônima segundo a expressão de Peter Wust que revela o conteúdo originário-metafísico quase automaticamente e isto numa forma tanto mais rica

quanto mais perto de um estado original de cultura ela se encontra, i. e. quanto menos ela sofre a perturbação e limitação pela reflexão do intelecto. Daí resulta a importância da linguagem para filosofia como o filósofo de Münster nos tenta mostrar: "Man kann es kaum begreifen, wie es möglich war, dass man etwa den inneren metaphysischen Zusammenhang zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen der Sprache so ganz und gar "übersehen konnte" (III/1,189)*.

É óbvio que Peter Wust elaborou suas conclusões a respeito da linguagem na base de pensamento de Ferdinand Ebner: "Das Wort und die geistigen Realitäten", 1912.

O grande mérito do nosso filósofo sem dúvida está no fato de ter estudado o problema lingüístico em relação ao pensamento filosófico, sobretudo que diz respeito ao conteúdo metafísico da obra espiritual da linguagem. Essa obra é condicionada desde seu início pela situação específica do homem como intermediário entre o domínio do espírito e o da natureza, unindo em si duas funções que Peter Wust chama a função do "Eu" e a do "Id" (Ich-und Es-Funktion).

Quem toma conhecimento desta situação especial do ser humano e sua atividade, como o filósofo do Münster nos faz entender, não pode mais deixar de dedicar uma parte do seu trabalho filosófico ao aspecto lingüístico do próprio pensamento filosófico.

---

* Tradução: É difícil compreender como foi possível que se podia deixar por completo de tomar em consideração o relacionamento metafísico entre a essência do homem e a essência da linguagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Gesammelte Werke, Peter Wust, Verlag Regensburg — Münster, 1969

I — Auferstehung der Metaphysik
II — Naivität und Pietät
III/1 — Die Dialektik des Geistes
III/2 — Die Dialektik des Geistes
IV — Ungewissheit und Wagnis; Der Mensch und die Philosophie
V — Gestalten und Gedanken; Die Rückkehr aus dem Exil
VI — Weisheit und Heiligkeit
VII — Aufsätze und Briefe
VIII — Leben und Werk
IX — Briefe von und nach Frankreich
X — Vorlesungen und Briefe; Register.

OS CRITÉRIOS FENOMENOLÓGICO E LINGÜÍSTICO-TRANSFORMACIONAL NA FUNDAMENTAÇÃO DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM

SÍLVIO DE MACEDO

1. Um dos aspectos mais fecundos da filosofia atual situa-se inequivocamente no substrato lingüístico existente nas diversas formulações do pensamento. São estilos de pensamento que repousam em estruturas lingüísticas. Superfluxos dos subsistemas culturais em supersistemas que se constroem em estruturas morfossintáticas, possibilitando diversos níveis de significado.

A polivalência do signo lingüístico se projeta num objeto poliédrico, sobre o qual se debruçam especialistas diferentes, desde os sociólogos da linguagem e os psicólogos da linguagem, até os estetas, os lógicos, os matemáticos, os antropólogos culturais, os lingüistas e os filósofos da linguagem.

E a linguagem, por sua rica intersubjetividade, tem caracterizado no curso histórico as várias formas de interpretação, desde as fontes mais antigas até as atuais, a saber:

a — A Bíblia, AT, Gen. 11,1 a 9 — o problema da torre de Babel.

b — A Bíblia, NT, 1 Cor, 14 — o dom das línguas e o da profecia.

c — Platão, Crátilo — A natureza da linguagem; os nomes próprios.

d — Aristóteles, Órganon, Cat. 6; Ret. III, cap. 2 — a linguagem como demonstração.

e — Santo Agostinho, Conf. X, par. 19.

f — Santo Tomás, Suma P. P. p. 34, 13, 107.

g — Dante. Divina Comédia, Paraíso, 26.

h — Hobbes, Leviathan, P. I.

i — Bacon, Nov. Org., I, aph. 14.

j — Descartes. Disc., P. IV.

l — Locke, Human Understanding, II.

m — Croce, Opere.

n — Bergson, La Pensée et le Mouvant.

Eis uma linha histórica bastante sugestiva da problemática filosófico-lingüística.

2. Campo imenso de filosofia da linguagem está situado na obra Husserliana, principalmente in "LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN", e particularmente na lingüística de Chomsky, "CARTESIAN LINGUISTICS", de que nos temos ocupado noutros trabalhos.

Explorando os novos recursos e metodologias, vemos um Roman Ingarden produzir uma obra surpreendente em vários aspectos, postos à prova no seu "DAS LITERARISCHE KUNSTWERK".

Uma revolução estético-literária instaura-se sob base fenomenológica, onde se descreve um tecido estratificado da linguagem, a saber:

1) estrato fônico (sprachlichen-Laut-Gebilde);

2) estrato dos objetos representados (dargestellten Gegenstaendilichkeiten);

3) estrato do ponto de vista esquematizado (schematisierten Ansichten);

4) estrato das unidades de sentido (Bedeutung);

5) estrato das qualidades metafísicas (Idee des Werkes, Metaphysik Qualitaeten).

Exclui-se o "assunto" ou "matéria" (STOFF), ou tudo aquilo que pode vir do contorno externo, social, e assim a análise fenomenológica aproxima-se do Formalismo literário.

A filosofia da linguagem podemos construí-la atualmente com base no método fenomenológico, na descrição das "camadas" de Husserl.

Nos "estratos" referidos podemos situar, por outro lado, a "fronteira" entre a Lingüística e a Filosofia, e especialmente a Filosofia da Linguagem.

3. Parece-nos que guarda afinidade com essa atitude de rigor uma outra posição, situada na Lingüística atual, a de Chomsky, no seu livro acima citado, onde distingue a "estrutura

superficial" e a "estrutura profunda" na linguagem. Do mesmo modo, situar-se-ia a "fronteira" entre a Lingüística e a Filosofia da Linguagem, e mais ainda o "aspecto criador da utilização da linguagem".

A análise das componentes fonológica, semântica e sintática da linguagem não se exaure na análise do tipo lingüístico puro, segundo nos parece, penetrando na jurisdição da Filosofia da Linguagem.

Tanto Husserl (CARTESIANISCHE MEDITATIONEN) quanto Chomsky (CARTESIAN LINGUISTICS) mostram um parentesco originário bem definido. Não seriam ocasionais essas pesquisas sobre a mesma fonte, filosófica e científica ao mesmo tempo.

4. A indagação sobre os aspectos metodológicos da lingüística gerativa transformacional de Chomsky, levando-os a uma distinção dos não-metodológicos, mostra a existência de uma lingüística taxionômica — problema cujos fundamentos implicam uma análise metacientífica. Daí dizermos que essa projeção seria no campo próprio da filosofia da linguagem, embora não seja talvez essa a intenção do autor.

Finalmente, é na discussão entre Lingüistas e Filósofos da Linguagem que se podem aguardar as sínteses mais originais na filosofia atual.

5. Da exposição e crítica feitas, inferem-se as seguintes conclusões, merecedoras naturalmente de uma discussão mais aprofundada:

a) Que a Filosofia da Linguagem é o leito fecundo da criatividade filosófica atual, e que, por sua natureza eminentemente interdisciplinar, favorece o entendimento da metodologia adequada a cada ciência;

b) Que se pode buscar uma nova metodologia e critérios seguros e rigorosos na fenomenologia de Husserl, justificando-se as tarefas da Filosofia da Linguagem;

c) Que a Lingüística de Chomsky — no campo estritamente científico e por sua elaboração rigorosa, sugere a jurisdição da filosofia da linguagem com a "estrutura profunda";

d) Que a aplicabilidade de Ingarden quanto a de Chomsky, ora no campo estético-literário, ora no campo lingüístico-matemático, possibilitam o entendimento sobre a unidade de base entre as estruturas lingüísticas e as estruturas matemáticas;

e) Que, finalmente, são esperadas novas sínteses filosóficas do diálogo entre Lingüístas e Filósofos da Linguagem — capazes de revolucionarem as formas de expressão da Filosofia.

LENGUAJE, COMUNICACIÓN Y MUNDO

DRA. JUDITH G. GARCÍA CAFFARENA
Consejo de Investigaciones. Universidad Nacional de Rosário — Argentina.

SINTESIS DE LA PONENCIA

INFLUENCIA DE LA COSMOVISIÓN EN EL LENGUAGE SEGÚN HUMBOLDT

La autora no intenta una exposición total y crítica de la Filosofía del Lenguaje de Wilheim von Humboldt, sino poner de relieve sus características salientes, en el deseo de revalorizarla frente a teorías de tendencias reductivas y analíticas.

Destaca el espiritualismo del autor, considerado tributario, en gran parte de la formación cultural, personal y ambiental, su concepción del lenguaje como "Weltanschauung", la posibilidad de subjetividad-objetividad de la lengua, su capacidad de estructurar distinguir y sintetizar la experiencia, dominándola simbólicamente.

Concluye con breve evaluación de las ideas de HUMBOLDT, comparándolas con algunas de las bases del realismo moderado.

Interesa menos la exposición total y crítica de la Filosofía del lenguaje de Wilheim von Humboldt que precisar la atmósfera intelectual y la fundamental intuición que la definen. Las teorías científicas como las concepciones ingenuas, reducen el lenguaje a simple instrumento de comunicación o de "transmisión del mensaje", lo convierten en um accesorio de la existencia humana. Por sus prejuicios naturalistas, no ven el objeto de su ciencia en toda su universalidad: el lenguaje pierde su autonomía y su posición privilegiada en la vida consciente.

Hoy se propicia un retorno a Humboldt por algunos autores, para pasar con él de una concepción ingenua a una visión esen-

cial, auténticamente filosófica del lenguaje. En esta línea figuran no pocos etnólogos y antropólogos contemporáneos.

El tiempo de Humboldt es el mismo de Kant, Goethe, Hegel y Schiller. Al mismo tiempo que filósofo, fué "gran maestro de la lingüística general". Sus estudios de lingüística comparada dieron impulso decisivo a la ciencia correspondiente. Toda su investigación en ese campo fué subordinada conscientemente a su profunda intuición acerca de la esencia del lenguaje y su unidad. De ese modo, la multiplicidad de los fenómenos particulares fueron abarcados por el pensamiento filosófico. El estudio del lenguage, para Humboldt, debe hacer tomar conciencia de sí, misma a la humanidad: la Filosofía del lenguaje es un capítulo de la Filosofía del hombre. "La verdadera ciencia es también la verdadera filosofía y el lenguaje es la existencia misma del hombre." Por esta ubicación, la lingüística positivista del Siglo XIX ignoró casi hasta su nombre. Ellos tenían que rechazar vigorosamente toda contaminación de la ciencia por la filosofía. Los que aún citan a Humboldt y a su teoría de la "innere Sprachform" no la toman muy en serio. Valen todavía las investigaciones empíricas y el uso del método comparativo: fué pionero en reclamar el estudio de las lenguas no-indoeuropeas y utilizarlas. Su teoría general del lenguaje sue na "romántica" o "místico". Es "temible" la sospecha de adherir a una concepción filosófica, alejada del positivismo científico y sometida al espíritu especulativo, que es "defecto" propio de los filósofos.

Al contrario los filósofos del lenguaje lo encuentran contradictorio (aunque el ser del lenguaje es, por naturaleza dinámico), asistemático y abundando en detalles empíricos.

Buscando hacer ciencia objetiva, lo lingüistas modernos, tras los neo-gramáticos, tratan de eliminar al hombre en sus estudios. Así obran las ciencias de la naturaleza. El filósofo reflexiona, reintroduce al hombre, repara el olvido de la subjetividad: en esa obra es válido el pensamiento de Humboldt como antecedente.

Desde su primer ensayo sobre el tema, Humboldt se aparta del realismo ingenuo y de las concepciones instrumentalistas y pragmáticas. El lenguaje no es un simple utensilio de comunicación, órgano de representación de un mundo acabado: las lenguas son algo más que cosas entre las cosas. En el pensamiento ingenuo, mediante nombres y otros sonidos y mediante otras leyes, las lenguas organizan la misma masa de objetos y de conceptos independientes. Las palabras no tienen importancia en sí: han sido inventadas por la sociedad para ser medios de comunicación. En 1801, Humboldt funda su tesis en: "Acerca del estudio de las lenguas": — "La diversidad de las lenguas no es

una diversidad de fonemas exteriores y de signos sensibles, sino una *diversidad de concepciones del mundo*": tal el fundamento de la investigación lingüística. Eso hace infecunda la concepción "foneticista" del lenguaje. El análisis no conseguirá captar la lengua como realidad totalizadora, como una visión del mundo. Lo esencial son los contenidos del pensamiento, no la forma fónica. Importa el mundo de significaciones, no el sentido banal que corresponde a cada nombre. Una lengua difiere de otra, no sólo por el orden diverso de los fonemas, sino por la manera en que ella nos revela la realidad: la comprensión de su coherencia interna, su espíritu particular.

Hablar, con Humboldt, de una "Weltanschauung" de la lengua, no significa que las palabras son copias objetivas de las cosas, ni las lenguas comunes utensilios para reproducir mecánicamente una realidad dada, independiente de ellas. Cada lengua es espejo del mundo, pero modela y proyecta una imagen original el mundo. El hombre dispone de múltiples espejos (artísticos, científicos, religiosos, históricos) en los que reencuentra seres, cosas y a sí mismo. La lengua es el verdadero mundo del hombre y la atmósfera de su pensamiento. La lengua lo separa del mundo real, lo introduce en otro mundo intermediario entre él y una realidad inaccesible: el mundo humano.

La palabra no se dirige a un objeto real, sino a un objeto cultural, real solamente en un mundo de ideas. Son las categorías gramaticales y los conceptos del léxico los que abren perspectivas a la lengua sobre esta realidad, — *líneas de fuerza*, — un horizonte dentro del cual se comprende el mundo. Los que hablamos la lengua, espontánea y simplesmente, recibimos de ella un preinterpretación del mundo, anterior a toda versión analizada y científica. "Es, — dice Humboldt, — como el lecho de un río en el cual el espíritu puede, con una confianza ilimitada, dejar romperse las olas, a fin de que las fuentes que lo alimentan no se agoten jamás".

Hablamos una lengua y nos domina. Es el suelo de nuestra existencia de seres pensantes. Es la vía al porvenir, a la conquista del mundo en que vive, sin poseerlo totalmente, instrumento que importa menos para representar una realidad ya descubierta, que para descubrir la realidad aún desconocida. Más allá le las metáforas, piensa Humboldt que la lengua no es materia inerte ni producto muerto. Su fórmula, tan célebre como discutida: "La lengua es algo que constantemente y a cada instante pasa. No es una obra (ergon) sino una actividad (enérgueia). "Los resultados no son nada, sólo cuentan las fuerzas que los producen": eso es su metafísica de la vida y del espíritu. Todas las tentativas de congelar la forma de existencia, desem-

bocarían en una objetivación inaceptable, identificando y confundiendo léxico, morfología y sintaxis, con la lengua en tanto que realidad. La lengua tiene una existencia que calificaríamos de "real-ideal-efectiva": es una energía o fuerza que obra en la vida de una comunidad lingüística y constituye perenne fuente de inspiración.

Forma inmanente, lengua como "enérgueia", concepción dinámica de la misma, definen el poder de estructuración intelectual de todo lenguaje humana en la línea de Humboldt.

Si la lengua es un conjunto de imágenes de cosas, que guían el pensamiento y la mirada, el introducirse en una lengua no es sólo haber adquirido sus mecanismos de fonación, sino y sobre todo: "saber encontrarse en ella, orientarse en el mundo de imágenes y significaciones, integrarse en ese mundo ideal, y, en consecuencia, a sus leyes gramaticales y a su universo sonoro. La lenguaestructura, reune, separa, distingue y sintetiza nuestra experiencia, modifica las relaciones, organiza nuestro pensamiento a su manera, sin que intervenga de manera autónoma, al parecer, nuestro pensamiento personal.

Hablando y comprendiendo, participamos de un "pensamiento objetico" que la lengua ha estructurado para nosotros. Aún en sus aspectos formales, las categoría gramaticale y las clases de palabras de una lengua, sugieren e imponen una manera de concebir y comprender el mundo de la experiencia como "nominal y sustantivado" en el que todo consiste en cosas y seres, o como "adjetivista", en el que la realidad debe fundirse en cualidades y propiedades, o como mundo "verbal", donde debe ser todo movimiento y acción. Los sistemas formales, sintácticos y morfológicos, implican al mismo tiempo y siempre, elementos significativos que exceden el sentido otorgado a la palabra como tal. La lengua domina simbólicamente la experiencia mediante las formas lingüísticas que son, en último análisis, modos de interpretación y explicación. Lo que importa en el estudio del lenguaje no es tanto el modo en que el individuo procede, sino las vías de estructuración y de organización que encuentra pre-trazadas en su lengua. La lengua es una fuerza de la naturaleza, que obra y parece construir un mundo aparte, con leyes propias que nos rigen al pensar, y hasta al actuar. El entrecruzamiento constante entre la subjetividad de la palabra y la objetividad a que alude, hace nacer esta realidad extraña, a la vez *cerrada* (subjetiva, afectiva, individual) y *abierta* a una realidad independiente de la comunicación y valídez intersubjetiva. El lenguaje humano es a la vez: subjetivo, individual y espiritual y: objetivo, social y material. La palabra mía, una vez pronunciada, se me devuelve como objeto exterior: es la objetividad de mi pensamiento. No se puede pensar fuera del len-

guaje, es decir, pensar objetivamente: él es el vehículo del conocimiento del mundo y nada en el interior del hombre le está vedado. El hombre, mediante el lenguage, *se suelve hombre*, es un *ser de lenguaje* avec la lengua se identifica con todo el pensamiento y la sensibilidad del hombre y que sólo tiene existencia en los actos del pensar y hablar, (son simultáneo en su intimidad) tales son las dos verdades fundamentales de toda ciencia del lenguaje, que pruducen la identidad indisoluble entre lenguaje y espíritu.

— Nos detenemos en estas reflexiones sobre la Filosofía del lenguaje de Humboldt, en una época como la nuestra, en la que la Teoría de la información y la lingüística experimental intentan demoler las concepciones tradicionales y, bajo la influencia de sus técnicas especializadas, convierten al lenguaje en utensilio, en simple mensaje mecánico. Reclamamos la reflexión filosófica sobre esta área de la Ciencia, convencidos de que ella no debe capitular ante el imperialismo de una teoría de tendencias reductivas y analíticas. Pues su especialización excesiva hace que la lingüística "positiva" restrinja de más en más su dominio de investigación. Los estudios empíricos, fundados en descripciones minuciosas, se vuelven insatisfactorios, por unilaterales.

Por contraste, las ideas de Humboldt sobre el lenguaje, devuelven al hombre su inalienable espiritualidad y, en muchos aspectos, le hacen justicia. Naturalmente, hay que contar su filiación post-kantiana, aunque absorba ávidamente el ingrediente estético al que le inclinaba una vocación originaria, que creció vigorosamente a través de su larga amistad con Schiller. En ese contexto se explican casi todas las bases de su ideario: la preferencia por la intución, por la "espontaneidad" activa del espíritu, por la síntesis categorial, el interés por la musicalidad del lenguaje, la intención de "filosofar, el como lenguaje".

Desde el punto de vista del realismo moderado, es rescatable, de su concepción, la adhesión, sin bemoles, a la espiritualidad humana, palmariamente reflejada en la teoría del lenguaje; el aceptar la analogía en el plano gnoseológico; la importancia otorgada a la noción de "forma innata" — de cuño medieval y sumamente desvalorizada en su época —; su concepción sobre el origen del lenguaje; su aceptar la noción de misterio — como riqueza — en varias áreas, aunque haya que abandonar luego al autor al pronunciarse ante los distintos tipos de realidad, cuando se presenta como idealista declarado. En esta coyuntura, su visión del lenguaje como acceso a la realidad, sigue la actitud posicional kantiana, mientras que el realismo moderado reconoce la entidad propia de las cosas como inteligibles y expresables, como una obediencia de la inteligencia al ser.

* A COMUNICAÇÃO HUMANA

ALINO LORENZON

Torna-se cada vez mais freqüente o tratamento dado à educação como forma e meio de comunicação humana. Para tanto, existe hoje toda uma literatura científica e filosófica que analisa esse tipo de relação intersubjetiva e intersocial sob este ou aquele aspecto comunicativo, partindo dos procedimentos metodológicos mais diversos.

Apresentando-se a pessoa humana inserida dentro de uma rede sócio-cultura de relações e de referências, que tornam a solidão e o isolamento geralmente inviáveis, coloca-se a questão de saber em que se baseia essa exigência ontológica de ter alguém com quem se estabeleçam tais laços.

1. A COMUNICAÇÃO COMO ATO FUNDAMENTAL

A riqueza polissêmica desse meio educativo origina com freqüência um certo verbalismo, comum às Ciências Humanas, e uma certa confusão no uso do mesmo.

O verbete de *La Philosophie* conceitua a comunicação como designando "*toda troca de sinais de indivíduo para indivíduo, de*

---

* O presente trabalho é a adaptação do Capítulo 1, Primeira Parte, da tese de doutoramento em filosofia, intitulada *PERSONNE ET COMMUNAUTÉ*. Essai sur l'oeuvre d'Emmanuel MOUNIER. Université de Paris X, 1972. A tese, em fase de tradução, será oportunamente publicada. O enfoque dado é, portanto, de inspiração personalista.

Foi apresentado na III Semana Internacional de Filosofia, na Sessão de Filosofia da Linguagem e da Comunicação do dia 22-7-1976.

indivíduo para grupo (ou vice-versa), de grupo para grupo, enfim. No homem, a comunicação tem como suporte privilegiado a linguagem, e ela é infinitamente diversificada..." [1]. A partir dessa definição verifica-se que a linguagem continua sendo, apesar de suas limitações e equívocos, o meio mais importante da expressão humana. O ser humano e os animais podem comunicar-se por sinais (*mímicas, gestos...*), mas de um modo geral a comunicação humana se efetua através da expressão verbal. Esta revela uma saída de si e ao mesmo tempo uma experiência do outro, enquanto *pessoa*, isto é, ser dotado de racionalidade, de liberdade, capaz de atribuir aos sinais algo de original. Nesse sentido, a comunicação denota muito mais do que um simples conhecimento racional ou um tipo de discurso. É reveladora de uma união intersubjetiva. Ultrapassando, pois o sistema dos sinais e dos símbolos, a comunicação supõe um *reconhecimento* e uma certa *simpatia*, para não dizer uma certa afinidade interpessoal.

Acima, foi salientada a multiplicidade de sentidos atribuída à palavra "*comunicação*". De fato, pode-se falar de comunicação consigo mesmo, enquanto representa uma espécie de diálogo intrasubjetivo; ou, de comunicação com o mundo material, da qual resulta, sobretudo, a edificação do universo científico e tecnológico. No entanto, é a comunicação com o Outro que se situa no nível das relações intersubjetivas e intersociais.

A questão colocada a respeito desta é de saber se a experiência inicial da pessoa é uma experiência de solidão, de separação e isolamento, ou, ao contrário, uma experiência e uma exigência fundamental de encontro e de diálogo. Em oposição às filosofias solipsistas ou de inspiração individualista, o personalismo de Emmanuel MOUNIER preconiza como fato privativo da experiência humana a comunicação das consciências, apesar dos inumeráveis obstáculos de toda ordem. O domínio da natureza como realidade física constitui uma tarefa humana. No entanto, seu destino central parece ser a comunicação intersubjetiva. Este fato pode ser verificado desde o albor de cada existência humana. O primeiro movimento da criança é um movimento em direção ao outro, *enquanto pessoa*. A criança procura estabelecer uma rede de relações de familiaridade com o "*mundo dos pais*" e com a primeira pessoa que aparecer diante dela ou por ela se interessar. E essa relação, viva e intersubjetiva, é a *única* maneira de progressivamente construir e identificar sua alteridade pessoal e de afirmá-la face aos demais. Assim é que a criança se descobre, até certo ponto, no espelho dos Outros.

Isto quer dizer que a criança conhece primeiramente os Outros e, depois, a si mesma. Em outras palavras, a projeção, no plano psicológico, é anterior à subjetividade e à objetividade.

Ao longo de todo um capítulo do *Traité du Caractère*, cujo título *"O Eu no meio dos Outros"* [2] já é bastante revelador, E. MOUNIER desenvolve essa tese central do personalismo. Com efeito, a relação *"frente a frente"* é uma relação muito íntima de dois seres semelhantes ou de dois *próximos*, para utilizar uma expressão tipicamente cristã. É a relação *"Eu-Tu"*, que não possui de forma alguma a mesma densidade nem as incidências afetivas da relação *"Eu-Isto"*, relação objetal, verificada em casos de distorções da relação inter-humana. As reações infantis frente ao universo físico são de outra natureza.

Assim, verifica-se que a dialética da comunicação humana é bastante complexa. E hoje, quando se conhece melhor a origem de certos distúrbios e de certos problemas psíquicos criados pelo desconhecimento do que significa uma relação interpessoal mal intepretada e mal vivida, é mais fácil avaliar a fragilidade da comunicação humana.

A compreensão do outro é, portanto, o fato primitivo da consciência pessoal; e a relação intersubjetiva, mais ou menos transparente, mais ou menos obscura, constitui a experiência primordial de nossa existência. Essa tese foi amplamente explorada pelas diversas filosofias existencialistas, como a de S. KIERKEGAARD, de M. SCHELER, de M. BUBER, de G. MARCEL, de N. BERDIAEFF, de K. JASPERS e de M. HEIDEGGER, que tentam demonstrar ser a comunicação o movimento fundamental da pessoa humana e a atitude específica do mundo das pessoas. Outros filósofos, também de inspiração existencialista, falam de *"coexistência"* (J. LACROIX), de *"reciprocidade das consciências"* (M. NEDONCELLE). E o próprio E. MOUNIER empregará com freqüência uma expressão de origem heideggeriana, a *"coexistência"* (*mitsein*), sublinhando, com isso, o caráter comunicativo do ser humano, de preferência a uma percepção e a uma vivência de isolamento de si mesmo. O homem não é uma solidão irredutível (*tese de J. P. SARTRE em L'Être et le Néant*) nem uma consciência unicamente voltada para si mesma, mas sim, um movimento em direção ao Outro e do Outro em direção a mim numa comunicação de existências.

A definição de pessoa humana pela incomunicabilidade e pelo retraimento sobre si mesma é definição de inspiração narcisista. Outra é a concepção personalista de comunicação. Ela é um tipo de vivência construída *"no trabalho e na camaradagem, na amizade, no amor, no encontro, e não no retraimento sobre si mesmo (quant-à-soi)"* [3].

Face a essa afirmação, poder-se-ia deduzir que a *única* maneira de o homem se desenvolver normalmente seria através da comunicação, relegando em plano secundário o movimento de

interiorização e de exteriorização. Para E. MOUNIER, são dois movimentos essenciais e complementares, chegando ao ponto de falar de uma *"dialética da interioridade-objetividade"*. Acontece, porém, que o homem passa, com freqüência, a privilegiar um ou outro desses dois movimentos. Assim, a pessoa demasiadamente objetivada, torna-se prisioneira das solicitações externas, empobrecendo a *"vida oblativa"*, enquanto que a pessoa, fechada sobre si mesma, recusa-se a uma aceitação do Outro e da realidade. Uma afirmação de E. MOUNIER resume, de maneira clara, a dialética *"Eu-mundo"*, dizendo que *"a pessoa é um interior que necessita do exterior"* [4].

Esse movimento, comparável às dilatações do coração, manifesta uma tendência e uma necessidade essencial do ser humano. O próprio elemento prefixativo de "existir" exprime, sob uma forma ativa, um movimento para fora de si. A comunicação nasce da totalidade do nosso eu. O ser humano inteiro e toda uma cultura estão em jogo nesse ato aparentemente simples e comum, mas de muita ambigüidade e fragilidade.

2. LIMITES DAS MEDIAÇÕES

Não existindo, de modo geral, comunicação direta entre as consciências, o emissor e o receptor devem confiar numa recodificação e numa interpretação parciais de suas mensagens. A consciência humana não se comunica ao outro de maneira direta, mas sim, através de *cifras*, na linguagem de K. JASPERS, ou através de um código, cuja leitura e cuja interpretação se apresentam incompletas, parciais e suscetíveis de novos sentidos. Em conseqüência disso, a comunicação entre duas consciências é uma comunicação indireta, isto é, transmissão e recepção, feitas por sinais e símbolos, que despertam a atenção e tornam o ser humano alternativamente e/ou simultaneamente acolhedor ou hostil. Às vezes nos encontramos em situações existenciais, realmente trágicas, que nos fazem sentir de perto essa dificuldade e essa incapacidade de exprimir aquilo que desejaríamos dizer. S. KIERKEGAARD sublinhou muito bem essa situação, quando escreveu sobre os limites da comunicação e sobre o valor relativo do seu significado. Pode-se dizer que a imperfeição da linguagem faz com que as consciências não se comuniquem como teriam a intenção de fazê-lo, e isto por causa do caráter impessoal e objetivo dos símbolos, incapazes de transmitir ao interlocutor aquilo que existe de irredutível, em cada um de nós, isto é, a riqueza da vida interior.

G. GUSDORF lembra que não se deve, nesse caso, acusar a linguagem, mas sim, ressaltar os próprios limites e a contin-

gência da natureza humana. É o próprio ser humano que está em jogo, em sua finitude e em sua opacidade. De qualquer maneira, o que é preciso salientar é a *presença humana* nos sinais e nos símbolos. Seria completamente utópica, isto é, irrealizável, uma comunicação efetuada numa transparência absoluta. A ambigüidade mesma do homem se apresenta na significação originária da palavra *"pessoa"* (*persona*). Se ela sugere o papel que cada um representa no teatro humano, compreende-se que na dialética da reciprocidade das consciências surjam percepções diferentes.

Como querer, então, uma comunicação pura numa transparência perfeita? Somos, ao contrário, constrangidos a aceitar a intervenção das mediações e, conseqüentemente, das máscaras, como afirmava Nietzsche, resultantes estas da polissemia da própria linguagem e dos próprios símbolos, destinados a exprimir nossos sentimentos e nossos estados interiores.

Os chamados meios de comunicação social (*mass-media*), ao mesmo tempo que ampliaram e multiplicaram a linguagem humana, parece a terem banalizado em grande parte, a tal ponto que é difícil, senão impossível, saber até onde vai a autonomia pessoal de falar, de pensar e de agir e o anonimato das mediações. J. M. DOMENACH o exprime da seguinte maneira:

> *"... isso fala, de todos os lados, noite e dia, em todas as línguas, em todas as direções. Basta apertar um botão para captar esse rumor, isso fala tão forte e tão constantemente que assim que eu, por minha vez, abro a boca, já não estou tão certo se sou eu que falo, e não a máquina de falar que, por meu intermédio, dá saída à mercadoria".*[5]

O que é, porém, admirável no homem é o poder de tomar consciência da impessoalidade e dos limites, impostos pelas mediações. Compreende-se por que a ciência, a técnica, o direito, a linguagem e as instituições em geral são hoje estudados em seu poder de comunicação, mas também nas limitações que nos impõem desta ou daquela maneira. De outro lado, o pensamento humano que não se torna comunicável, pode transformar-se no delírio ou perder-se nos exageros do movimento de interiorização. E se de um lado as mediações empobrecem, parcialmente, as relações humanas, doutro, elas se constituem no apoio e no suporte necessários para a comunicação.

A própria arte, que representa uma forma de pensamento intuitivo dos mais ricos, deve passar por sinais e símbolos, para

se tornar comunicável. O artista, ao transmitir sua inspiração aos homens, não dispõe de outros recursos, que não os materiais simbólicos.

E parece que na história humana as dificuldades de comunicação aumentam à medida que avançamos na marcha da evolução e do progresso; à medida que tomamos consciência do movimento de personalização.

Pelo que ficou dito acima, pode-se afirmar que a comunicação em geral e a comunicação educativa em particular não estão isentas da ambigüidade e da precariedade das mediações lingüísticas. O verbalismo que caracteriza a comunicação em geral e uma certa insegurança, até da parte de especialistas da UNESCO, são sintomas de uma visão menos coerente do homem e do mundo.

3. FRACASSOS DA COMUNICAÇÃO

Se nos detivermos um pouco sobre o panorama da história universal e observarmos o espetáculo da humanidade, não podemos concluir sem um certo *"otimismo trágico"*, na feliz expressão de E. MOUNIER. A hostilidade e a guerra testemunham uma luta permanente, e os dias consagrados à destruição do outro parecem mais numerosos que os consagrados à paz. Especialistas em polemologia, como G. BOUTHOUL, fizeram o levantamento dessa situação, apresentando um quadro sociológico bastante sombrio das relações humanas. O instinto de morte parece ser tão forte, e até mesmo mais forte, que o de vida. A luta do homem contra o homem, sintetizada pela célebre afirmação de HOBBES, (*homo hommi lupus*), nos fala da existência no interior de cada um de nós de forças que resistem à comunicação e que mostram a ambivalência de nossas tendências.

Esse fracasso da fraternidade humana foi também analisado nas obras de M. HEIDEGGER e de J. P. SARTRE. Para o filósofo francês, o único laço existente entre os homens é o da solidariedade dos galerianos. A expressão sartriana (*"O inferno são os outros"*) mostra a impossibilidade de uma comunicação verdadeira. S. KIERKEGAARD traça, por sua vez, um quadro bastante pessimista das relações humanas. E o filósofo do personalismo, no entanto, é mais esperançoso, e comentando passagens de S. KIERKEGAARD, diz que este *"só se referia à comunicação como certos teólogos o faziam em relação às mulheres, para assinalar os perigos das mesmas"*.[6]

A opinião de M. HEIDEGGER parece acreditar na comunhão humana, quando afirma ser o homem um *ser-com* (*mitsein*), levando-nos desta forma a concluir em favor de um sentimento comunitário mais freqüente.

Mas, como explicar essa dificuldade original da comunicação, essa *hostilidade* intrínseca no homem? A própria presença do outro pode colocar barreiras intransponíveis; e a corporeidade aparece como a imagem da opacidade. Mesmo para quem se conscientiza dessa realidade e se esforça por ultrapassar os obstáculos, permanece sempre uma maior ou menor possibilidade de uma comunicação equívoca. Assim é que o diálogo, até o mais íntimo, não está isento de mal-entendidos. Essa é a tragicidade, esses são os sofrimentos do amor humano. A aspiração a um acordo total se depara com a resistência e com um possível equívoco. E *"nossa própria existência que não se estabelece sem uma opacidade irredutível..."* [7].

Nas próprias comunidades instituídas (*família, grupos religiosos...*) pode desenvolver-se um certo egoísmo coletivo, dando origem a uma espécie de isolamento tácito ou intencional. Vê-se então que a comunicação autêntica é uma raridade e que o universo humano em que vivemos é semelhante *"a uma máquina com correias fora de lugar"* (M. NEDONCELLE) ou a um mundo quebrado (*monde cassé*) na expressão de G. MARCEL. Face a tal constatação, poder-se-ia atribuir a causa do fracasso às próprias mediações, como a linguagem, a arte, a ciência, a técnica e as instituições. E MOUNIER, no entanto, se pergunta se não existe no próprio ser humano uma espécie de má vontade fundamental, assinalando: *"A solidão, que tantas obras apresentam hoje como um dado da condição humana, é com muita freqüência obra nossa: nós nos tornamos solitários"*.[7]

O fracasso da comunicação deve ser buscado no próprio ser humano, na negação de uma existência autenticamente pessoal, no mundo do anonimato e da impessoalidade, características da grande cidade, onde cada um desfila indiferente ao lado do outro. É, aliás, o título do famoso livro de D. RIESMAN, que descreve, em *A Multidão Solitária*, a problemática do homem da megalópolis. Nesse mundo de idéias vagas e de conformismo, o Outro é *objetivado* por sua função social, por seu personagem e por seus papéis. Tomar consciência dessa vida anônima e indiferente seria o primeiro passo de uma comunicação menos descaracterizada. Conseqüentemente, uma generosa hospitalidade à verdade e ao Outro contribuiria para a superação de certos obstáculos, que se interpõem no campo das relações intersubjetivas.

4. A COMUNICAÇÃO E A INTERROGAÇÃO DO OUTRO

A identidade e a alteridade pessoais se constroem no afrontamento e na experiência do Outro. *"O melhor espelho para o olhar do homem é o olhar de um outro homem... Um novo ser*

entra no campo imediato de minha vida, e tudo é posto em questão unicamente por essa presença".[8] O Outro vem desinstalar meus hábitos e minhas convicções. Meu equilíbrio interior não é mais o mesmo de antes. O Outro é uma interrogação no meio do caminho. Preciso ser questionado pelo Outro. Preciso ser interrogado por uma liberdade diferente da minha a fim de (re) descobrir minha liberdade. As perguntas que me são dirigidas pelo Outro, por suas palavras ou pelo seu olhar, são diferentes daquelas levantadas pelo mundo dos objetos. É que o Outro é mais do que uma simples natureza.

A presença do Outro é, conseqüentemente, um fenômeno básico da psicologia interna. A sensibilidade, por exemplo, do recém-nascido reage pouco a pouco aos estímulos do ambiente humano. É por intermédio do Outro que sua identidade e sua alteridade serão progressivamente construídas, estruturadas e reveladas através dos múltiplos laços afetivos. Os adultos, em contato com a criança, descobrem continuamente na fisionomia e na presença do novo ser humano um conjunto de relações e de papéis até então completamente desconhecidos.

O outro permanece sendo sempre uma interrogação, colocada no nosso caminho, apesar de todas as resistências. Ele é uma provocação, no sentido puro e originário da palavra. É uma provocação e uma tomada de consciência do meu eu. A presença do Outro, contrariamente ao pensamento sartriano, não agride minha liberdade, mas é uma janela aberta para o mundo e um convite ao despertar de minha consciência. E LEVINAS teve uma afirmação bem significativa:

"O rosto fala. A manifestação do rosto é um discurso. Aquele que se manifesta, traz, segundo a expressão de PLATÃO, ajuda a si mesmo. Ela desfaz a todo instante a forma que oferece." [9]

Assim é que minha existência se revela e se descobre *nos* outros e *pelos* outros. São eles que estão me escutando ou me olhando que fazem com que eu me torne uma pessoa, tentando me exprimir ou reagir de maneira a mais diversa face à sua presença. É a criança que, almejando encontrar seus próprios caminhos e inventando sua liberdade, contribui para que os pais (re)descubram a cada instante o sentido da paternidade e da maternidade. São os adolescentes que, através de toda uma série de tentativas, mais ou menos exitosas, tomam a si suas responsabilidades e realizam a aprendizagem da liberdade de maneira mais autônoma, numa dialética permanente de superação da simples expressão da masculinidade e da feminilidade, em busca do sentido profundo da pessoa humana. São os cônjuges que (re)descobrem no dia-a-dia sua identidade e sua alteridade. O

homem como homem e a mulher como mulher, no entanto, existem primeiramente como pessoas, e o ato da comunicação se efetua nesse relacionamento vivo, na aceitação, constantemente renovada, dessa condição na perspectiva da *"reciprocidade de consciências"*.

É indiscutível que se trata de uma situação complexa. Estamos sempre face a um *alter ego* que não pode ser compreendido dentro das categorias da inteligência abstrata. Encarar o Outro unicamente sob o ângulo de um objeto de estudo, *"... é querer encará-lo numa situação. É agir como um biógrafo e não como um interlocutor"*.[10] A dificuldade, porém, de se compreender o Outro torna-se cada vez maior, apesar do avanço e dos recursos das chamadas Ciências Humanas. É que ele ultrapassa todas as manifestações que nos revelam, somente em parte, seu poder criativo e as promessas de sua liberdade. Assim como não posso abranger todas as possibilidades de mim mesmo, da mesma forma não posso pretender coincidir totalmente com a identidade do Outro. Existe *algo* que permanecerá em segredo, que ninguém conseguirá *"publicizar"* e tornar objetivo.

G. GUSDORF nos previne contra a idéia de querer desvendar toda a realidade do Outro:

"Cada homem continua sendo, assim, um segredo para todos os outros. E ele não sabe como obter uma interpretação direta, uma compreensão plena desse segredo." [11]

A relação intersubjetiva e intersocial inspira, em conseqüência, uma série de atitudes fundamentais que não têm equivalente em parte alguma do universo. Não é somente ciência, mas também *ascese*, pedida a quem deseja de fato respeitar o Outro. E. MOUNIER assim resumia sua filosofia ética do próximo:

> *"Jamais tomar um homem, uma mulher como um instrumento de uma coletividade, de um indivíduo, de uma ideologia, jamais reduzi-lo a uma de suas funções, se fazer disponível segundo os meios de cada um, respeitar nele uma espécie de segredo indecifrável que ultrapassa todas as visões que eu possa ter dele, fomentar nele uma espécie de desígnio irrecusável que traça sua vocação própria na unidade de todos."* [12]

Nessa perspectiva, o Outro não poderá ser tratado como um simples objeto, e mesmo no plano científico, sua dignidade transcende o alcance de qualquer investigação. É uma presença comunicável, de maneira parcial e incompleta. E essa atitude não encontra facilmente eco num mundo cada vez mais dominado por uma busca de eficácia e rendimento. Acontece que existe

no ser humano uma *gratuidade* que o ativismo esquece na rede das preocupações materiais. Essa dimensão é muito importante para uma filosofia antropológica que se preocupa com o problema das mediações da comunicação. É que *"Os Outros não são nem o Inferno (J. P. SARTRE), nem o Paraíso; eles são co-criadores do eu."* [13]

Em conclusão, pode-se afirmar que a comunicação humana e principalmente a comunicação pedagógica não podem prescindir de uma reflexão voltada para realidades mais radicais do indivíduo e da sociedade. Além das contribuições da ciência, o pensamento filosófico pode ajudar a construir uma concepção mais abrangente e mais coerente desse tipo de relações intersubjetivas e intersociais.

NOTAS

1 — LA PHILOSOPHIE. Les Dictionaires du Savoir Moderne. Paris, Denoel, 1969, p. 63.

2 — E. MOUNIER. *"Le Moi parmi les Autres"*, In: *Traité du Caractère*. Oeuvres, 11. Ed. du Seuil, 1961, pp. 468-522.

3 — Id. *Qu'est ce que le personnalisme*? Oeuvres, 111. Paris, Ed. du Seuil, 1962, p. 209.

4 — Id. *Le Personnalisme*. Oeuvres, 111. Paris, Ed. du Seuil, 1962, p. 469.

5 — J. M. DOMENACH. *Le Retour du Tragique*. Paris, Ed. du Seuil, 1967, p. 274.

6 — E. MOUNIER, *Introduction aux Existencialismes*. Oeuvres, 111. Paris, Ed. du Seuil, 1962, p. 130.

7 — Id. *Le Personnalisme*. Ouevres, 111. Paris, Ed. du Seuil, 1962, p. 456.

8 — Id. *Traité du Caractère*. Oeuvres, 11. Paris, Ed. du Seuil, 1961, p. 502.

9 — E. LEVINAS. *Totalité et Infini*. La Haye, Martinus Nijohff, 1961, p. 37.

10 — Eliane AMADO LEVY VALENSI. *La Communication*. Paris, PUF, 1967, pp. 58-59.

11 — G. GUSDORF. *La Parole*. Paris, PUF, 1960, p. 76.

12 — E. MOUNIER. *"Programme pour le mouvement de jeunesse française"*. Esprit 96, jan. 1941, p. 163.

13 — F. PERROUX. *Aliénation et Société Industrielle*. Paris, Gallimard. 1970, p. 31.

LENGUAJE Y COMUNICACIÓN

DRA. JUDITH GARCÍA CAFFARENA
Consejo de Investigaciones
Universidad Nacional de Rosario
República Argentina

SINTESIS DE LA PONENCIA

La comunicación destaca la importancia de alcanzar el nivel filosófico metafísico del lenguaje, en orden a captar su raíz última, que se hunde en el misterio. Sostiene que Gnoseología y Antropología son dos vías de acceso al "mensaje" comunicador, que ningún lingüista debe desconocer, si pretende una labor integradora.

Destaca la impossibilidad de hablar del lenguaje desde un punto de vista exterior e él mismo y las dificultades de desentrañar su significación y sentido, distinguiendo entre las interpretaciones semántica y semiótica. Reclama la importancia del núcleo personal en la intercomunicación y el valor del simbolismo, como propiedad fundamental del lenguaje humano.

Contra lo que muchos pueden opinar, es verdad que la reflexión filosófica sobre el lenguaje, está lejos de ser insensata, inoportuna o inocua. A la realidad de este hecho en su dimensión humana total — nada humano escapa al lenguaje — tienen que ofrecerse aspectos sobre los cuales sea imposible no filosofar.

Para el filósofo, el lenguaje es lo que el lingüista le señala como tal y la atención que dispensa a las tareas científicas de esta competencia, está baseada en una jerarquía de niveles de comprensión que, lejos de traducirse en invasión de áreas de trabajo y de géneros, persigue la armonía integradora de campos,

que sólo puede ser beneficiosa. Es posible que el contexto final resulte misterioso y oscuro, como lo son todos los principios originarios, de los cuales surge germinalmente la multiplicidad de los casos particulares, en los cuales se procura aplicar concienzudamente las premisas de claridad y distinción, características del nivel científico.

No podemos dejar de admitir que la raíz última de nuestra pesquisa se hunde en el misterio — en este caso el del lenguaje-misterio ante el cual también los científicos se ven obligados igualmente a detenerse, imposibilitados de perforarlo exhaustivamente, por natural inadecuación al mismo. Esta zona de increíble riqueza, no obstante, aunque sin posibilidades de dominación completa, es asequible a la metafísica, para quien las constantes filosóficas del lenguaje constituyen apenas un caso particular de sus propias constantes. Si la comprensión del lenguaje fuera claramente unívoca, renunciaríamos fácilmente al tratamiento del tema que nos ocupa, en el cual puede reconocerse una de las preocupaciones más exigentes del hombre. Lenguaje y comunicación se buscan implícitamente. ¿Cómo pretenderíamos un lenguaje incomunicador o incomunicable, o una comunicación sin el suporte de algún tipo de lenguaje?

La noción de lenguaje humano en su acepción específica está ligada a la no menos específica noción de pensamiento. Entre ambas, la primera se nos ofrece como "producto" audible, sensible, portador de contenido o mensaje; la segunda es una operación no sensible, pero cierta, que nutre la realidad expresiva. Aventuraríamos decir que el pensamiento inhabita el lenguaje, del cual éste es signo y mediador comunicativo. Los considerandos de la interrelación humana através de las manifestaciones del lenguaje, apuntan a dos ámbitos filosóficos, en donde su unidad puede alcanzarse: gnoseología y antropología.

Toda teoría científica del lenguaje — tarea de lingüistas — se apoya, advertidamente o no, en una gnoseología preferida. Es tal la necesidad de este punto de apoyo, que muchos lingüistas parten de él, lo exploran y lo explotan sin una convicción demasiado clara de que tal presupuesto excede el ámbito de su propia investigación. Otro tanto habría que decir respecto del respaldo antropológico que apuntala a las diversas concepciones lingüísticas. No es indiferente el tomar como sustentáculo de una teoría sobre el lenguaje y sus ámbitos, posturas personalistas, creacionistas o materialistas del hombre. Según se acepten sus principios, así se manifestarán las consecuencias que aquéllos exigen por natural coherencia.

¿Qué imagen del hombre guardaran y guardan Saussure, Vogt, Humboldt, los representantes del Círculo de Viena, Russell

Coseriu, Pike, Sapir, Martinet, Benveniste, Chomsky, por citar algunos representantes de diferentes posturas en orden a la interpretación del hecho del lenguaje? ¿A qué se deben las dificultades inherentes al tratamiento de la espinosa relación entre significado y significante? ¿Qué consecuencias engendran los distintos tipos de monismos adoptados en lingüística? ¿ Cuáles son los que dependen de un dualismo de integrantes paralelos, modelo cartesiano, en donde dos sustancias completas — res extensa y res cogitans — sólo se comunican mecánicamente? ¿A dónde conduce el "desconocimiento" de las incógnitas alma, espíritu, mente, persona, tanto en lo que atañe al pensar como al traducir esa facultad por medio de un lenguaje? ¿Qué significa la homologación de pensamiento y lenguaje manifestadas en la intención de "desmontar" analíticamente a ambos, como si los uniera la evidencia de ser igualmente susceptibles de particiones homogéneas de las que se obtuvieran los respectivos elementos simples? ¿A qué se debe la angustia manifiesta de Saussure por la ambigüedad del lenguaje? ¿Cómo se sustentan las declaraciones de quienes insisten en considerar al lenguaje como praxis, conducta o acción? ¿Qué alcance debe sospecharse de la afirmación de que "la primera tarea del lenguaje es la de analizar el pensamiento"? ¿Habrá que admitir que el pensamiento elabora por sí mismo sus productos, antes de que el lenguaje se ofrezca para significarlo?

La reflexión profunda sobre el último límite del problema de "lenguaje y comunicación" multiplica nuestras preguntas y no es poca ventaja el divisar el modo de canalizarlas. Precisamente el poder orientar su diversidad hacia dos "puertos" filosóficos en los que pueden constituirse tanto la gnoseología como la antropología, jerarquiza los matices y los explica dentro de cada contexto, haciendo posible, por ello la consideración enriquecedora de tal variedad y evaluando juiciosamente los postulados, en cada caso. Es necesario, por otra parte, esforzarse por mantener una serena objetividad de criterio en lo que se refiere por lo menos a tres actitudes que culturalmente suelen alcanzar la categoría de tabúes, a saber: 1) la descalificación — a priori — de lo metafísico, y de su brote germinal, el sentido común; 2) la hipervaloración de la ciencia en sus aspectos físico-matemático, en detrimento de los histórico-culturales y la prioridad de los monismos simplificadores; 3) la aceptación comprensiva de que no todo puede saberse, decirse o explicarse definitivamente y para siempre.

El lenguaje humano, de hecho, no es una función natural y espontánea, como la respiración u otra manifestación vegetativa: es una categorización. No es siemple, porque abarca to-

talmente al hombre y éste no está constituido "por una sola pieza". Tampoco es insignificante, antes bien, por causa de su significación y sentido llega a producir perplejidades en el destinatario. El lenguaje hablado, su forma más específica, el que constituye prioritariamente la lengua, se ofrece cribado de dificultades de interpretación, no sólo por las opciones léxicas, sino en especial por la analogía creadora que lo preside y multiplica por ello la acepción de las palabras. El lenguaje no es naturalmente diáfano, porque va haciéndose, porque no sólo cabe multiplicar el sentido de la palabra más simple, sino que la inserción de ésta en diferentes contextos aumenta inevitablemente sus grados de significación y su libertad. Es lícito admitir que el lenguaje traduce el pensamiento, pues éste, por medio de aquél, permite proferir palabras e ideas con la intención y esperanza de ser ellas acogidas dentro de una cierta univocidad que las haga comunicantes. Reconociéndolo o no, de hecho aparece en él una realidad metafísica, que el filósofo está preparado para advertir y que el lingüista normalmente *usa* aunque se niegue a tener trato formal con ella. Lingüistas y filósofos manifiestan esta dimensión, aceptándola en grado diverso: pero ambos, fácticamente se encuentran en la imposibilidad de impedir su presencia medular, en el interior del lenguaje, sea cual fuere el tratamiento que se le otorgue. No existe la posibilidad de hablar del lenguaje desde un "punto" exterior a él porque hablamos *de él,* mediante él. Manejamos el lenguaje para hablar de su naturaleza, que indagamos. Este hecho, al que no ha faltado la calificación de ambiguo, exige, en la experiencia cotidiana, un acto de aceptación de los límites humanos de comprensión y expresión. Hay un *dato* que se ofrece gratuitamente: el de la posibilidad del lenguaje, cuyo núcleo íntimo está animado por intencionalidad de comunicación; ésta sería consecuencia de aquélla.

Lenguaje y comunicación son dos actos complementarios, ligados entre sí, por el hecho de que haya algo qué significar y entregar como mensaje a un interlocutor. Este es, en principio, un criterio que, aún excediendo los ámbitos del sentido común, que en él se apoya, fue profundizado tradicionalmente y conservado, con ciertos reparos, por Saussure y otros lingüistas modernos.

Es manifiesta su diferencia con el de quienes propician teorías lingüísticas cuya ambición más alta se cifra en crear una ciencia del lenguaje que postularía eliminar del mismo su sentido. Siendo éste el elemento menos fácil de "capturar" y modelar, es comprensible que pudiera completarse una tarea de esta índole, pues inspeccionando lexemas y morfemas para dis-

tinguirlos entre sí, cabría obtener el análisis integral. Serían posibles, también, una gramática, un léxico y hasta un diccionario. Este último, no obstante, ofrescería un elenco más o menos numeroso de palabras a las que únicamente les faltaría significación.

Si se pudiera lograr — sin menoscabo de la realidad — que el lenguaje y la comunicación se redujeran al ámbito de lo físico y material, no habría ciertamente perplejidades ni problemas. El esquema estímulo-respuesta presidiría la emisión y recepción del mensaje, cumplido mecánicamente, sin confusiones fundamentales para los destinatarios.

El sentido resulta "molesto" en el lenguaje y arduo en la comunicación. Por lo menos esa es la conclusión a la que se ven obligadas las teorías lingüísticas positivista, behaviorista o neoempirista. Estamos en pleno problema de fondo y forma, nociones propiamente filosóficas — como en épocas clásica y medieval — a las cuales, cualquiera sea la solución que se les acuerde, resultan ineludibles — sin que jamás su tratamiento resulte vano.

El problema de la significación es la clave, simultáneamente, del lenguaje, que oficia com emisor — a través de quién lo usa, para entregar el mensaje — y el destinatario, con quien se lo quiere compartir, poniéndolo en común. "La significación es el ser mismo del lenguaje: si no fuese eso, no sería nada" dice um lingüista de la talla de Benveniste. Toda la trama de una lengua real se cumple por medios vocales que se organizan en sonidos dotados de sentido. Este problema, aún no interesando a los lógicos, ha logrado de ellos consideración y respuesta. Es verdad que, a priori, se desentienden de la significación de un modo directo; se apartan del psicologismo y ofrecen un criterio objetivo de aceptabilidad, probada mediante tests, teniendo en cuenta si el locutor acepta o no los predicados. La riqueza del lenguaje y de la comunicación no radican en una integración lógico-matemática. Corresponde, en tanto a la analogía — incontable en su variedad — alejar a ambos de cualquier uniformidad simplista o empobrecedora, pues las palabras viven en la comunicación y el mensaje que constituyen no es estático, sino dinámico.

Comprensivamente cabe admitir la existencia de una doble visión del lenguaje, según se atienda a lo semiótico o a lo semántico. Difícil es distinguir, es cierto, porque "este doble sistema, funcionando en la lengua, se cumple tan rápidamente y con un juego tal sutil, que exige un largo esfuerzo de análisis y una gran concentración para despegarse de él, si se quiere disociar lo que pertenece a lo semiótico o a lo semántico. Pero

en la base de todo, "existe el poder significante de la lengua, que sin duda es superior al decir cualquier cosa".

El hombre es un ser comunicante por excelencia y está provisto de medios para vehicular sus mensajes, aunque no pueda decirse que posea un órgano específico para el lenguaje, sino que se aprovecha totalmente a sí mismo como ser vivo, inteligente, para esta función. También es capaz de prolongar la comunicación a través de medios mecánicos, aceptando, empero, el riesgo que de ellos pueden llegar a pulverizar su mensaje. Éste, que es, en parte, información, pone al hablante en la coyuntura de afrontar el problema de lo que quiere decir, a veces sin conseguir el logro buscado. Podríamos aludir a los mensajes intralingüísticos, extralingüísticos, extrasimbólicos, mensajes con términos indéxicos, etc., los cuales plantean al estudioso numerosos y distintos problemas específicos.

Convenimos en que el objeto principal buscado al atender al problema de la comunicación depende de las propiedades reales de los lenguajes reales, personales, enriquecedores. El resto es puro formalismo.

Todas las características del lenguaje humano muestran la capacidad del hablante para afirmarse personalmente. Fenomenológicamente o psicológicamente cada locutor asume la totalidad de experiencias vividas, afirmadas en la estabilidad de su núcleo personal. Son las personas las que dialogan y su comunicación las envuelve en un proceso que las reclama por igual. De ellas parte la concepción de las relaciones espacio temporales necesarias para interpretar cada situación existencial, a partir del ahora y aquí de quien habla — única fase objetiva que los comprende en un presente dinámico — referido al pasado mediante la memoria, y al futuro, por la imaginación.

¿En qué se basa el hecho de ser lenguaje instrumento de comunicación? En primer lugar, en que es capaz de expresar al propio sujeto su visión del mundo, haciéndola asequible a los demás. También en que puede flexibilizarse adaptándose a la medida de compreensión del interlocutor, como naciendo en la medida que la comunicación se entabla. Luego, en que siendo personales los dos polos del diálogo, es el instrumento apto para permitirlo.

No se trata de reducir el mensaje a una fuente de información, a una distancia, a una dirección. El hombre espera respuestas, reacciones personales, reacciones y manifestaciones lingüísticas, y elabora precisamente su mensaje a partir de otro y de otros. Haciéndolo así — como característicamente le corresponde — está sustituyendo experiencias particulares y transformán-

dolas en aptas para ser transmitidas indefinidamente en el tiempo y en el espacio, lo que es inherente a su capacidad simbólica y fundamenta la tradución lingüística. El lenguaje humano se deja analizar tanto en los casos de sujetos normales, como en el de los que acusen algún tipo de desequilibrio mental y su riqueza excede el ámbito estricto de un código de señales, que fijaría su contenido, lo haría relativo a una interpretación unívoca y obligaría a transmitirlo unilateralmente. Deciendo que el lenguaje es simbólico, se enuncia su propiedad más manifiesta. Conviene agregar que él se realiza dentro de una lengua, lo que define el simbolismo lingüístico para el hombre: *la necesidad de aprenderlo* — hecho paralelo a la comprensión del mundo en el que vive y que apunta a la presencia de una inteligencia, en donde ambos se encuentran. Simbolizar es propio del hombre: es la capacidad de retener la estructura característica de un objeto e identificarla luego en conjuntos diversos. Tal faculdad logra la formación del concepto como distinto del caso singular ofrecido por cada objeto concreto. Aquí está el fundamento de la abstracción, así como el de la imaginación creadora, que se despierta precisamente en el hombre, antes que el lenguaje propiamente dicho.

O TERROR DA SECULARIZAÇÃO
A METÁFORA VAZIA

ERNESTO GRASSI
Universidade de Munich

1. A DESMITIZAÇÃO DA PROFECIA E A PROMINÊNCIA DA LÓGICA FORMAL: WITTGENSTEIN

Saeculum: uma unidade temporal: secularização corresponde à valorização da temporalidade e, portanto, da história, no sentido da linguagem comum quotidiana.

Oposição à transcedência? Para mim, homem "secularizado", um tal aceno polêmico não tem mais sentido: o termo transcendência está ligado a um tempo superado: todavia pode ser de interesse para os historiadores da filosofia. Tempo superado?

A secularização segue passo a passo a desmitificação. Um exemplo clássico no mundo antigo: há um pequeno escrito de Plutarco "O E de Delfos" que — pelo menos que sei — jamais foi suficientemente reconhecido na sua importância e altura exemplificadora, de um processo que sempre se renova na história.

Nas moedas délficas junto à imagem do Imperador Adriano (117-138) e de Faustina (morta em 140) está impresso o desenho da fachada do templo de Apolo em Delfos: na entrada é visível suspensa a letra E do alfabeto grego. Já antes do escrito de Plutarco tal símbolo deu origem a várias interpretações. O texto de Plutarco refere-se à discussão sobre o significado dessa misteriosa imagem.

Vêm propostas as seguintes soluções: uma *histórica* (o E, quinta letra do alfabeto, assume o símbolo dos cinco sábios da Grécia); *uma cosmológica* (E como segundo vogal do alfabeto

representa o sol — segundo planeta — símbolo do poder iluminador de Apolo); uma *sacral* (E é a abreviatura a da expressão invocativa "ei" com a qual tem início todas as súplicas, todos os pedidos à divindade).

A quarta interpretação constitui o centro da discussão no diálogo e refere-se à *estrutura do saber*. Theon — um dos interlocutores — sustenta que o E é a abreviação do termo condicional "ei", "se" o qual tem uma função essencial no processo dedutivo. "Se" a premissa é válida derivam-se as conseqüências que o processo racional deduz, de tal forma o saber é entendido, em essência, racionalisticamente. Diz o texto: "Na dialética a partícula conjuntiva "se" é de grande importância, pois constitui o pressuposto que é próprio do ato racional... Que seja dia podem constatar os lopos e os pássaros. Mas a preposição *"se há luz, é dia", só* é compreensível ao homem e por nenhum outro ser vivo, pois, só para ele, uma premissa e uma conclusão têm um significado que constitui a origem da demonstração. Como a filosofia volve-se à verdade e a luz da verdade é, por sua vez, a demonstração e a fonte da demonstração é a proposição racional, resulta que a conjunção "se" — que estabelece e realiza a relação — tenha sido dedicada pelos sábios ao deus que, acima de tudo, ama a verdade. O deus é um vidente e a arte profética é aquela que, partindo do presente ou do passado, volta-se para o futuro" (Plutarco, "O E de Delfos" — 387 A).

Alguns passos adiante Plutarco precisa essa tese da seguinte maneira: "... não temo proclamar — mesmo que a afirmação possa parecer aleatória — que o *tripé* da verdade é a faculdade racional (razão por meio da qual de premissas dadas retiram-se conseqüências... chegando assim a uma demonstração". (ibi). Evidentemente o tripé profético é aqui identificado com os três termos do processo silogístico. Secularização é desmitificação da faculdade profética. Pré-ver e pro-ver se reduzem à dedução das premissas.

Mas sendo válidas as premissas, é válido o "se" do qual depende o raciocínio? Terror da secularização? O afirmará a logística moderna com Wittgenstein no seu tratado lógico filosófico: a ciência só é possível onde vige universalidade e necessidade: ela só é atingida no âmbito das leis que presidem as relações entre os termos de um sistema: as premissas de um sistema não são legitimáveis pelo próprio sistema porque ele não constitui as premissas: de fora do mundo simbólico do sistema não há senão mistério e silêncio.

Para demonstrar essa tese Wittgenstein parte daquilo que ele chama os "dados de fatos" (tatsache): a sua compreensão só é atingível no contexto de relações, de relações de fatos

(Sach-verhalte) e nunca no seu isolamento. "E essencial a coisa (Ding) poder ser elemento (Bestandteil) de uma relação entre objetos" (Wittgenstein, Tractatus, 2.011). "A relação objetiva (Sachverhalt) é a postura em relação de objetos". (2.01).

Se uma coisa (Ding) só pode aparecer no âmbito de uma relação objetiva (Sachverhalt) e portanto de relações dadas — assim argumenta Wittgenstein — devemos convir que uma "coisa", fora do âmbito das relações, é "vazia", isto é, não pode ter determinações, isto é, não pode ser nem pensada, nem expressa em discurso. Daí sua tese fundamental: "as coisas são sem cores" (2.0232).

Assim a única linguagem verdadeira será a lógica enquanto única a formular a validade das leis (Gesetzmässigkeit) das relações. Assim do ponto de vista científico qualquer linguagem antilógica será uma antilinguagem, enquanto se exprime em formas que não tenham legitimidade pois são inexatas: isto é, se se baseiam em analogias, metáforas, situações patéticas, etc. Daí, a não aceitação de expressões do "senso comum", da retórica, da linguagem poética e o ideal da linguagem reduzida a puro cálculo em função de símbolos. A verdadeira, a "própria" linguagem será a linguagem desumana, o "cálculo" dirá Frege: a racionalidade torna-se a expressão do terror desumano. Terror da secularização, da desmitificação? Wittgenstein cessa, por anos, de filosofar, de pensar, torna-se enfermeiro para fugir ao "huit clos" do pensamento racional.

2. A DESCONSAGRAÇÃO NO POEMA "IGITUR" E NO "COUP DE DÉS" DE MALLARMÉ

O E de Delfos torna-se o "se" de qualquer premissa: a legitimação do "se" permanece escondida no mistério. O canon da missa católica inicia sempre com o advérbio conclusivo "Igitur" (portanto) e que o se segue re-envia constantemente às premissas do "igitur": o mistério de uma revelação, a transubstanciação. O "igitur" da missa corresponde ao "Ei" délfico.

Mallarmé secularizou o "igitur" da missa católica e fez-se protagonista do drama da dessacralização.

Como se sabe o seu "Coup de dés" é a única parte realizada do drama complessivo que leve o título de "Igitur". O nome "Igitur" — isto é, "portanto" — do protagonista é significativo. Existe uma referência intencional ao canon da missa católica que inicia sempre com as palavras "Tu igitur", "Tu portanto"?

Igitur é o personagem que vive o drama da falta de premissas e, portanto, do nada em contraposição ao drama da missa na

qual o cristão celebra a eternidade e o significado de uma ação que não é metáfora mas *metamorfose* do homem.

Foi posto em relevo por L. M. Erlemeyer que o "T" do "Te igitur", na missa católica, é representada como uma cruz com evidente alusão ao Cristo crucificado, assim que o advérbio "igitur" se refere a isso. Daí o problema: a visão originária e anunciação — evangelho — que precede a conclusão é a revelação do Cristo — visão religiosa — ou seja o "igitur" se apóia sobre premissas inexistentes, referindo-se ao nada deixa vaza a metáfora, a transposição tornando vã a metamorfose?

Mallarmé, numa carta de 1867 escrita a Casalis de Besançon, formulou o drama de sua própria obra "... dans ma lutte avec ce vieux et méchant plumage, terassé, hereusement, Dieu. Mais même cette lutte s'était passée sur son aile osseuse, qui par une agonie plus vigoureuse que je ne l'eusse soupçonné chez lui, m'avait emporté dans le Ténebres, je tombai, victorieux, èperdument et infiniment — jusqu'à ce qu'enfin, je me sois revu un jour devant maglace de Venise, tel que je m'étais oublié plusieurs mois auparavant". (S. Mallarmé, Propos sur la Poésie, Monaco, 1953, pág. 87).

No âmbito dessa experiência e do problema que a exorcisa, "Igitur" celebra no desespero o próprio mistério para depois apagar a candeia oscilante, a luz. A importância do drama "igitur" consiste todavia no fato que o problema da transposição (metáfora) e da transformação (metamorfose do homem do nada ao nada) (metáfora e metamorfose vazia) aparece na concepção de Mallarmé por meio da palavra poética (metáfora), da palavra "jogo" (Coup de dés).

O problema pode ser formulado do seguinte modo: a palavra que transfere (metapherein) um significado à realidade será somente o elemento de um jogo literário, ou seja, ligar-se-á à expressão de uma tese que diz respeito ao fundamento da linguagem? A analogia que se passa entre "dado" e "palavra" deve talvez significar que a palavra cai como dado no jogo do azar e é portanto expressão do acaso, do nada?

Não posso por razões de tempo, não digo analisar, mas nem mesmo referir-me aqui à construção do seu "Coup de dés": a tese que aparece é que a contradição — que nasce da possibilidade de ler, de modos contrapostos, o verso fundamental do qual parte seu poema — induz e mesmo obriga a reconhecer que o "lugar humano" originário é o mistério da metáfora vazia.

Na poesia — o lugar da metáfora — se manifestaria a metamorfose do nada em um sonho: esta torna-se o espelho da eterna contraposição, nessa surgem as imagens e sobre sua superfície

polida apóiam-se objetos somente em uma reflexão irreal: a realidade "daquilo que se reconhece no mesmo", o "verso" qual fonte de consciência insurgente de toda a própria irrealidade.

O verso como lugar da "coincidência appositorum" âmbito no qual a razão não pode penetrar. A dúvida formula-se com precisão: nas "Variations sur un suyet" e escreve: "Ecrire — L'éncrier, cristal comme une conscience, avec sa goutte, au fond, de ténèbres relative à ce que quelque chose soit, puis, écarte la lampe" (Mallarmé, Oeuvres Paris, 1945, pág. 370).

A atividade metafórica da fantasia se radica no "ligar" e "conectar" que revela a atividade dessacralizadora do "re-ligar" não mais função originaria da "re-ligio". Tal atividade seria o desmascaramento da ação sacral que vive exclusivamente na potência da analogia com o qual surge no liame dos versos um sonho fantástico mas vazio.

Desaparece o terror da desmitificação, da secularização? O ensaio de Mallarmé "Le démon de l'analogie" é a documentação de uma experiência pessoal e foi escrito e publicado pela primeira vez sob o título "La penultime". Aparecido em março de 1874 suscitou logo o máximo interesse e Verlaine escreve em setembro do mesmo ano a E. Brémont, da Inglaterra, pedindo enviá-lo: G. Kahn (Symbolistes et décandentes) fala de "cette fameuse Pénultième, dont on parlait il y dix ou douze ans de la rive gauche à partout" (pág. 138).

A tese de Mallarmé era — já o vimos — que a palavra é tãosomente a celebração de um mistério e, como tal, a palavra não chega jamais através da sua analogia a alçar-se à altura de um símbolo, da unidade com o absoluto: a realidade.

Os vários passos dessa tese, que Mallarmé declara experiência inderrogável, partem do exame se as palavras, como termos numa proposição, que surgem do nada, de um silêncio obsessivo e oprimente, têm alguma realidade.

Tal experiência realiza-se em Mallarmé em metáforas: ele ouve as palavras como batidos de asas, as palavras no seu liame chegam-lhe incompreensíveis e seu significado inesclarecível: anunciação de um originário misterioso que incessantemente se levanta e o domina. Este impulso leva-o a transcender a realidade que oscila na meia luz de um sonho.

O gozo sofrido na coerção de realizar este propósito leva-o a intuir que as palavras "ouvidas" não se deixam reduzir a simples metáforas: a potência da palavra se converte em símbolo, em liame concreto, em realidade. O homem secularizado experimenta as indicações sem rebolo das palavras:

"Le démon de l'analogie.

Des paroles inconnues chantèrent-elles sur vos lèvres, lambeaux maudits d'une frase absurde?

Je sortis de mon appartement avec la sensation propre d'une aile glissant sur les cordes d'un instrument, trainante et légère, que reamplaça une voix prononcant les mots sur un ton descendent: "La Pénultième est mort",... Je fis des pas dans la rue et reconnus en le son *nul* la corde tendue de l'instrument de musique, qui était oublié et que le glorieux Souvenir certainement venait de visiter de son aile ou d'une palme... La phrase revint virtuelle dégagée d'une chute antérieure de plume ou de rameau. J'allais... la lisant en fin de vers... bientot la prononcant avec un silence après da "Pénultième" dans lequel je trouvais un pénible jouissance: "La Pénultième"... et j'ajoutais en matière d'oraison: "Est morte" ... Harcelé, je resolus de laisser les mots de triste nature errer eux-memes sur ma bouche, et j'allai murmurant avec l'intonation susceptible de condoléance: "La Pénultième" est morte, elle est morte, bien morte, la désespérée Pénultième croyant par la satisfaire l'inquiétude...

Mais où s'installe l'irrecusable intervention du surnaturel et le commencement de l'angoisse sous laquelle agonise mon ésprit naguère segneur c'est quand je vis, levant les yeux dans la rue des antiquaires... que j'étais devant la boutique d'un luthier vendeur de vieux instruments pendus au mur, et, à terre, des palmes jaunes et les ailes enfoies en l'hombre, d'oiseaux anciens. Je m'enfuis, bizare, personne, condammnée à porter probablement le deuil de l'inexprimable Pénultième". (op. cit. pág. 273).

3. A METÁFORA VAZIA: CRISTO ANUNCIA QUE NÃO EXISTE DEUS

Em 1574, aparece em Brescia "A arte da Conversação" de Stefano Guazzo (1530-1593) obra hoje quase esquecida e fundamentalmente subentendida se se a toma — como fez Garin — como um Galateo da conversação civil. Durante cinqüenta anos saíram quarenta edições: várias traduções inglesas, e depois o silêncio.

O tema do livro: Guglielmo Guazzo — irmão de Stefano — as ordens de Federico Gonzaga duque de Neymour — adoeceu em Casale Monferrato: a sua doença foi diagnosticada como melancolia aguda e teve — segundo o médico — sua causa no fato de que o doente recusava toda conversa e queria viver no isolamento.

As razões assumidas pelo doente para as suas próprias condições são: tem um conceito racional do saber correspondente ao

qual a atividade lógica não pode senão ser ofuscada pelo encontro com terceiros. O verdadeiro colóquio é somente o solilóquio racional realizado na interioridade da própria alma. A segunda razão é a experiência no colóquio no âmbito da vida da corte que atinge forma exemplar da perversão do diálogo.

O médico consegue curar instaurando uma conversação com o doente na qual convoca as duas razões e por outra expõe as diferentes formas de conversações "autênticas" nas mais variadas "situações" sociais. Critica portanto da proeminência do pensamento racional, o trabalho culmina com a referência a um simpósio havido em Casale Monferrato e Guazzo recorda que a esse devem participar somente nove pessoas (correspondentes às nove musas) e que, entretanto, é lícito aceitar um convidado a mais, o qual terá o lugar de Apollo (pág. 258).

Tal referência significa que o colóquio autêntico, na sua estrutura essencial, não está sob o signo da "ratio", mas do engenho: que diferentemente a atitude silogista, racional — é visão de relações, encontro de semelhanças e, como tal, pressuposto de toda atividade de transposição e, com isso, da linguagem metafórica, analógica: diálogo engenhoso como fonte de comunicação humana do saber civil e não solilóquio racional.

Daí a nossa pergunta renovada: será possível revelar um terror na secularização do "Simpósio", enquanto expressão de uma desmitificação, talvez até de uma "estetização engenhosa" do fundamento da comunicação?

Para responder a esta pergunta seja-me concedido referir-me à identificação — na tradução alemã — de "engenho" em "witz". Lembro-me que originariamente no antigo alemão "witz", o falar engenhoso não é identificável com o falar "witzig", como o entendem hoje no sentido de "espirituoso", mas trai a sua origem etmológica de "wissen". O homem que possui "witz", que tem engenho é o homem que "sabe". Ainda no pensamento pré-kantiano — por ex. em Cristian Wolff (1679-1754) ou em C. A. Crusius (1715-1775) "witz" e "engenho" têm um significado idêntico.

Jean Paul desenvolveu na sua "Vorschule zur Aesthetik" uma teoria do "witz" que se identifica com a atividade do engenho. O mundo humano nasce enquanto os fenômenos mediatos dos sentidos são "ligados" mediante a visão de semelhança, relação — que permitem a transposição dos significados — metáfora — as quais constituem a nova "ordem" humana. A realidade humana é essencialmente, por isso seu caráter transpositivo, uma realidade metafórica radicada na capacidade de engenho. Portanto: a constante — e geralmente esquecida — polêmica essencial de J. Paul contra toda dedução apriorística da

realidade por parte do idealismo, entre outros na sua "Clavis Fichtiana".

J. Paul define as obras da fantasia como: "alfabeto dos hieróglifos da natureza por meio dos quais a natureza é expressa com poucas imagens" (J. Paul, "Vorschule zur Aestehtik", Munich, 1867, V, pág. 47).

A faculdade de transferência dos significados, isto é, a metafórica da fantasia, fornece as letras sacras de um alfabeto enquanto com essa o homem lê a natureza atribuindo-lhe um significado, isto é, "humanizando-a", mediando-a. "Para o homem a natureza se encontra num constante devir de humanização" (die Natur ist durch den Menschen in ewiger Menschenwerdung begriffen", op. cit. pág. 38). "A natureza exterior se transfigura na interior tornando-se uma outra e esta transformação do pão em realidade divina (diese Brotwerwandlug ins Göttliche) é a matéria espiritual poética". (op. cit. pág. 43).

Nessa transposição (metáfora) evidentemente J. Paul se refere à transubstanciação do pão, na realidade a metáfora torna-se metáfora real: o nosso mundo do qual a poesia é a forma primeira.

Aqui temos a secularização da fonte do mundo humano em uma teoria do engenho e da metáfora que transcende os limites da estética: a metáfora alça-se à essência do mundo no qual vivemos.

Persiste — cremos — um terror a cerca da secularização e da transubstanciação, da eucaristia em J. Paul, um terror do simpósio desconsagrado e substituído pela conversação civil, "estética" com a conseqüente humanização da natureza da nossa historicidade?

A essa pergunta J. Paul deixou uma resposta sob forma de um sonho, no romance "Siebenkäs": "Fazia uma tarde de verão ao sol sobre um monte e adormeci. Sonhei acordar num cemitério. O rumor das engrenagens do relógio do campanile que soavam as onze, tinham-me acordado. No vazio céu noturno procurei o sol, supondo que um eclipse o ocultasse com a lua. Todos os túmulos estavam descobertos e as portas de ferro do oratório se abriam e fechavam-se movidas por mãos invisíveis... No céu pendia em grandes pregas somente uma pesada névoa cinzenta que por sua vez uma sombra gigantesca, avizinhando-se, arrastava consigo — como uma rede sempre mais densa e mais oprimente. Acima de mim ouvi longe o precipitar-se de uma avalanche, abaixo de mim o primeiro passo de terremoto ilimitado... A rede na névoa e o solo instável mantinham-me no templo. Perdi-me entre sombras ignotas sobre as quais estavam im-

pressos os signos dos séculos transcorridos... No alto, ao lado, estava o quadrante da eternidade sobre o qual não aparecia nenhuma cifra.

Improvisadamente subiu ao altar uma figura nobre e com uma inextinguível dor, todos os mortos gritaram: "Cristo! não há Deus". E ele respondeu "Não há nenhum Deus".

A sombra de todos os mortos arfou, não só o peito... e Cristo prosseguiu: "Errei pelos mundos, abismei-me nos sóis, voei através dos desertos do céu com as vias-lácteas: mas não há nenhum Deus. Procurei nos abismos até lá onde o ser lança sua própria sombra, olhei a sua própria profundidade e chamei: "Pai donde estás?" Mas somente ouvi a eterna tempestade por ninguém dominada... E quando alcei a vista para o mundo sem fim para mirar o olho divino, o mundo fixou-me com órbita vazia: e a eternidade jazia no caos, o corroía, o ruminava. Continuaram a ressoar lancinantes discordes, as sombras: "Ele não existe!"

Então, espanto do coração, entraram no templo as crianças mortas que haviam sido acordadas no cemitério: prosternaram-se diante da figura do altar e disseram: "Jesus! Não temos pai?" E Ele, num rio de lágrimas disse: "Todos somos órfãos, eu e vós, não temos pai".

Em tons ainda mais lancinantes ressoaram as desarmonias, os muros do templo oscilante afastaram-se e todo o mundo celeste na sua ilimitabilidade afastou-se diante de nós — e, no cume da natureza ergueu-se o Cristo que olhava o mundo desconexo iluminado por mil sóis e a galeria desconjuntada da noite eterna na qual se moviam os sóis como lâmpadas de minérios e as vias-lácteas como veias de prata (J. Paul, "Siebenkäs", Obras, Munich, 1971, II, pág. 272).

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O SIGNIFICADO

MARIA DA CONCEIÇÃO COTRIM GUIMARÃES

O problema da significação não é novo, ainda que possa sempre proporcionar aspectos novos — pois, embora só se tenha firmado como campo de estudo específico, em fins do século XIX, praticamente, com Michel Bréal, que inaugurou oficialmente a "semântica", já filósofos antigos, como Sócrates, Platão, Aristóteles; como, no começo da Idade Média, Sto. Agostinho; como, no fim, os escolásticos, mostraram sérias preocupações a este respeito. Só para citar um exemplo, quando Sócrates, na sua Maiêutica, indagava sempre "o que é a Virtude?", nada mais estava fazendo senão procurar o *significado* de "Virtude".

Modernamente, muitos estudiosos da linguagem (lingüistas e filósofos) têm-se preocupado com as mudanças de significado que as palavras apresentam, tanto diacrônica como sincronicamente, em variados espaços, grupos sociais, etc. Mas aos poucos, da preocupação com a significação das palavras e expressões, chegou-se à preocupação com a própria "significação".

O que é significação?

Sabemos que há muitas maneiras de abordar o problema da significação, dependendo da concepção e da finalidade que se propõe. A literatura, no assunto, já é bastante vasta, porém, pretendemos basear nosso estudo em alguns filósofos da linguagem.

Começaremos com William Alston, com quem, aliás nos demoraremos bastante, antes de comentarmos outros autores.

Alston, a respeito de significação, sintetizou as teorias existentes, em três tipos principais:

1) Teoria referencial — que "identifica a significação de uma expressão com *aquilo a que se refere*".

2) Teoria ideacional — que "identifica a significação de uma expressão com *as idéias a que se associa*".

3) Teoria comportamental (conhecida também como operacional ou contextual) — que identifica a significação de uma expressão *com os estímulos que suscitam a sua elocução e/ou as respostas que ela suscita.*

Alston explica e, depois, refuta cada uma delas antes de colocar sua posição, de dar sua solução:

— A teoria *referencial* oferece uma solução simples para as maneiras de pensar no problema da significação. Considera que qualquer expressão significativa está "para alguma coisa" numa relação como denominar, designar, rotular, referir etc., mesmo que esta alguma coisa não seja algo de concreto e observável. Poderá ser: uma espécie, uma qualidade, uma situação ou mesmo uma relação — desde que haja algo a que a expressão se refira.

A respeito disso, Alston cita Bertrand Russel, cuja lógica influenciou as escolas de Viena e de Varsóvia, de Positivismo lógico, e com a qual, a Escola de Semântica Geral americana tem muitos pontos em comum. Diz Russel: "Todas as palavras têm significado, no simples sentido de que são símbolos representativos de alguma coisa diferente delas próprias."

A teoria referencial tem duas versões. Um conceito mais rudimentar afirma que o significado de uma expressão é *aquilo* a que a expressão se refere; o conceito mais sofisticado coloca o significado na *relação* entre a expressão e o seu referente.

Esta teoria é bastante questionável, pois permite a possibilidade de um mesmo referente ter diferentes significados. Se digo, por exemplo, "Fidel Castro aprecia a arte" e "O primeiro-ministro de Cuba reuniu-se com o presidente para tratar de problemas do governo", em relação ao sujeito, estou me "referindo" à mesma pessoa, isto é, tenho o mesmo "referente", porém os *significados* não são idênticos. Não é propriamente, o primeiro ministro, enquanto tal, que aprecia a arte. Então, na realidade, no primeiro enunciado, estou tomando o referente sob um aspecto e, no outro, sob outro aspecto. Assim, a teoria referencial, aquela que identifica a significação de uma expressão com *aquilo*, a que se refere, é insuficiente porque não distingue os dois aspectos.

— A teoria *ideacional* — Segundo esta teoria, as palavras são representações de idéias. "O uso, portanto, de palavras consiste em fazer delas marcas sensíveis de idéias; e as *idéias* que elas representam são a sua apropriada e imediata significação."[1]

Baseiam-se nesta teoria aqueles que se referem à linguagem como "meio ou instrumento de comunicação de idéias", ou os que definem "frase" como "cadeia de palavras que expressam

um pensamento completo" e "expressão lingüística" como "marca" de uma certa idéia.

Aqui, "as idéias com que fazemos o nosso pensamento têm uma *existência* e uma *função* independentes da linguagem".[2] De modo que se nós nos contentássemos em guardar nossos pensamentos para nós próprios dispensaríamos a linguagem. O significado de uma expressão lingüística estaria, então, na correspondência entre uma "coisa pública" — a expressão lingüística — e outra coisa independente, a "coisa particular" — a idéia que circula em nossa mente.

Alston refuta também, esta teoria, de maneira lógica:

Para cada expressão lingüística teria de haver uma idéia, de tal modo que aquela fosse usada *como indicação* da presença desta. Assim, sempre que uma expressão é usada num sentido, algumas condições deveriam ser cumpridas:

1º — a idéia deve estar presente no espírito de quem fala;

2º — a pessoa que fala usa a expressão com o fim de demonstrar que a idéia em questão está em sua mente, no momento; e

3º — a expressão terá de invocar a mesma idéia na mente do ouvinte, ou pelo menos, a idéia correspondente àquela expressão, para que a comunicação seja bem sucedida.

Porém, sabemos que, na realidade, estas condições não são satisfeitas, principalmente, com relação a certas expressões que são mais preparatórias do que conclusivas a respeito de uma idéia, por exemplo: "torna-se necessário", "de modo que...", "quando", etc. Será que somos capazes de discernir uma idéia clara sobre cada uma destas expressões No caso (improvável) de que alguém possa, será capaz de reconhecer a idéia que acompanha a expressão "quando", sempre que esta expressão aparecer? E seria capaz de invocar a idéia *sem a presença da palavra?* Isto é, existe algo identificável que se apresente independentemente da expressão? E, ainda: seria possível formar a idéia de "quando" no momento em que se proferissem outras palavras?

A verdadeira dificuldade é que somos incapazes de localizar "idéias" — que teríamos de fazer para *testar* a teoria ideacional.

Locke tentou satisfazer este quesito, dando à palavra "idéia" a significação de algo como "sensação" ou "imagem mental", o que não satisfaz, não elucida e, até certo ponto, contraria as exigências da própria teoria. Vejamos. Mesmo em palavras que são obviamente evocadoras de imagens mentais, como aquelas chamadas de "substantivos concretos", por exemplo, cão, livro, casa, etc., estas imagens não serão sempre as mesmas. Uma vez, a palavra "cão" poderá evocar a imagem de um cão de grande

porte, outra vez, de pequeno; uma vez, a de um cão sentado, outra, a de um cão correndo, e assim por diante. Por outro lado, também podemos ter uma mesma imagem mental, acompanhando diferentes expressões que podem ter até significados diferentes. Por exemplo, as palavras: "cão", "caça", "cão de caça", "mamífero", "animal", "organismo", etc., todas de significados diferentes podem acompanhar uma única imagem de um perdigueiro deitado. Portanto, todas estavam sendo usadas num mesmo sentido. Casos como este — e são muitos — a teoria ideacional não resolve.

— A teoria *comportamental* — focalizando os "aspectos publicamente observáveis" da situação de comunicação, parte do princípio de que há uma unanimidade, uma concordância geral a respeito do que as palavras significam. Isto sugere que a significação é alguma função dos aspectos da situação de comunicação que são acessíveis à inspeção pública. Neste ponto, vai além da teoria ideacional, que não apresenta algo de concretamente investigável. Não deixa sequer, muito claro, o próprio conceito de "idéia", que é a base da teoria.

O que ocorre em relação à teoria comportamental é que os estudos da Psicologia behaviorista, em função das reações observáveis, fez nascer a esperança de se poder tratar da mesma forma o comportamento verbal. E vários lingüistas tomaram idéias dos psicólogos comportamentistas, sem tomarem consciência da complexidade que esta teoria envolve. Assim, de forma simplista, diz Bloomfield: "A significação de uma forma lingüística... é a situação em que o locutor a profere e a resposta que ela provoca no ouvinte." [3]

Para que funcione, devem existir características que sejam comuns a todas as situações em que uma dada expressão é proferida num dado sentido. Seriam as "uniformidades".

Em algumas situações práticas, é possível serem observados certos aspectos uniformes, em relação às reações provocadas pela emissão de expressões. Porém, não em todas. E em situações menos práticas, ficará ainda mais difícil descobrir características comuns. Frases como: "Os acordos sobre experiências nucleares ainda não foram concluídos", os "Muitas descobertas foram feitas por acaso" poderão ser proferidas numa grande variedade de situações, e as "uniformidades" que extraíssemos das reações ou respostas à sua elocução seriam insuficientes para distinguir estas frases, de outras com significações diferentes.

Para distinguir características comuns nas reações, parece que as formas de Imperativo seriam mais promissoras, pois sugerem mais claramente, uma reação específica, por parte do ouvinte. Porém, mesmo com estas, será difícil decidirmos quais as reações

normais, dentro de tanta variedade de possibilidades. Uma simples frase como: "Guarde isso!" poderá provocar situações as mais diversas:

1 — Nenhuma reação (a pessoa procede como se a ordem não tivesse sido proferida).

2 — Uma reação explícita, como recusa em obedecer.

3 — Um pedido de explicação para a ordem.

4 — Uma crítica à ordem.

5 — Uma justificação para a não obediência.

6 — Um pedido de clemência.

7 — Desvio do assunto.

8 — Execução de atividade que contraria a ordem.

9 — Submissão à ordem.

Sabemos não ser a última, na realidade, a reação normal. Poderia sê-lo, apenas num plano ideal.

E isto porque as formas de Imperativo constituem o caso mais favorável. Nas asserções de Indicativo é muito mais difícil sugerir-se uma resposta comum.

Portanto, quer consideremos versões rudimentares (situações práticas), quer consideremos outras mais sofisticadas, seremos incapazes de descobrir situações e características de resposta, na base que a teoria pretende.

A significação da frase, portanto, não está na variedade de reações que provoca. Esta seria uma visão simplista. Aliás, a teoria comportamentista da linguagem peca, justamente, pela sua supersimplificação, ao tentar adaptar as complexas possibilidades behavioristas da Psicologia.

A respeito desta mesma teoria, John Hospers, outro filósofo lingüista, questiona:

"E mesmo se houvesse / (sempre, respostas) / e se fossem uniformes, não seria a própria "resposta" a conseqüência de entendimento da palavra ou sentença, mais do que consistir no próprio significado?" [4]

Outro aspecto a notar é que nas teorias comportamentistas da significação, a preocupação sendo com a resposta, é, portanto, com o ouvinte, somente, e não com o falante. Não se leva em conta, por exemplo, o que o falante esteja fazendo na ocasião do uso da linguagem. Provavelmente, os teóricos tenham-se prendido à idéia de que a atividade do locutor consiste, meramente, na produção da frase. Mas, certamente, terá de ser algo além do mero fato da sua produção, caso contrário, seria impos-

sível à mesma frase ser usada em diferentes ocasiões, com diferentes significados.

Concordamos que é necessário uma caracterização mais adequada do comportamento lingüístico que *defina* as unidades decisivas para a significação.

Alston propõe, então, que atentemos para o *uso* que se faz da linguagem.

Realmente, se observarmos, qualquer definição de linguagem levará direta ou indiretamente, ao fato de que "é utilizada". Poderemos, então, circunscrever nossos estudos de significado, a seu *uso*. Diz-nos Alston: "Façamos uma exploração da possibilidade de expor o significado de uma expressão lingüística, como função do modo *como é usada* pelos que falam a língua." [5]

Também Wittgenstein, em *Investigações Filosóficas*, expressa, prodigamente, a idéia de que o significado é uma função do *uso*. Porém, apesar de tantas observações interessantes e inteligentes, Wittgenstein não parece chegar propriamente a uma teorização ou a uma conceituação sistemática a respeito da significação.

E é isto o que Alston pretende. E, segundo ele próprio, é um trabalho pioneiro.

Para isto, começa com uma definição de frase:

"A menor unidade lingüística que pode ser usada para desempenhar uma ação completa, caracteristicamente lingüística."

Pois, "verificar o *status* semântico de uma expressão é verificar a função do *uso* que os locutores fazem dela. Para isto, deve-se começar pelas expressões que podem, por si mesmas, realizar ações completas (frases) e só depois, tentar especificar suas partes componentes (palavras)".[6]

Um método simples para explicar o significado de uma expressão seria citar outra expressão já conhecida, que fosse equivalente:

E_1 significa E_2 = E_1 é usada do mesmo modo que E_2.[7]

Então, se pudermos responder a "o que se entende por duas expressões terem a mesma significação"? ou "o que se entende por duas expressões serem *usadas* da mesma maneira"? — parece que estaremos aptos a tornar explícito o que uma expressão significa. E as considerações precedentes sugerem que: *duas expressões têm a mesma significação quando são usadas para dizer a mesma coisa.* (Note-se que não se trata de "fazer", mas "dizer" a mesma coisa.)

Aqui cabe a distinção de Austin, entre "atos ilocutórios" e "atos perlocutórios", além dos "atos elocutórios".

Há certos verbos e expressões verbais que representam bem os dois primeiros:

Ilocutórios	*Perlocutórios*
relatar	persuadir
anunciar	iludir
dizer, predizer	fazer saber que...
opinar	encorajar
perguntar	assustar
ordenar	embaraçar
prometer	atrair
etc.	etc.

Temos, pelo menos, duas distinções entre estas categorias:

1) Os atos perlocutórios implicam, essencialmente, a produção de algum efeito, enquanto que os atos ilocutórios não. Se digo que persuadi ou encorajei ou assustei alguém, quero dizer que produzi qualquer efeito sobre alguém. No entanto, se digo que relatei, anunciei ou prometi, isto não implica qualquer produção de efeito. (Estes últimos casos são de atos ilocutórios.)

2) Os atos perlocutórios não exigem uma elocução (ato elocutório), enquanto os atos ilocutórios sim. Realmente, posso, através de determinadas atitudes ou ações, fazer com que outra pessoa compreenda minha intenção. Por exemplo, posso induzir uma pessoa a me emprestar o isqueiro, se fico procurando algo, enquanto seguro o cigarro entre os dedos. Neste caso, pratiquei um ato perlocutório. Porém, não posso opinar, perguntar ou ordenar sem pronunciar uma frase ou usar algum recurso equivalente (mesmo que fosse através de sinais de bandeiras — que são, no fim, segundo Adam Schaff, redutíveis a palavras). Então, os atos ilocutórios exigem atos elocutórios.

E, voltando ao problema da significação, agora, podemos dizer que o fato de duas frases desempenharem *o mesmo ato perlocutório não quer dizer que tenham a mesma significação* — isto é, duas frases podem fazer surtir um mesmo efeito, tendo, ambas, significados diferentes. Porém, o fato de duas frases desempenharem *o mesmo ato ilocutório quer dizer, sim, que ambas têm a mesma significação*, já que ambas "dizem" a mesma coisa. Temos, então,

F_1 significa F_2 = F_1 e F_2 têm o mesmo potencial de ato ilocutório.

Até agora, referimo-nos à frase, ao enunciado. E a palavra?

Poderíamos dizer, com Alston, que uma palavra não é suficiente para executar, por si só, um ato ilocutório; mas, talvez,

possamos considerar que cada palavra dá uma contribuição distinta para o potencial de ato ilocutório da frase, de tal maneira que a omissão ou substituição por palavra não sinônima provocaria uma mudança no potencial da frase. Se digo "Por favor, abra o livro" e "Por favor, abra a janela", não estarei nas duas frases fazendo uso do mesmo ato ilocutório. Porém se digo "O escritor Guimarães Rosa morreu" e "O escritor Guimarães Rosa faleceu", estarei utilizando o mesmo ato ilocutório, estarei dizendo a mesma coisa.

Assim, é possível pensar que duas palavras têm a mesma significação se, e somente se, derem a mesma contribuição para os potenciais de ato ilocutório das frases em que figuram. E isto poderá ser testado mediante substituições. Então, teremos:

P_1 significa P_2 = P_1 e P_2 podem ser substituídos, mutuamente, numa vasta gama de frases, sem alterar os potenciais de ato ilocutório destas frases.

Importa é notar que, ao nos referirmos aos atos ilocutórios, estipulemos o *uso* de cada expressão. Portanto, vemos que Alston se decide pelo *uso*, como, aliás, já constatamos. Apenas, nos que diz que há possibilidade de elucidações mais detalhadas no caso da frase do que no da palavra.

Assim, uma frase tem uma significação se, e somente se, tiver potencial de ato ilocutório; e saber o que uma frase significa é saber qual é o seu potencial de ato ilocutório — na acepção de estarmos preparados para *usá-la* e para reconhecer os usos errôneos. Para que estas tarefas sejam realizadas com palavras será preciso ainda desenvolver algum método que permita caracterizar os *usos* da palavra. Neste sentido, diz Alston que espera sejam feitos progressos num futuro bem próximo.

Deixemos, portanto, a palavra e vamos proceder a uma análise do ato ilocutório, já que ele reflete o *significado* — a unidade mais importante, a razão de ser do fenômeno lingüístico. Pois, segundo Alston, "se esta é a orientação de acordo com a qual a *significação* deve ser analisada, então o conceito de um ato ilocutório é o conceito mais fundamental em semântica e, por conseguinte, na filosofia da linguagem".

De um modo geral, estamos aptos a distinguir e identificar *naturalmente* atos ilocutórios; contudo, nem sempre, nossa capacidade inata é suficiente. É preciso, então, observar certas regras, isto é, observar se ocorrem certas situações ou condições sem as quais o ato ilocutório seria prejudicado. Vejamos um exemplo: focalizemos um ato ilocutório que se constitua num pedido simples de alguém para que se abra uma determinada porta. Teremos de observar que:

1. há uma determinada porta que é destacada por algo do contexto;

2. esta porta ainda não está aberta;

3. é possível ao ouvinte abrir esta porta;

4. o locutor tem algum interesse em que se abra esta porta.

Todas estas condições são importantes. Senão, vejamos: se 1. ou 2. não valerem, o pedido permanecerá estranho ou mesmo impossível de ser atendido. Se 3. não valer, será ocioso fazer o pedido. E se 4. não ocorre, estamos diante de um pedido, pelo menos, insincero. Mas mesmo que estas condições não fossem logicamente necessárias, elas seriam importantes porque, repetindo, sem elas o significado ficaria prejudicado. "O que se exige de um determinado ato ilocutório, além da elocução de um enunciado apropriado, não é que certas condições sejam válidas, nem mesmo que o locutor acredite na sua validade, mas tão-somente que assuma a responsabilidade pela manutenção destas condições vigentes. Em outras palavras, o que se requer é que ele reconheça que o que está fazendo é regido por normas que exigem a manutenção das condições.

Outro filósofo que também se interessa pelo problema do *uso* é Achinstein. Ele faz uma espécie de corte vertical e distingue, pelo menos, três aspectos em relação ao uso:

1º — uso gramatical

2º — uso "em ato"

3º — uso semântico

Numa referência rápida sobre cada um, diríamos:

O *uso gramatical* diz respeito às regras que permitem ou exigem ou proíbem a colocação de determinada(s) palavra(s), levando em conta sua relação de compatibilidade na frase. Assim, o falante de uma língua é capaz de preencher uma lacuna na frase, adequadamente. Por exemplo, num enunciado, se alguém quiser atribuir uma qualidade a uma substância, usará um adjetivo ou expressão adjetiva e não *qualquer* palavra; não usaria, por exemplo, uma conjunção ou um verbo.

O *uso "em ato"* é o que determina o que se pode fazer através das expressões lingüísticas. Muitas vezes uma mesma expressão verbal pode ser utilizada de maneiras diversas. Um enunciado como "Um carro deverá estar aqui até amanhã", poderá ser uma simples asserção, uma ordem, uma expressão de espanto, uma pergunta, uma explicação, etc.

Quanto ao *uso semântico*, Achinstein diz: "Uma pessoa conhece o uso semântico de um termo se sabe:

1) distingui-lo de outros termos;

2) reconhecer casos paradigmáticos do termo;

3) aplicar o termo apropriadamente aos usos gramatical e "em ato".

E em seguida: "O conhecimento do aspecto semântico do uso é algo que se relaciona estreitamente ao conhecimento das propriedades definitórias."

O uso gramatical parece, à primeira vista, se esgotar nas regras de gramaticalidade que decidem do uso das palavras na frase. Mas não é só isso. Se Achinstein diz que um falante está apto a preencher lacunas de frase e se o estudo desses usos visam o significado, então, entra em jogo algo do que Chomsky chama de *estrutura profunda*, porque o falante não se contentará apenas em adequar a *classe de palavra*, mas também se preocupará com os *semas* ou *traços semânticos* exigidos na *relação* entre as palavras, a fim de que a verdadeira *significação* do enunciado que subjaz à expressão resista às transformações. Em outras palavras, não é suficiente a *estrutura superficial*, não é suficiente a gramaticidade. E é por isso que, ao caracterizar o uso semântico, afirma ser necessário associá-lo aos outros usos, isto é, ao uso gramatical e ao uso "em ato".

Uma crítica que poderia ser feita a Achinstein é no sentido de que, na especificação dos tipos de uso, mistura níveis diferentes: ora se refere ao plano conceptual, ora ao plano da realidade material. Ainda, alguns usos coloca no plano do enunciado, outros no plano dos termos. Porém, uma vez reconhecido isto, acreditamos não ser difícil fazer as devidas adaptações.

O uso gramatical, por exemplo, deve-se limitar ao termo, uma vez que o problema de compatibilidade se dará entre os termos, e de sua relação é que resultará o significado da sentença. Já o "uso em ato" é, meramente, proposicional. Uma palavra ou um termo não serão suficientes para expressar a intenção, o propósito de alguém numa comunicação. E o uso semântico parece se prestar tanto aos termos quanto às sentenças, mesmo que possa haver nuances peculiares a cada um.

Voltando ao uso "em ato", gostaríamos de lembrar que este estudo coincide com um dos pontos de vista de Wittgenstein que apresenta uma longa relação de exemplos do que-se-pode-fazer-com-a-linguagem, o que se chama de *Sprachspiel*, jogos de linguagem, dos quais citamos: comandar, descrever, relatar um acontecimento, inventar uma história, representar, pedir, agradecer, etc.

Utilizando a distinção entre os três usos, poderíamos notar que se processam em níveis diversos, isto é, de palavras, de sentenças e de enunciados, como já observamos. Assim, o uso gramatical estaria, fundamentalmente, ao nível da palavra; o uso

semântico, ao nível sentencial; o uso "em ato", ao nível proposicional ou dos enunciados. A questão da *significação* encontraria seu esclarecimento nos níveis das palavras e das sentenças. Os enunciados explicitariam o *sentido*. Deste modo, a distinção entre significado e sentido nos parece crucial.

O domínio da significação de uma palavra implica que saibamos das *convenções* estabelecidas com relação a ela. Tais convenções podem ser de dois tipos: gramaticais e designativas. As convenções gramaticais são aquelas que nos permitem elaborar sentenças de maneira coerente, estabelecendo classes de palavras que exercem funções diferentes na oração. Todas as palavras possuem tais convenções gramaticais, porém, algumas, *só* possuem estas convenções: são as palavras sinsemânticas. Explicitar a significação de tais palavras é, pois, dar as regras que governam o seu uso gramatical, aquele que se relaciona com as possibilidades de coordenação e união das palavras a fim de formar sentenças, ou, dito de outro modo, que se relaciona com as possibilidades funcionais da palavra na sentença. Outras palavras são também regidas por convenções que chamamos de designativas: são as palavras auto-semânticas. Explicitar a significação de tais palavras supõe, além de fornecer as convenções gramaticais que lhes são próprias, fornecer as convenções que se mostram como condições necessárias para que algo possa pertencer à sua extensão. Assim, conhecer o uso semântico de uma palavra é saber das características que alguma coisa deve ter para que a palavra possa ser aplicada. Tais características, no nível lingüístico, constituem a *compreensão* da palavra. Evidentemente, no caso das palavras auto-semânticas, as convenções designativas são determinantes das convenções gramaticais, ou melhor, o semântico é, aí, constituinte do gramatical.

Quando mencionamos que o uso gramatical se relaciona com a palavra e não com a sentença, queremos dizer que as palavras, embora dirigidas à construção sentencial, trazem em si mesmas as leis para tal construção, não havendo sentido em se pensar num esquema sentencial autônomo, com leis próprias: as possibilidades da sentença são as múltiplas possibilidades de combinação de palavras. Toda e qualquer possibilidade de imaginarmos um esquema sentencial será posterior à prática de combinarmos palavras. Portanto, com relação à gramaticalidade, o primário é a palavra.

Cada palavra, em si, constitui um conjunto de possibilidades semânticas variado, embora limitado. A palavra, isoladamente, tem um potencial semântico que só adquire plena determinação dentro da sentença; neste sentido, semanticamente, é a construção sentencial que representa a atualização do significado; a sentença é o *ato* semântico, enquanto é *potência* gramatical. Daí,

a necessidade de recorrermos sempre ao contexto lingüístico para *precisarmos* o uso semântico, pois só na sentença, pelo seu caráter sintético, reelaboração do real, atinge-se a precisão. O mundo sentencial é a realidade como pensamento, pensamento que se identifica com a palavra. A significação da sentença resulta do significado de suas palavras constituintes determinado por sua força sintética. Se o significado que nos interessa é aquele que se reveste de determinação, ele só será encontrado ao nível sentencial. A análise da sentença nos esclarece, pois, das convenções gramaticais e semânticas; porém, não nos esclarece do *sentido*, que é o resultado da utilização da sentença.

Seguindo Strawson, entendemos por sentença uma construção significativa, mas que não foi utilizada; a sentença, assim, é a potência que se atualiza num enunciado: o enunciado dá *sentido* à sentença. O sentido é a intenção que preside o enunciado, o tipo de jogo lingüístico que fazemos com a sentença, como aqueles mencionados por Wittgenstein. É também ao nível do enunciado que surge o caráter referencial e, com ele, a introdução dos valores veritativos. A sentença, em si, não é nem verdadeira e nem falsa, só passando a sê-lo quando se transforma numa asserção. Deste modo, o uso "em ato" é aquele que introduz no campo lingüístico o *sentido*, os valores veritativos e a referência.

Para concluir. O uso "em ato" não é constituinte do significado, supondo, porém, o conhecimento do significado. Só as convenções gramaticais e designativas são constituintes da significação. A referência, que surge ao nível do enunciado, com exceção dos enunciados cujos sujeitos são nomes próprios, é pura decorrência da significação; e também o *sentido* supõe a utilização de uma sentença de significado conhecido. Assim, dizer que a significação é função do uso que fazemos das palavras exclui, na distinção que aceitamos, a categoria de uso "em ato". E o significado é, então, a convenção.

NOTAS

1 e 2 — Alston, W. P., Filosofia da Linguagem. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1972

3 — in *Language*, Londres, G. Allen & Unwin Ltd., 1935, p. 139 (apud Alston).

4 — Hospers, John. An Introduction to Philosophical Analysis, 2nd., p. 19

5 — Alston, W. P., op. cit., p. 58

6 — Id.

7 — É importante frisar que a pessoa a quem se dirige a explicação já sabe usar E_2, caso contrário, não teria sentido a equivalência. Pois sabe-se que seria possível dizer que duas expressões são equivalentes sem que se desse a conhecer o significado de nenhuma.

BIBLIOGRAFIA

1 — ACHINSTEIN, P. *Concepts of Science,* Baltimore, John Hopkins Press, 1968.

2 — ALSTON, William P. *Filosofia da Linguagem.* Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1972.

3 — COPI, Irving. *Introdução à Lógica.* Editora Mestre Jou, S. Paulo, 1968.

4 — HOSPERS, John. *An Introduction to Philosophical Analysis,* 2nd. ed., 1953, 1967 by Prentic Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J.

5 — STRAWSON, P. F. *'Sobre o referir' in Escritos Lógico-lingüísticos.* Abril Cultural e Industrial, Col. 'Os Pensadores', S. Paulo (trad. Balthasar Barbosa Filho)

6 — WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas.* Abril Cultural e Industrial, Col. "Os Pensadores", S. Paulo, 1975. Trad. José Carlos Bruni.

A INFLUÊNCIA DE BRUNSCHVICG EM BACHELARD *

CONSTANÇA MARCONDES CESAR
PUC — Campinas

1. A NOVA CIÊNCIA

Durante todo o século XIX e, particularmente, no primeiro quartel do século XX, a Física, a Química e a Matemática apresentaram profundas modificações em suas teorias: a emergência das geometrias não-euclidianas, da teoria dos quanta e da teoria da relatividade e suas repercussões no campo científico, provocaram alterações nos conceitos de realidade e na idéia de relações sujeito-objeto, obrigando a Filosofia a rediscutir a questão dos limites e do valor do conhecimento científico, bem como a tentar interpretar a história da ciência, a fim de resolver o problema epistemológico proposto pela evolução do conhecimento científico.

As novas teorias, destruindo o mundo alicerçado nas concepções newtonianas e euclidianas, puseram em questão o realismo ingênuo de cientistas e filósofos. O mundo novo, que elas desvendavam, exigia, para ser apreendido, novos conceitos epistemológicos.

O desafio posto pela nova ciência foi ouvido por Brunschvicg e Bachelard. Suas obras são uma tentativa de resposta filosófica a esse problema.

---

* Constitui o Capítulo 4 da Tese apresentada para obtenção do título de DOUTOR EM FILOSOFIA pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1973).

2. GÊNESE DA EPISTEMOLOGIA DE BACHELARD

Buscaremos, nas páginas seguintes, analisar o problema da concepção evolutiva do conhecimento científico em Bachelard, mostrando a influência que recebeu de Brunschvicg, através das citações que faz do grande mestre do idealismo francês.

Canquilhem, em "Études d'histoire et de philosophie des sciences", no artigo "Gaston Bachelard et les philosophes", apresentou, de modo bastante sugestivo, o caráter dialético da obra de Bachelard. À problemática dos textos de juventude, respondeu a dos textos da maturidade, mediante a rediscussão de posições epistemológicas adotadas nos primeiros textos. Assim, é revelado o diálogo de Bachelard consigo mesmo, o itinerário do filósofo através dos próprios textos.

O texto de Canguilhem diz: "*Au Nouvel Esprit Scientifique* répond La Philosophie du Non (...) *Aux Intuitions Atomistiques* répond *L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine* (...) Au *Pluralisme Cohérent de la chimie moderne* répond *Le Matérialisme Rationnel.* Bachelard n'a donc seulement travaillé, mais aussi retravaillé ses concepts philosophiques". [1]

Modificando em parte o enfoque de Canguilhem e a acrescentando à sua lista as obras de Estética, procuramos compreender a evolução do problema do conhecimento científico, bem como evidenciar as relações entre a Epistemologia e a Estética de Bachelard. Procuramos também verificar quais são as citações de Brunschvicg feitas por Bachelard.

O plano adotado tenta relacionar as seguintes obras conforme o esquema abaixo:

"Essai sur la connaissance approchée" (1928)		
"La valeur inductive de la relativité" (1929)	rediscutidas em	"L'Activité rationaliste de la physique contemporaine" (1951)
"Le nouvel esprit scientifique" (1934)	rediscutida em	"La philosophie du non" (1940)
		"Lautréamont" (1940)

"La formation de l'esprit scientifique

rediscutida em

"La psychanalyse du feu" (1938)

"L'eau et les rêves" (1942)

"L'air et les songes" (1943)

"La terre et les rêveries de la volonté" (1948)

"La terre et les rêveries du repos" (1948)

A síntese da epistemologia de Bachelard é encontrada em:

"Le rationalisme appliqué" (1949)

"Le matérialisme rationnel" (1953).

Num artigo publicado em 1936, "Critique préliminaire du concept de frontière epistémologique", que Bachelard inicia propondo uma série de questões a respeito do conhecimento científico, temos um resumo dos problemas que o levaram a discutir, desde suas primeiras obras — nas quais estas questões aparecem implícitas — o progresso do conhecimento científico. O texto que apresentaremos resume, pois, as indagações que servem de ponto de partida para a elaboração da concepção evolutiva do conhecimento e da epistemologia histórico-crítica, em Bachelard:

"Le concept de limite de la connaissance scientifique a-t-il un sens absolu? Est-il même possible de tracer les frontières de la pensés scientifique? Sommes-nous vraiment enfermés dans un domaine objectivement clos? Sommes-nous asservis à une raison immutable? L'esprit est-il une sorte d'instrument organique, invariable comme la main, limité comme la vue? Est-il astreint du moins à une évolution régulière en liaison avec une évolution organique? Voilà bien des questions, multiples et connexes, qui mettent en jeu toute une philosophie et qui doivent donner un intérêt primordial à l'étude des progrès de la pensée scientifique". [2]

3. EVOLUÇÃO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO. A INFLUÊNCIA DE BRUNSCHVICG

No "Essai sur la connaissance approchée", Bachelard se propõe a "suivre la connaissance dans sa tâche d'affinement, de précision, de clairvoyance".[3] A tentativa de apreensão do caráter progressivo da ciência partiu do exame do enriquecimento gradual da descrição científica na conquista do objeto. Nessa tentativa, buscava-se demonstrar o papel e a importância deste enriquecimento gradual, nas ciências experimentais e matemáticas.

Discutindo os problemas da verdade e da realidade, Bachelard trata das relações entre a objetividade do conhecimento e a revisão de teorias, assentando a primeira na verificação progressiva, aproximada, que constitui o modelo do próprio objeto físico e matemático.

A discussão destes problemas continua no "La valeur inductive de la relativité", onde a teoria da relatividade é proposta como "une méthode de découverte progressive",[4] uma ruptura com um corpo de doutrinas físicas cuja pressuposta base epistemológica era o realismo ingênuo: "examinant le phénomène sur un plan théorique tout nouveau, la rélativité invente vraiment l'expérience, qu'elle crée son expérience".[5] Criticando o modelo newtoniano de interpretação do real, Bachelard explicita a importância filosófica da teoria da relatividade, na conquista da realidade objetiva.

Nestas duas obras iniciais, já encontramos os problemas que serão rediscutidos em "L'activité rationaliste de la physique contemporaine": os problemas da evolução do conhecimento científico, da ruptura da ciência nova com o realismo tradicional. Esta ciência nova constitui um mundo — que é o mundo propriamente cognoscível pelo homem, o mundo verdadeiro da teoria, por oposição ao mundo aparente do conhecimento comum e do realismo ingênuo — e modifica a maneira de apreendermos a realidade. Neste livro, Bachelard mostra que a tarefa da filosofia da ciência é o julgamento do seu próprio saber: "pour se maintenir à rencontre de l'esprit travailleur et de la matière travaillée, on doit abandonner bien des traditions philosophiques aussi bien sur la réalité du monde sensible que sur la clarté native de l'esprit".[6] "L'esprit scientifique se comprend dans ses productions, il forme avec aisance la langage de ses productions. La facticité s'institue ainsi dans un monde monogène d'expérience et de pensée".[7]

Trata-se de discutir: "qu'est-ce qu'une *réalité objetive*?".[8] E a resposta de Bachelard é clara: "... les nouvelles racines de l'objectivité: elles sont dans ce qu'on ne voit pas, dans ce qu'on ne touche pas, dans cette région que la raison elle-même institue

désormais comme un au-delà de l'expérience: la microphysique (...) toute réalilé scientifique a désormais une avenue de rationalité.[9]

Na sua epistemologia, que utiliza o método histórico-crítico, ele mostra a importância de uma análise histórica de conceitos científicos, a fim de evidenciar o crescimento dialético por aproximações — que tais conceitos exigem. A verdade que a ciência atinge não é uma verdade absoluta. Ao contrário, possui historicidade. Os conceitos e teorias têm, por isso, um caráter progressivo. As teorias, os conceitos, constituem; num momento dado, a verdade possível para o homem, naquele momento, a partir dos elementos que possui para compreender o real. Podemos, diz Bachelard, tomar como assunto, para reflexão, as teorias que a história da ciência põe diante de nós, e criticá-las. A crítica impõe-nos um reajuste contínuo, um eperfeiçoamento das teorias e dos conceitos, levando-nos a elaborar novas explicações para o real. Como a realidade é irreduzível ao sujeito, a possibilidade de aproximações entre sujeito e objeto é inesgotável. Tais aproximações são obtidas mediante as teorias e conceitos científicos, que oferecem um modelo do objeto.

Esse modelo pode ser revisado, aperfeiçoado, mediante a crítica da ciência — a epistemologia, enquanto filosofia da ciência.

No "Essai sur la connaissance approchée" e no "La valeur inductive de la relativité", obras de juventude, e no "L'activité rationaliste de la physique contemporaine", publicado na maturidade do autor — aparecem as mesmas fontes científicas e filosóficas: geometrias não-euclidianas, mecânica quântica, idealismo francês.

Tentaremos explicitar, analisando o "Essai sur la connaissance approchée" e "La valeur inductive de la relativité", a influência de Brunschvicg na formulação de conceitos fundamentais de Bachelard.

A primeira referência, nas obras de Bachelard, a Brunschvicg, aparece no capítulo VIII do "Essai sur la connaissance approchée". Diz respeito à noção de probabilidade e sua relação com o conhecimento aproximado de uma realidade não representável. As demais citações de Brunschvicg surgem no capítulo XIII, intitulado "Rectification et Réalité": aludem ao problema da contingência do conhecimento humano, em virtude das limitações perceptivas do sujeito cognoscente e do estado de fluxo em que é encontrado o objeto, provocando a necessidade se revisar, continuamente, o conhecimento. Mediante essa revisão constante do ponto de vista a respeito do real é que o conhecimento científico progride.

Vejamos as principais citações:

"Dans la conception pré-scientifique du savoir, la contingence était envisagée, non d'une façon négative et comme le signe d'un échec auquel il fallait pourvoir par un progrès de connaissance, mais d'une façon positive et comme une confirmation pour une interpretation anthropomorfique de la nature". [10]

"Du point de vue moderne, le monde de la perception, ramené à soi, abstraction faite de toute spéculation transcendante qui lui superpose le règne des essences et des forces, c'est un univers qui s'échappe perpétuellement à lui-même dans la discontinuité de son devenir". [11]

Ora, estas citações, amplamente comentadas no texto de Bachelard, são utilizadas por este, como confirmações de sua posição. Bachelard insinua, no "Essai sur la connaissance approchée", a primeira idéia de uma ruptura, uma descontinuidade entre a concepção do espaço da geometria euclidiana e a da geometria riemanniana, a conseqüente revolução epistemológica.

As noções de ruptura e de descontinuidade não implicam em Bachelard, uma destruição do conhecimento científico anterior. Indicam, ao contrário, uma alteração qualitativa na maneira de compreender o mundo, alteração essa que provoca a reinterpretação e o enriquecimento do conhecimento científico vigente.

É na análise da nova física e da nova geometria que Bachelard vai mostrar a evolução do conhecimento científico e a passagem, no ser humano, de uma consciência ingênua caracterizada por um conhecimento pouco rigoroso — para uma consciência crítica caracterizada pela atenção às aproximações contínuas entre o sujeito cognoscente e a realidade.

Daí Bachelard dizer: "... la description sur place pourrait peut-être rentrer dans le cadre euclidien en première approximation. Mais il s'agit d'une description essentiellement relative (...) le mouvement descriptif doit donc se plier sous la courboure de l'univers. Il en resultera une géométrie (...) qui (...) sera apte à enregistrer le discoutinu du devenir et de l'être signalé par M. Brunschvicg dans la connaissance de premier examen". [12]

Bastante nítida no texto citado, a presença de Brunschvicg faz-se mais evidente ainda no "La valeur inductive de la relativité", onde Bachelard discute o problema das configurações geométricas do universo, esclarecendo as relações entre o "a priori" geométrico e o experimental. Insistindo a respeito da importância do sujeito humano na constituição da realidade, cita Brunschvicg: "... concevoir l'espace et le remplir, cela ne fait pas deux problèmes dont un a pu être entièrement résolu à part de l'autre". [13]

E Bachelard, comentando, diz que é preciso: "... résoudre les problèmes dont M. Brunschvicg a si clairement indiqué l'unité (...) dans quelles conditions le géométrique peut-il devenir un réel". [14]

A constituição da realidade e a conquista da objetividade são os problemas epistemológicos que Bachelard trata, a seguir, invocando Brunschvicg: "La géométrie génétique s'instruit en face d'un réel donné, c'est encore une géométrie *trouvée*. La géométrie brunschvicgienne se définira au contraire 'comme l'activité constitutive d'un espace vrai'. Elle sera une géométrie voulue, une organization d'actes, elle aura la cohérence et l'*a priori* de l'action et c'est ainsi qu'elle sera vraie (...) 'L'action de l'homme dans la constitution de l'espace géométrique, dit encore M. Brunschvicg, est une action de vérité (...) ou autrement dit que la pensée géométrique sert d'axe à la pensée objectivante (...) cette objectivation n'est pas d'une nature statique mais bien plutôt dynamique en ce sens qu'elle aussi trouve sa garantie dans la force et la continuité d'un essor, dans une pensée en marche. La théorie de M. Brunschvicg nous fortifie dans notre hypothèse que la racine de l'objectivité, ce n'est pas l'objet (...) cette objectivité ne commence pas par un contact avec l'objet, mais elle se confond d'abord avec le plan géométrique de notre action (...) le sentiment géométrique est la conscience d'une volonté (...)" [15]

Este texto é bastante importante no "La valeur inductive de la relativité", porque, sendo a conclusão do livro, apresenta as idéias de Bachelard a propósito de epistemologia e indica as soluções filosóficas propostas por ele para os problemas das relações sujeito-objeto e da estrutura da realidade, introduzidos com a teoria da relatividade.

Podemos ver que há, certamente, uma influência do texto de Brunschvicg "L'expérience humaine et la causalité physique" em Bachelard, influência claramente reconhecida por este.

As noções de progresso ou evolução do conhecimento científico, de supremacia do sujeito cognoscente quanto ao objeto e de construção do real a partir de uma abordagem apriorística e geométrica do dado, constituem os pontos-chave destas obras iniciais de Bachelard. Estes problemas estão relacionados com a temática epistemológica de Brunschvicg, conforme demonstramos.

As questões destas primeiras obras de Bachelard serão retomadas em "L'activité rationaliste de la physique contemporaine", na qual ele trata das relações entre filosofia e ciência, indagando: "Le philosophe qui médite sur les problèmes actuels de la pensée scientifique est à la croisée des chemins: son effort de réflexion

doit-il servir à l'integration de la philosophie dans une pensée scientifique approfondie?" [16]

O livro é uma resposta a esta pergunta, mostrando que o progresso da ciência exige uma nova base filosófica para interpretação de seus resultados. Por outro lado, a própria ciência, na sua atualização constante, implica, da parte do sujeito, a emergência de uma nova consciência racionalista, "une conscience qui juge son savoir", [17] porque "l'esprit scientifique se comprend dans ses productions (...) la *facticité* s'institue ainsi dans un monde homogène d'expériences et de pensées". [18]

Para Bachelard, o pensamento científico tem um caráter eminentemente social: "Le caractère social des sciences physiques se désigne précisement par l'évidente progrès de ces sciences (...) Le progrès donne à ces sciences une véritable histoire d'enseignement dont le caractère social ne peut pas être méconnu. La communion sociale du rationalisme enseignant et du rationalisme enseigné (...) donne à l'esprit scientifique la dynamique d'une croissance régulière, la dynamique d'un progrès *certain* (...) confirmé psychologiquement et socialement par l'expansion même des forces culturelles" [19] Sua história é recorrente, isto é, a partir do estado atual da questão científica, podemos descobrir, analisando o passado, a constituição progressiva da ciência.

A noção de história recorrente é de máxima importância nas obras de Brunschvicg e de Bachelard; diríamos até que constitui o fulcro de suas epistemologias científicas e dos seus métodos histórico-críticos.

Isso ocorre porque a noção de história recorrente significa não apenas a revelação da constituição progressiva da ciência, mas também a possibilidade de cada filósofo da ciência, no seu próprio tempo e meio, dialogar com os cientistas do passado.

A história da ciência apresenta, pois, ao filósofo, a ciência como um conjunto de conhecimentos, um corpo de teorias que pode ser reformulado por teorias mais recentes.

Mais ainda: a história da ciência é recorrente porque, oferecendo ao filósofo um conhecimento das teorias passadas, mostra que as teorias científicas recentes dependem das teorias passadas. Estas são ampliadas, englobadas ou enriquecidas pelas novas conquistas. Desta forma, a história da ciência se torna depositária de uma tradição continuamente reinterpretada e enriquecida, revelando ao filósofo uma realidade cada vez mais complexa.

A história da ciência é a história do *destino de conhecimento* do homem: "le passé de la culture". [29]

Enquanto que no "Essai sur la connaissance approchée" e no "La valeur inductive de la rélativité" Bachelard insistia a respeito

do papel do sujeito cognoscente na constituição da realidade, no "L'activité rationaliste de la physique contemporaine" trata do papel da ciência contemporânea na tessitura da realidade objetiva: "À nos yeux, une ontogénie, du côté du sujet, doit correspondre à la puissance objéctivement créatrice de la culture scientifique". [21]

A ciência constitui um mundo e a imagem do universo fornecida por ela comporta aprofundamento, discussão, "Une franche rupture avec les premières convictions expérimentales" [22] (...) "La science d'aujourd'hui est délibérément *factice* (...) Elle construit une réalité (...) Construction, purification, concentration dynamique, voilà le travail humain, voilà le travail scientifique". [23]

"L'activité rationaliste de la physique contemporaine" é uma das únicas obras de Bachelard em que Brunschvicg não é citado explicitamente. No entanto, existe uma convergência de posições epistemológicas entre ambas, quanto à dimensão social da ciência, à facticidade do conhecimento científico e à ruptura com a experiência imediata, que caracteriza a ciência contemporânea. Mais adiante, explicitaremos melhor esta convergência, mediante comparação de textos de Brunschvicg e Bachelard.

"Le nouvel esprit scientifique" tem por objetivo "saisir la pensée scientifique contemporaine dans sa dialectique et montrer ainsi la nouveauté essentielle", [24] estudando as ciências físicas, a fim de mostrar "... la réalisation du rationnel dans l'expérience physique". [25]

Esse estudo é feito focalizando estes aspectos: a) a ciência é criadora da filosofia, no sentido de que a revisão contínua do conhecimento propõe dificuldades epistemológicas a serem superadas; b) o realismo da ciência contemporânea emerge de uma reação, uma polêmica contra a realidade usual, imediata, porque, conforme Bachelard demonstra, "le réel immédiat est un simple prétexte de pensée scientifique et non plus un object de connaissance". [26]

O real que a ciência contemporânea aborda é construído pela sujeito cognoscente. Essa construção não evoca um idealismo subjetivo, que transforma o real em nossa representação, nem uma epistemologia de convenção, que considera o mundo conhecido pela ciência como resultado das nossas convenções epistemológicas: "liant la pensée à l'expérience, dans une vérification, *le monde scientifique est donc notre vérification*". [27]

A verificação contínua dos resultados obtidos, pela ciência contemporânea, manifesta a dialética essencial entre sujeito cognoscente e objeto, entre teorias antigas e novas.

Na verdade, para Bachelard, o progresso da ciência consiste exatamente no fato de as novas doutrinas serem capazes de englobar ou reformular (mas não destruir), as concepções anteriores.

Surgindo como uma reação a um modo de conceber o real, a novidade, em ciência, indica que existiu uma verificação e revisão do conhecimento anterior, tendo em vista uma aproximação maior e mais precisa entre o sujeito cognoscente e o seu objeto de estudo.

No texto "Le nouvel esprit scientifique", Brunschvicg é citado a propósito da relatividade do tempo, quando Bachelard aponta as conseqüências epistemológicas da crítica relativista à noção de simultaneidade: "... le relativiste nous contraint à incorporer notre expérience dans notre conceptualisation. Il nous rapelle que notre conceptualisation est une expérience. Le monde est alors moins notre représentation que notre vérification. Dorénavant, une connaissance discursive et expérimentale de la simultanéité devra être attachée à la prétendue intuition qui nous livrait d'emblée la coincidence de deux phénomènes dans le même temps. Le caractère primitif de l'idée pure n'est pas maintenu..." [28]

Comentando a mesma noção, o texto de Brunschvicg, citado por Bachelard, nessa obra, diz: "Nous percevons alors que la notion de temps absolu, ou plus exactement, la notion de la mesure unique du temps, c'est-à-dire d'une simultanéité indépendante d'un système de référence, ne doit son apparence de simplicité et d'immédiate réalité qu'à un défaut d'analyse". [29]

Citando ainda Brunschvicg, Bachelard discorre a respeito da identidade entre matéria e energia e da temporalidade da evolução no espaço-tempo, criticando as concepções realistas e fixativas de energia e matéria: "par son développement énergétique, l'atome est *devenir* autant qu'être, il est *mouvement* autant que chose. Il est l'élement du *devenir-être schématisé* dans l'espace-temps". [30]

A conseqüência epistemológica da ambigüidade apontada por Bachelard é a passagem, na filosofia da ciência contemporânea, de uma concepção epistemológica realista para uma não-realista: "... la réalité se transforme d'abord en réalisme mathématique, puis le réalisme mathématique vient se dissoudre dans une sorte de réalisme des probabilités quantiques. La philosophie qui suit la discipline des quanta — la schola quantorum — accepte de penser tout le réel dans son organisation mathématique (...) il s'habitue à mésurer métaphysiquement le réel par le possible,

dans une direction strictement inverse de la pensée réaliste (...) la substance chimique n'est que l'ombre d'un nombre".[31]

Outro texto de Brunschvicg é utilizado por Bachelard como confirmação da crítica epistemológica ao realismo substancialista: "le substancialisme chimique, orienté vers l'ontologie matérialiste de l'atomisme antique semble appeller un substancialisme physique qui (...) pose (...) l'unité d'une réalité causatrice (...) une sorte de *substratum causal* demeureant, par dessous les diverses transformations d'ordre physique, analogue au *substratum* proprement matériel...".[32]

Em "La formation de l'esprit scientifique", Bachelard pretende elaborar uma "psychanalyse de la connaissance objetive" (subtítulo da obra), isto é, apresentar o conhecimento científico em evolução como fruto de uma tarefa de geometrização dos fenômenos.[33] Essa tarefa é uma caminhada em direção a uma abstração progressiva, ordenação dos fenômenos que ultrapassa continuamente as primeiras aproximações ao real. Esta ultrapassagem comporta dificuldades que constituem, em cada período da história da ciência ou da história individual do pesquisador, os obstáculos epistemológicos que o homem deve sobrepujar, para atingir a verdade.

A análise dessa trajetória[34] levou Bachelard a distinguir três idades na evolução do pensamento científico, dos pontos de vista histórico e epistemológico.

Historicamente, as etapas seriam:

a) *o estado pré-científico* — da Antiguidade Clássica até o Renascimento e o século XVIII;

b) *o estado científico* — do fim do século XVIII ao fim do século XIX;

c) *o novo estado científico* — a partir do início do século XX, com o aparecimento da teoria da relatividade.

Epistemologicamente, "Dans sa formation individuelle, un esprit scientique passerait donc nécessairement par les trois états suivants":[35]

a) *o estado concreto*, no qual o espírito está voltado para as imagens dos fenômenos e identificado com a natureza. É essencialmente poético;

b) *o estado concreto-abstrato*, onde o espírito pela primeira vez utiliza esquemas geométricos na abordagem do real. É o realismo ingênuo dos primeiros cientistas e filósofos;

c) *o estado abstrato*, onde o espírito rompe com a experiência imediata e a realidade inicial dos dois estados anteriores e concebe o real como *verificação* do sujeito cognoscente.

Esses três estados se interpenetram e "même chez l'homme nouveau, il reste des vestiges du vieil homme". [36]

É a persistência do antigo, no novo espírito científico que constitui, para este, o nódulo dos obstáculos epistemológicos.

Analogamente, Bachelard propõe, do lado do sujeito, a lei dos três estados de alma, que dificultam o conhecimento científico:

a) *alma pueril ou mundana*, caracterizada pela atitude ingênua perante o mundo;

b) *alma professoral*, dogmática, imobilizada numa abstração de primeiro grau;

c) *alma fútil*, ocupada com abstrações e filigranas inúteis, "jouant le jeu périlleux de la pensée sans support". [37]

Contra esses três estados de alma, Bachelard propõe como tarefa à filosofia da ciência: "... psychanalyser l'intérêt, puiner tout utilitarisme (...) tourner l'esprit du réel vers l'artificiel, du naturel vers l'humain, de la représentation vers l'abstraction". [38]

A evolução da consciência e do pensamento científicos, no homem, depende da superação de obstáculos epistemológicos.

A análise da história da ciência evidenciou, para Bachelard, que o primeiro tipo de obstáculo epistemológico surge ao nível do conhecimento empírico, que corresponde ao estado concreto do espírito científico e à alma mundana; o segundo tipo de obstáculo, ao nível de um falso rigor que caracterizava o homem, quando este conseguir superar o primeiro tipo de obstáculo. Esse falso rigor bloqueia descobertas fecundas e corresponde ao estado concreto-abstrato e à alma professoral.

Compreender o Progresso do conhecimento científico é, pois, antes de mais nada, para Bachelard, discutir o problema do obstáculo epistemológico. Assim, "La formation de l'esprit scientifique" principia com a apresentação do plano da obra, esclarecendo essa noção. O obstáculo epistemológico surge no ato de conhecimento, que nunca é perfeito nem imediato. O conhecimento científico se faz sempre contra a primeira abordagem do real ao nível da sensibilidade, contra a opinião (senso comum, *doxa*): "un obstacle épistemologique s'incruste sur la connaissance non questionée". [39]

Estudando a noção de obstáculo epistemológico no desenvolvimento histórico do pensamento científico, Bachelard percebeu, ao longo da história da ciência, que fatos mal interpretados ou mal explicados chegavam a impedir pesquisas importantes. Cada conceito científico tem uma história, foi elaborado através de sínteses sucessivas: "aussitôt, la pensée scientifique apparaître comme une difficulté vaincue, comme un obstacle surmonté". [40]

A superação pressupõe uma catarse, tanto ao nível afetivo quanto ao nível intelectual, diz Bachelard. A análise dos obstáculos epistemológicos visa "fonder les rudiments d'une psychanalyse de la raison". [41]

Ao longo do "La formation de l'esprit scientifique", Bachelard enumera e discute os principais obstáculos:

a) *a primeira experiência*, na qual as observações do real são um primeiro obstáculo, porque estão fundidas com a imaginação, o sonho, a fantasia e ligadas a um empirismo imediatista e sem rigor"; [42]

b) *o obstáculo verbal*, constituído pela explicação falsa, pelo esquema falacioso na interpretação dos fenômenos;

c) *o obstáculo substancialista*, que caracteriza o realismo ingênuo epistemológico;

d) *o obstáculo animista*, que caracteriza a mentalidade primitiva e pré-científica;

e) *o obstáculo do conhecimento quantitativo*, que conduz a um falso rigor nas informações;

f) *o obstáculo do conhecimento utilitário e pramático.*

Fazendo o que chama de "psicanálise do conhecimento objetivo", conclui que:

a) o conhecimento científico implica sempre uma ruptura com a experiência imediata e o conhecimento comum;

b) a ciência tem dimensão social, o que assegura ao pesquisador menor margem de erros e a possibilidade de uma retificação constante do conhecimento;

c) a ciência contemporânea se caracteriza pela reflexão segunda, isto é, pela reflexão sobre a reflexão.

Nesse texto — "La formation de l'esprit scientifique" — Brunschvicg é citado duas vezes: a primeira quando Bachelard trata do obstáculo substancialista, criticando "cet optimisme récurrent des historiens des sciences qui veulent souvent plaquer sur les découverts anciennes des valeurs nouvelles". [43]

Cada trabalho humano, diz Bachelard, comporta sempre uma hipervalorização pela fantasia; ora, fazer ciência é, antes libertar o pensamento da sobrecarga de sonho, característica da primeira experiência. A citação de Brunschvicg no texto de Bachelard mostra que a busca da verdade não se faz de uma só vez, mas supõe tentativa, fantasia, valores poéticos de permeio, até a depuração final que faz surgir a ciência. Dado que este é o tema central do livro, a citação de Brunschvicg é de importância, para o estabelecimento de sua influência em Bachelard.

Na segunda citação, Bachelard mostra Brunschvicg insistindo a respeito da necessidade de despojamento, por parte do cientista, das imagens favoritas da sua fantasia individual, bem como da necessidade de submissão humilde às direções criadoras da pesquisa. Trata-se de fazer sincronizar revisão subjetiva e descoberta objetiva.

Pudemos apontar, em capítulo anterior deste trabalho, similaridades do "La formation de l'esprit scientifique" com as posições epistemológicas de Brunschvicg, expressas no "Les âges de l'intelligence", texto que resume lições de Brunschvicg na Sorbonne, de 1932-33 (precedendo, portanto, até mesmo a publicação do "Le nouvel esprit scientifique"), no qual Brunschvicg cita Bachelard três vezes (no capítulo "L'univers de la raison" e na conclusão).

A primeira citação surge após o quadro histórico geral que Brunschvicg faz das repercussões epistemológicas da teoria dos quanta, da teoria da relatividade e do princípio de indeterminação de Heisenberg, insistindo, com Bachelard, a respeito da "constitution naturelle et progressive du rationalisme physique". [44]

A segunda citação trata da tarefa de objetivação do real, a partir do sujeito cognoscente: "notre pensée va au réel, elle n'en part pas". [45]

A terceira citação põe em evidência a importância da teoria da relatividade para a ruptura com os quadros da linguagem comum, que obstava ao aparecimento da nova ciência. [46]

4. AS OBRAS DE MATURIDADE

O problema das relações entre ciência e epistemologia é retomado nas obras de maturidade de Bachelard: "La philosophie du non", que corresponde à consumação da revolução epistemológica iniciada com "Le nouvel esprit scientifique"; e a obra que inicia a revolução em Estética: "Leutréamont". Há uma correlação estreita entre estes dois textos — "La philosophie du non" e "Lautréamont", como veremos.

"La philosophie du non", cujo subtítulo é "Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique", continua a discussão da problemática do "Le nouvel esprit scientifique": Propõe um sistema epistemológico que discute os principais problemas da ciência contemporânea, no âmbito da química, da física e da lógica.

No texto de 1934, "Le nouvel esprit scientifique", Bachelard indica as condições de uma nova epistemologia, insistindo, para tanto, a respeito da importância da revolução das ciências. No

texto de 1940, "La philosophie du non", trata dessa nova filosofia da ciência, retomando a discussão de suas bases lógicas e metafísicas, através da crítica das atitudes:

a) *dos cientistas*, que tentam reduzir a filosofia à ciência;

b) *dos filósofos*, que procuram separar filosofia e ciência, minimizando o papel e a importância desta última na construção de uma epistemologia;

c) *dos cultores da filosofia da ciência de seu tempo*, que desconheciam seu maior obstáculo epistemológico, não percebendo "les transmutations des valeurs épistemologiques que la pensée l'*a posteriori*, entre les valeurs expérimentales et les valeurs ral'*a posteriori*, entre les valeurs expériementales et les valeurs rationnelles".[47]

Bachelard pretende uma filosofia das ciências que "nous montrerait dans quelles conditions — à la fois subjectives et objectives — des principes généraux conduisent à des résultats particuliers, à des fluctuations diverses: dans quelles conditions aussi des résultats particuliers suggèrent des généralisations qui les complètent, des dialectiques qui produisent des principes nouveaux" a fim de "traduire philosophiquement le double mouvement qui anime actuellement la pensée scientifique (...) l'alternance de l'*a priori et de* l'*a posteriori* (...) empirisme et rationalisme sont liés".[48]

Esta filosofia das ciências não é um dualismo, mas pretende provar que racionalismo e empirismo são epistemologicamente complementares e que a grande preocupação, atualmente, da filosofia das ciências é "se placer dans un champ épistémologique intermediaire entre théorie et pratique, entre mathématique et expérience",[49] apresentando uma unidade dialética entre experiência e razão.

A nova epistemologia tem por modelo a Física-Matemática atual, que privilegia a metafísica do racionalismo, uma vez que parte de uma ordenação dos fenômenos, de uma construção racional e de um programa de experiências. A Física Matemática é um racionalismo aplicado, modelo do novo racionalismo que Bachelard pretendeu instaurar na epistemologia.

Tratando de adequar a filosofia ao pensamento científico em evolução, Bachelard dá-se conta de outro problema importante, também mal proposto, em geral, por filósofos e cientistas: "c'est le problème de la structure et de l'évolution de l'esprit".[50]

Os cientistas, diz Bachelard, não percebem que o conhecimento científico é resultado de uma revisão, uma crítica ao espírito não-científico; os filósofos, partindo das verdades evidentes (e aqui Bachelard ataca o racionalismo cartesiano), e da afirma-

ção da estrutura imutável da consciência, não percebem a necessidade de um pluralismo de métodos para abranger a realidade e provocar a modificação e enriquecimento progressivo do conhecimento.

Para apreender o real em mudança, Bachelard instaura uma filosofia da ciência, *aberta*, que toma em consideração o fato de que "l'expérience nouvelle dit *non* à l'expérience ancienne (...) ce non n'est jamais définitif pour un esprit qui sait dialectiser ses principes, constituer soi-même, des nouvelles espèces d'évidence (...) il y a rupture dans l'objectivation et c'est pourquoi nous sommes fondé à dire que l'expérience dans les sciences physiques a un au-delà, une transcendance, qu'elle n'est pas fermée sur soi. Aussitôt le rationalisme qui informe cette expérience doit accepter une ouverture corrélative de cette transcendance empirique". [51]

Essa filosofia aberta se instaura a partir de duas fontes, *o racionalismo crítico* inspirado no kantismo, e a *lógica clássica* — ampliadas e retrabalhadas pela "filosofia do não": "... la philosophie du non n'est pas psychologiquement un négativisme et qu'elle ne conduit pas, en face de la nature, à un nihilisme (...) elle prétend que l'esprit au travail est un facteur d'évolution. Bien penser le réel, c'est profiter de ses ambiguités pour modifier et alerter la pensée. Dialectiser la pensée, c'est augmenter la garantie de créer scientifiquement des ephénomènes complets...". [52]

A esta filosofia, Bachelard dá também o nome de surracionalismo: "... le rationalisme complexe et le rationalisme dialectique". [53]

O surracionalismo é complexo, isto é, abrange os conceitos da ciência contemporânea que evoluem, afastando-se de uma dimensão do conhecimento empírico imediato e do realismo ingênuo, em direção a uma crescente abstração. Os conceitos científicos não são, pois, dados de imediato, nem definitivamente, ao cientista; são passíveis de um enriquecimento progressivo, no qual se coordenam as dimensões já conquistadas pela ciência e os aspectos que vão sendo descobertos. Esse caráter progressivo e de reestruturação contínua dos conceitos é que faz do racionalismo contemporâneo um surracionalismo, um racionalismo complexo.

O surracionalismo é, ainda, um racionalismo dialético. Seus conceitos são elaborados de modo recorrente: a discussão de teorias antigas por novas não implica a destruição das antigas, mas a visão mais clara de suas conseqüências, aplicações e possibilidades de ampliação.

Bachelard pretende, ainda, mostrar que os conhecimentos científicos, em cada ciência particular, se encontram em níveis

diferentes de abstração. Por isso, podem ser analisados dos pontos de vista:

a) animista;
b) realista;
c) positivista;
d) racionalista;
e) racionalista complexo e dialético (surracionalista):

"... la pluralité des explications philosophiques de la science est un fait (...) le sens de l'évolution épistémologique est net et constant: l'évolution d'une connaissance particulière vers le sens d'une cohérence rationnelle". [54]

"Le sens de l'évolution philosophique est si net qu'il faut conclure que la connaissance scientifique ordonne la pensée, que la science ordonne la philosophie elle-même. La pensée scientifique fournit donc un principe, pour la classification des philosophies et pour l'étude du progrès de la raison". [55]

O perfil epistemológico assumido pelo conhecimento científico está estreitamente relacionado aos obstáculos epistemológicos que este conhecimento venceu; esta superação, segundo Bachelard, faz-se no sentido de um crescente racionalismo das noções.

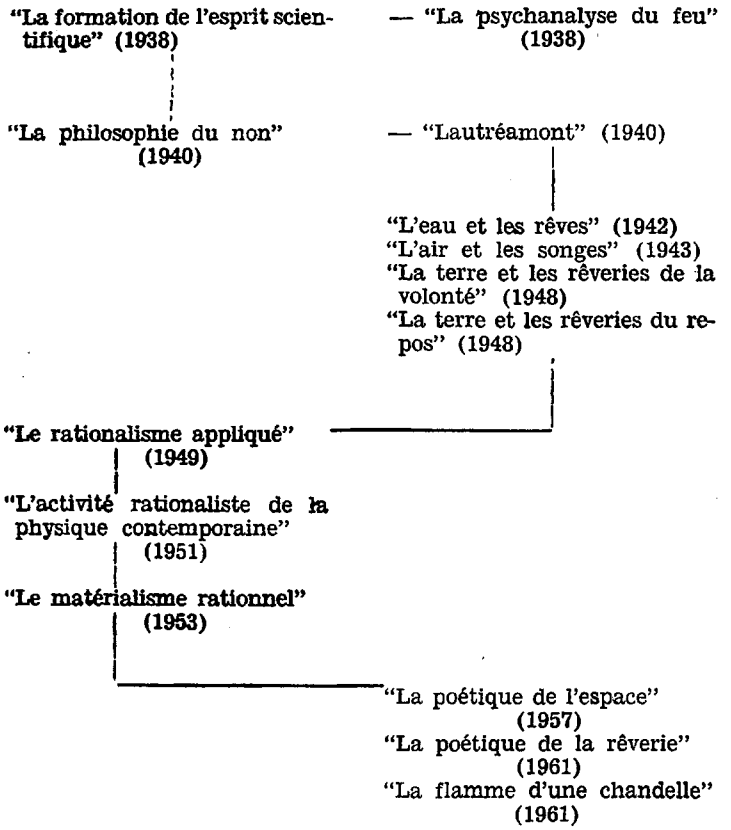
Ora, em todas as ciências o progresso racional não ocorre com a mesma intensidade e sequer ocorre no mesmo nível; daí, enquanto em "La formation de l'esprit scientifique" Bachelard tratou dos obstáculos epistemológicos e das idades do espírito científico, em "La philosophie du non" ele aborda o pluralismo de níveis da racionalidade dos conhecimentos obtidos pelas ciências contemporâneas.

Por outro lado, a "filosofia do não" "doit permettre une *généralisation dialectique*. La généralisation par le non doit inclure ce qu'elle nie (...) Ainsi la géométrie non-euclidienne enveloppe la géométrie euclidienne; la mécanique non-newtonienne enveloppe la mécanique newtonienne; la mécanique ondulatoire enveloppe la mécanique relativiste". [56]

5. AS RELAÇÕES ENTRE A EPISTEMOLOGIA E A ESTÉTICA DE BACHELARD

A partir do "La psychanalyse du feu", texto contemporâneo de "La formation de l'esprit scientifique", a obra epistemológica de Bachelard é contraponteada por suas obras de Estética.

Assim, estabelecendo as correspondências, a relação cronológica das obras é:



A depuração do conhecimento, proposta como condição do progresso da ciência, dentro da própria obra de Bachelard, principia com "La psychanalyse du feu", prosseguindo com "Lautréamont", "L'eau et les rêves", "L'air et les songes", "La terre et les rêveries de la volonté", "La terre et les rêveries du repos", obras de Estética, mas também de análise das imagens da fantasia, libertando o cientista — pela consciência que lhe oferecem do valor cognoscitivo expresso pelas imagens da contemplação primeira do fascínio que possam exercer na interpretação científica do universo. [67]

Na verdade, através das obras de Estética, Bachelard preparou o surgimento do "Le matérialisme rationnel", onde trata simultaneamente do "problème esthétique du langage ou problème de la rationalisation de l'expérience". [58]

Na obra de Bachelard, a rejeição das teorias epistemológicas fundadas no realismo ingênuo, pela "filosofia do não", é empreendida pela catarse da imaginação, preparada desde 1948, por "Lautréamont".

Lançado na mesma época de "La philosophie du non", que, juntamente com "Le nouvel esprit scientifique" constituem as obras de negação epistemológica (isto é, de recusa da epistemologia tradicional), "Lautréamont" marca, na obra de Bachelard, através da análise da agressão humana, o início da análise crítica da fantasia.

À negação epistemológica ("La philosophie du non") corresponde a negação estética: "Lautréamont" põe em evidência o ataque que a imaginação faz às formas do real. A inteligência, tal como Bachelard a vê, ataca os problemas epistemológicos: "... l'inteligence aussi doit avoir un *mordant*"; [59] de modo semelhante se manifesta, diz ele, a linha de força da imaginação que "réprésente l'effort esthétique de la vie", [60] na mitologia da agressão expressa no "Chants de Maldoror". Utilizando a obra de Lautréamont como pretexto, Bachelard procura mostrar que o realismo ingênuo é rejeitado tanto na obra de arte em que se fundamente o conhecimento estético, quanto na ciência, que rompe com a realidade imediatamente percebida pelos sentidos. A inteligência e a imaginação, para atingirem a verdade poética e a verdade científica, negam, agridem o realismo ingênuo.

Na vida psicológica individual, é necessário, para atingir a plenitude da existência, "briser les images et briser les conduites, pour trouver les 'res novae' en nous et hors de nous (...) l'imagination est alors une adéquation à un avenir". [61]

O que importa, para Bachelard, em Lautréamont, é a profunda vivacidade do poeta: quer atingi-la ao nível do conhecimento científico, meditando a respeito de uma *física do pensamento*, as imagens primeiras que atraem o homem.

As condutas agressivas expressam uma negação, uma ruptura com a realidade. Da mesma forma, a inteligência, no processo do conhecimento, deve romper com o conhecimento comum, com o realismo ingênuo.

A aceleração do tempo, a metamorfose e o contínuo vir-a-ser das formas poéticas expressam, estética e simbolicamente, ao nível do conhecimento por imagens, analogias com as revisões e recorrências inerentes ao progresso do conhecimento científico.

Para Bachelard existe, na procura da verdade, uma emoção espiritual análoga ao prazer e emoção estéticos. O amor pela verdade científica suscita no pesquisador uma dinamização que faz da ciência "l'esthétique de l'intelligence". [62]

Na tentativa de superar obstáculos epistemológicos, mas também compreender o desvelamento do homem e do mundo através da linguagem poética, Bachelard discute as imagens originárias da fantasia.

"La psychanalyse du feu", sua primeira obra sobre a imaginação material, [63] prolonga e aprofunda as linhas epistemológicas já iniciadas no "La formation de l'esprit scientifique", mostrando a ciência como ruptura com as primeiras evidências, as convicções não discutidas.

"La psychanalyse du feu" é um exemplo da utilização metódica de uma psicanálise do conhecimento objetivo. Trata-se de iluminar, seguindo os passos de Jung, "la valeur subjective sous l'évidence objective, la rêverie sous l'expérience. On ne peut étudier que ce qu'on a d'abord rêvé". [64]

De modo semelhante a Brunschvicg, no "Les âges de l'intelligence", Bachelard opõe o pensamento do primitivo ao do civilizado, buscando evidenciar que os resíduos das explicações primitivas, nas teorias atuais, constituem o núcleo dos obstáculos epistemológicos encontrados pelo homem contemporâneo: "Si, dans une connaissance, la somme des convictions personnelles dépasse la somme des connaissances qu'on peut expliciter, enseigner, prouver, une psycanalyse est indispensable". [65]

Este emprego do método psicanalítico — que constitui uma das contribuições originais de Bachelard — levou-o a desvendar as fantasias referentes às imagens originárias do homem, carregadas de sonho e emoção. Estas imagens constituem, para o cientista, obstáculos epistemológicos, porque abrem a possibilidade de uma interpretação fantasiosa dos fenômenos, o que acarreta risco de erros e falta de rigor na pesquisa:

"Les axes de la poésie et de la science sont d'abord inverses. Tout ce qui peut espérer le philosophe, c'est de rendre la poésie et la science complémentaires..." [66]

Daí Bachelard afirmar, no texto "L'eau et les rêves", que prolonga imediatamente a problemática do "La psychanalyse du feu":

"On ne s'installe pas d'un seul coup dans la connaissance rationnelle; on ne donne pas du premier coup la juste perspective des imagens fondamentales. Rationaliste? Nous essayons de la *devenir*, non seulement dans l'ensemble de notre culture, mais dans le détail de nos pensées, dans l'ordre détaillée de nos ima-

gens familières. Et c'est ainsi que par une psychanalyse de la connaissance objective et de la connaissance imagée qui nous sommes devenu rationaliste à l'égard du feu".[67]

Seguindo um caminho inverso ao de "La formation de l'esprit scientifique", no qual analisa as imagens como obstáculos ao conhecimento científico, Bachelard, no "L'eau et les rêves", põe em evidência: "comment les rêves s'associent aux connaissances; nous voulons montrer le travail de combinaison que l'imagination matérielle réalise entre les quatre éléments fondamentaux".[68]

"L'air et les songes" (no qual ocorre uma referência rápida de Bachelard ao "Les âges de l'intelligence", de Brunschvicg),[69] "La terre et les rêveries du repos", "La terre et les rêveries du mouvement", prolongam esta direção, que culmina com o aparecimento de "La poétique de l'espace" et "La poétique de la rêverie".

Este relacionamento entre as obras de estética e as de epistemologia é posto em evidência pelo próprio Bachelard, como veremos adiante, ao tratarmos do texto: "Le matérialisme rationnel".

6. O PROBLEMA DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO E A PRESENÇA DE BRUNSCHVICG NAS ÚLTIMAS OBRAS DE BACHELARD

As posições epistemológicas essenciais de Bachelard encontram-se reunidas em "Le rationalisme appliqué" e "Le matérialisme rationnel", últimas obras que escreveu, poucos anos antes de sua morte. São livros complementares entre si; no primeiro, Brunschvicg, presença constante em Bachelard, é citado várias vezes.

"Le rationalisme appliqué" apresenta a Física contemporânea como o lugar do diálogo entre ciência aplicada e ciência teórica, razão e experiência. Cria-se, deste modo, o que Bachelard chama de "mentalité abstraite-concrète",[70] que consiste em refundir continuamente os resultados da ciência, possibilitando o surgimento de novas teorias e chamando a atenção para novos aspectos dos fenômenos.

O real, que a ciência contemporânea aborda, é construído pela ciência, transformado e enriquecido pela razão.

A ciência atual, ao encarar os fenômenos, rompe com o realismo imediato do senso comum. Daí, para designar esta ciência, cujo objeto é, não o dado imediato, mas o dado retrabalhado pela inteligência, Bachelard falar de *racionalismo aplicado* (ou materialismo técnico).

Tal racionalismo se opõe ao puro formalismo, ao convencionalismo e ao idealismo absoluto, de um lado, e ao positivismo, pragmatismo e empirismo, de outro. O real reconstruído pela razão é o objeto da ciência, na qual "chaque notion précise est une notion qui a été précisée". [71]

Essa realidade é atingida mediante o que Bachelard chama de *materialismo técnico*, isto é, uma ciência em progresso, "une science sans cesse rectifiée, dans ses principes et ses matières (...) elle est dialectique, non seulement dans la minutie de ses démarches, mais encore dans le double idéal de sa cohérence théorique et de sa précision expérimentale". [72]

É a propósito desta concepção dinâmica do conhecimento científico que surge em Bachelard a primeira citação de Brunschvicg:

"Léon Brunschvicg a vu la faiblesse de cette position d'absolu et il a insisté souvent sur la relativité essentielle de la raison et de l'expérience: on perd de vue le cours du réel (...) de ce savoir lorsqu'on se préocupe de pousser hors de soi *rationalité* et *objectivité* pour aboutir à isoler, et à opposer la double entité d'une *raison absolue* et d'un *objet absolu*". [73]

O real é atingido pela ciência através de aproximações sucessivas que põem em evidência a íntima associação entre o *esprit de finesse* e o *esprit de géométrie*, [74] a invenção e a sistematização de noções, continuamente interagindo.

As características e conseqüências dessa interação, a respeito de que Brunschvicg insistiu, Bachelard tenta aprofundar e ampliar:

"L'épistémologie doit alors être aussi mobile que la science. En multipliant le nombre des formes réciproques que nous avons appelées les *doublets brunschvicgiens*, nous espérons rapprocher la *cohérence* de la pensée rationnelle et la *cohésion* du matérialisme technique. Mais les doublets nombreaux formés ou renouvelés par Brunschvicg (...) doivent être encore plus serrés pour bien rendre compte du fort *couplage* des idées et des expériences qui se manifeste dans le développement" [75] da ciência contemporânea.

Os temas apresentados até aqui no "Le rationalisme appliqué" mostram Bachelard retomando as posições assumidas no "Essai sur la connaissance approchée", "La valeur inductive de la rélativité" e "Le nouvel esprit scientifique": relacionismo, aproximacionismo, racionalismo.

No segundo capítulo do "Le rationalisme appliqué", citando Brunschvicg e indicando Maine de Biran como fonte comum a ambos, Bachelard trata, uma vez mais, dos problemas do obstá-

culo e negação epistemológicos, já levantados em "La formation de l'esprit scientifique" e em "La philosophie du non": "en fait, il ne peut y avoir conscience de normalité du savoir sans une référence a un désordre réduit, éliminé, de sorte que nous devons rapprocher systématiquement l'une de l'autre la psychologie des règles et la psychologie des obstacles. Na notion d'obstacles à la connaissance, d'obstacles épistémologiques, à laquelle nous avons consacré tout un ouvrage (La formation de l'esprit scientifique) nous paraît indispensable pour comprendre les valeurs polémiques du rationalisme. Comme le dit Maine de Biran (cité par Brunschvicg, L'esprit européen, p. 132), les obstacles, dis-je, font partie de la science. Mais une psychanalyse de la connaissance objective et rationnelle ne saurait être définitive: on ne vaine pas définitivement le psychologisme. Si le rationalisme doit s'appliquer à un problème nouveau, les anciens obstacles à la culture ne tardent pas à se manifester. Dès lors, du point de vue que nous envisageons d'une *application* du rationalisme, il faut toujours considérer un rationalisme du *contre*, c'est-à-dire, une action psychologique constante *contre* les erreurs insidieuses. Et quand il s'agisse de mettre en question des règles tenues comme fondamentales — la culture scientifique est un récit de tels drames — on devra reconnaître le psychologisme tenace des idées claires. La raison travaillera contre elle même". [76]

Pondo em evidência o caráter dinâmico do conhecimento científico, Bachelard aponta o resíduo irredutível de subjetividade presente em todo conceito científico, exigindo o amadurecimento filosófico das noções em direção a um internacionalismo e a um aprendizado contínuo, constituindo uma epistemologia não cartesiana, que "travaille dans une zone où les preuves sont des progrès et le progrès une preuve", [77] porque "le moi rationnel est conscience de rectification". [78]

Em conseqüência, Bachelard insiste a respeito da ruptura essencial entre conhecimento comum e conhecimento científico: o primeiro relacionado com a percepção imediata, o segundo com o objeto enquanto pensado pelo homem, suscetível de um enriquecimento progressivo em coerência e racionalidade. Desta forma é-nos revelado um *númeno*, entendido por Bachelard como essencialmente dependente da relação racional estabelecida pelo sujeito com o objeto que estuda.

A dicotomia sujeito-objeto, presente desde as primeiras obras de Bachelard ("Essai sur la connaissance approchée", "La valeur inductive de la relativité", "L'activité rationaliste de la physique contemporaine") é retomada aqui: "Le rationalisme appliqué" trata do papel do sujeito cognoscente na constituição da realidade, enquanto que "Le matérialisme rationnel" apresenta o mundo

como objeto de conhecimento e com existência independente do sujeito cognoscente — refutando, assim, o idealismo absoluto, para quem o real é pura criação do espírito.

Prolongando a discussão dos temas do "Le rationalisme appliqué", "Le matérialisme rationnel" apresenta a ciência atual caracterizada pelo materialismo. Não se trata de um materialismo baseado num realismo ingênuo epistemológico, mas de um materialismo racionalista, intimamente ligado às ciências da natureza — que se apresentam como as ciências fundamentais de nosso tempo, em virtude de seu caráter dinâmico e do intenso progresso que vêm apresentando. Esse materialismo racionalista, reconhecendo a matéria, o mundo, como realidade independente do sujeito, ressalta, no entanto, o papel preponderante do sujeito cognoscente na ordenação intelectual dos elementos dessa realidade material num modelo teórico, interpretativo, do mundo:

"Symétriquement au *rationnalisme appliqué*, on peut bien maintenant parler, croyons-nous, d'un *matérialisme ordonné*".[79]

"Si le *matérialisme scientifique est une science d'avenir*, c'est que sa rationalité est précisement productrice de découvertes".[80]

"... le matérialisme scientifique se fonde en vertu d'une *rationalité progressive*, par une élimination de plus en plus poussée de l'irrationalité des substances, par l'annulation de la contingence relative des diverses substances".[81]

O materialismo de Bachelard é, pois, a afirmação da matéria como realidade irredutível ao sujeito.

Em virtude dessa irredutibilidade, o mundo numa primeira aproximação, propõe-se como um obstáculo para o homem, no processo do conhecimento. A transformação do mundo em cosmos científico supõe, numa primeira etapa, a consciência imaginante do homem que busca compreender a matéria. É a abordagem poética do mundo, é o realismo ingênuo epistemológico.

Numa segunda etapa, o aprofundamento e precisão do conhecimento científico exigem o abandono das experiências iniciais, a ruptura com o realismo estético e ingênuo: "... ce n'est qu'au prix d'expériences minutieuses, bien établies (...) qui nous pouvons aborder — en saconde position — la phénoménologie du matérialisme instruit. Dans notre livre: *Le Rationalisme appliqué*, nous avons consacré tout un chapitre à la rupture de la connaissance en expérience commune et expérience scientifique. La même rupture, plus difficile à consommer, doit être provoqué au sein du matérialisme pour faire comprendre comment le matérialisme discursif et progréssif s'éloigne du matérialisme naïf, autrement dit, il faut montrer comment le matérialisme ordonné,

parti des sécuités du réalisme, rejoint les certitudes du rationalisme". [82]

"Nous avons déserté la ligne des expériences primitives, des intérêts cosmiques, des intérêts esthétiques". [83]

Reafirmando a necessidade da revisão contínua do saber, Bachelard insiste a respeito da necessidade de psicanalisar o materialismo imaginário. Essa análise caracterizou toda a Estética de Bachelard — estabelecendo uma nítida separação entre imaginação e razão.

Não se trata de procurar: a) um excesso de clareza, que conduz à rejeição do irracional; b) um excesso de materialismo, que conduz à absorção do irracional, [84] mas de *tomar consciência* de que: a) "... le matérialisme ordonné est essentiellement une réorganisation (...) il ne s'agit pas de constater un ordre, mais de *comprendre* un ordre, de promouvoir un ordre"; [85] b) "... le mystère objectif renvoie au mystère subjectif et vice-versa. Les plans mystérieux de la substance matérielle révelent das plans cachés de l'inconscient humain"; [86] c) "... la connaissance scientifique est solidaire du rationalisme et, qu'on le veuille ou non, le rationalisme est lié à la science". [87]

Ainda aqui, a aproximação com Brunschvicg é possível: o idealismo crítico de Brunschvicg também rejeita, como Bachelard, o idealismo absoluto.

NOTAS

1 — Georges Canguilhem, "Études d'histoire et de philosophie des sciences", Paris, Vrin, 1968, p. 194.

2 — in Actes du VII[e] Congrès International de Philosophie à Prague (2-7 set., 1934), Prague, Orbis, 1936, pp. 3-9. Reeditado em *Études*, Paris. Vrin, 1970, p. 77.

3 — Gaston Bachelard, "Essai sur la connaissance approchée", Paris, Vrin, 1969, p. 7 (prefácio).

4 — id., "La valeur inductive de la relativité", Paris, Vrin, 1929, p. 6.

5 — id., id., p. 8.

6 — id., "L'activité rationaliste de la physique contemporaine", Paris, P.U.F., 1965, p. 3.

7 — id., id., p. 5.

8 — id., id., p. 15.

9 — id., nota 8.

10 — Léon Brunschvicg, "L'expérience humaine et la causalité physique", p. 470, cit. *in* Bachelard, "Essai sur la connaissance approchée", p. 280.

11 — id., p. 471, *in* op. cit., p. 281.

12 — Gaston Bachelard, "Essai sur la connaissance approchée", Paris, Vrin, 1969, 3.ª edição, p. 283.

13 — Léon Brunschvicg, "L'expérience humaine et la causalité physique", *in* G. Bachelard, "La valeur inductive de la relativité", Paris, Vrin, 1929, p. 228.

14 — Gaston Bachelard, id., p. 229.

15 — id., "La valeur inductive de la relativité", Paris, Vrin, 1929, p. 252-253.

16 — id., "L'activité rationaliste de la physique contemporaine", Paris, P.U.F., 2.ª edição, 1965, p. 1.

17 — id., p. 3.

18 — id., p. 5.

19 — id., p. 6.

20 — id., p. 223.

21 — id., p. 3.

22 — id., p. 10.

23 — id., p. 4.

24 — id., "Le nouvel esprit scientifique", Paris, P.U.F., 1968, 10.ª edição, p. 14.

25 — id., p. 5.

26 — id., p. 6.

27 — id., p. 11.

28 — id., p. 44.

29 — Citamos aqui apenas parte do texto de Brunschvicg encontrado no "Le nouvel esprit scientifique", para clareza maior da exposição.

30 — Gaston Bachelard, "Le nouvel esprit scientifique", Paris, P.U.F., 1968, 10.ª edição, p. 68.

31 — id., p. 82.

32 — id., p. 64.

33 — Por geometrização da representação, Bachelard entende: "désunir les phénomènes et ordonner en série les événements décisifs d'une expérience". "La formation de l'esprit scientifique", Paris, P.U.F., 5.ª edição, p. 5.

34 — "Pour bien décrire le trajet qui va de la perception réputée exacte à l'abstraction heureusement inspirée par les objections de la raison, nous étudierons de nombreux rameaux de l'évolution scientifi-

que", Gaston Bachelard, "Le nouvel esprit scientifique", Paris, P.U.F., 1968, 10.ª edição, p. 6.

35 — id., p. 8.

36 — id., p. 7.

37 — id., p. 9.

38 — id., p. 9-10.

39 — id., p. 14.

40 — id., p. 18.

41 — id., p. 19.

42 — Essa análise é de maior importância na obra de Bachelard, uma vez que toda a sua Estética estava fundada na discussão dos elementos constitutivos da primeira experiência e da imaginação material.

43 — Gaston Bachelard, "La formation de l'esprit scientifique", Vrin, Paris, 5.ª edição, 1967, p. 123.

44 — id., "Les intuitions atomistiques", p. 98, *in* Brunschvicg, "Les âges de l'intelligence", Paris, P.U.F., 4.ª ed., 1955, p. 124.

45 — id., "La valeur inductive de la rélativité, p. 241, *in* id., p. 137.

46 — id., p. 98, *in* id., p. 141.

47 — id., "La philosophie du non", Paris, P.U.F., 5.ª edição, 1970, p. 4.

48 — id., p. 4 e 5.

49 — id., p. 5

50 — id., p. 7

51 — id., p. 9, 10 e 11.

52 — id., p. 17.

53 — id., p. 19.

54 — id., p. 21.

55 — id., p. 22.

56 — id., p. 137.

57 — "On ne s'installe pas d'un seul coup dans la connaissance rationnelle; on ne donne pas du premier coup la juste perspective des imagens fondamentales, Rationaliste? Nous essayons de le *devenir*, non seulement dans l'ensemble de notre culture, mais dans le détail de nos pensées, dans l'ordre détaillé de nos images familières. Et c'est ainsi que par une psychanalyse de la connaissance objective et de la connaissance imagée nous sommes devenu rationaliste à l'égard du feu", Gaston Bachelard, "L'eau et les rêves", Paris, José Corti, 9.ª edição, p. 10.

58 — Gaston Bachelard, "Le matérialisme rationnel", Paris, P.U.F., 1963, p. 19.

59 — id., p. 146.

60 — id., "Lautréamont", Paris, José Corti, 5.ª edição, 1968, p. 143.

61 — id., p. 149.

62 — id., "La formation de l'esprit scientifique", Paris, p. 10.

63 — Bachelard chama de imaginação material à atividade da fantasia enquanto voltada para os quatro elementos constitutivos do mundo, segundo a Física dos antigos: terra, água, fogo e ar.

64 — Gaston Bachelard, "La psychanalyse du feu", Gallimard, Paris, s/d., p. 44.

65 — id., p. 127.

66 — id., p. 10.

67 — id., "L'eau et les rêves", Paris, José Corti, 9.ª edição, p. 10.

68 — id., p. 129.

69 — id., "L'air et les songes", Paris, José Corti, 7.ª edição, p. 59.

70 — id., "Le rationalisme appliqué", Paris, P.U.F., 4.ª edição, 1970, p. 1.

71 — id., p. 7.

72 — id., p. 9.

73 — id., p. 9.

74 — A distinção entre *esprit de géométrie* e *esprit de finesse* é encontrada em Pascal, fonte comum de Brunschvicg e Bachelard.

75 — Gaston Bachelard, "Le rationalisme appliqué", Paris, P.U.F., 4.ª edição, 1970, p. 10.

76 — id., p. 15.

77 — id., p. 31

78 — id., p. 51.

79 — id., "Le matérialisme rationnel", Paris, P.U.F., 2.ª edição, 1963, p. 7.

80 — id., p. 7.

81 — id., p. 8.

82 — id., p. 18.

83 — id., p. 208.

84 — Tal absorção do irracional seria, para Bachelard, a redução do real ao imediatamente percebido pelos sentidos. Consistiria também na hipervalorização do *objeto* no processo do conhecimento, em detrimento do *sujeito* cognoscente.

85 — id., p. 24.

86 — id., p. 25. Convém recordar aqui a íntima conexão dessa obra de Bachelard com "La psychanalyse du feu", "La poétique de la rêverie" e "La formation de l'esprit scientifique", nas quais estes temas já foram discutidos.

87 — id., p. 224.

3

FILOSOFIA DO DIREITO

EN TORNO AL DERECHO COMUNITARIO

LINO RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE
Profesor Titular e Investigador Coordinador
de la Universidad de Los Andes

1. CONCEITO

Nuestra posición parte de una actitud filosófica que trata de captar la esencia del Derecho como instrumento que utiliza el hombre para organizar la vida social, tanto en sus conexiones individuales como en sus conexiones sociales.

Es notorio que, para alcanzar nuestro objetivo, tenemos que remontarnos al ámbito de la Filosofía del Derecho, a la cual corresponde realizar una misión y un a influencia en la ciencia del Derecho. Es preciso que ésta se fertilice constantemente, de acuerdo a las nuevas exigencias de la sociedad, inspirándose en los principios iusfilosóficos, que constituyen la vanguardia y los orientadores de los avences científicos. Por eso es que la Filosofía del Derecho no es una disciplina prácticamente inútil que tan sólo sirve, en expresión de Jaspers, para "un superfluo cavilar de ... soñadores". No; pues es la ciencia suprema que desde el plano superior de la universalidad trabaja perpendicular-he aquí la razón del dualismo jurídico" — al de la ciencia del Derecho, no para evadirse de este mundo por el camino de la especulación, sino para encarnar en él las esencias más altas[1].

Esto nos lleva a elaborar el *Derecho comunitario* a través de una indagación ética dentro de una visión sociológica del mundo, lo cual nos permite no perder contacto con la realidad de la vida humana; pero, al mismo tiempo, nos facilita trascender por encima de nuestra existencia corpórea al campo de los valores absolutos (la personalidad, la libertad, la solidaridad...), que constituyen los postulados supremos que juegan un rol esencial en

la estructuración del Derecho, como principio de organización social.

De aquí qúe nuestra elaboración conceptual gire siempre —en el marco de una lógica rigurosa— en torno de la *persona humana* (categoría ética) y de la *comunidad* (como concepto sociológico). Porque al convivir el hombre con sus semejantes desenvuelve y germina su vida esperitual, cuyo máximo exponente moral es la persona, que tiene la capacidad de abrirse a los demás, sin dejar de ser ente autónomo y alrededor de la cual se dibuja un círculo de comunidades cada vez más amplias. Es dentro de estas comunidades sin despersonalizarse donde desarrolla la vida humana sus exigencias temporales, a la vez que como persona alcanza mediante su quehacer espiritual y su libertad social la perfección y la felicidad [2].

Es, pues, el *Derecho comunitario*, "el conjunto de normas sociales de caréter imperativo que protegen a la persona (individual e institucional) sus dignidade, situaciones e intereses en función de sí misma y de los supremos valores de la comunidad".

2. EL DERECHO COMO INSTITUCIÓN HUMANA

Es evidente que el Derecho, por tener su única razón de esistencia en el hombre y ser para el hombre, es, ante todo, una institución humana. Esta proyección humana del Derecho le lleva a constituir-se —a semejanza del cuerpo humano— en un cuerpo de normas obligatorias que poseen características comunes y que las hacen coherentes e interdependientes entre sí cuando, por ejemplo, tienen el mismo contenido (derecho privado, derecho penal...) y pertenecen al mismo código o al mismo Estado, teniendo su origen en la misma nación o coinciden en el tiempo o en el espacio (derecho histórico, derecho europeo). Esta es la razón por la cual el "cuerpo" de normas jurídicas puede distinguirse de otros cuerpos semejantes, en especial de otros sistemas sociales, tales como los hábitos colectivos o la moral social.

El Derecho, sin embargo, está integrado también por realidades sociales, relaciones sociales, condiciones de la vida social, hábitos colectivos, actos individuales (por ejemplo, de los jueces) y situaciones de poder; o por fenómenos mentales, tales como la voluntad, estimaciones, declaraciones; o por ideas, ideologías; o por categorías formales, v. gr., proposiciones, formas, modelos [3]; y, además, hoy en día, y desed hace casi un siglo, por las realidades económicas que constituyen un condicionamiento muy importante de los desarrollos jurídicos, y que ejercen, sobre éstos, influencias vigorosas y de largo alcance. Esto fue siempre así;

pero, no obstante, se tardó muchos siglos en cobrar conciencia adecuada de tales condicionamientos e influencias por los factores económicos. Y, por último, tengamos en cuenta los factores biológicos y psíquicos que, por otra parte, cada vez resaltan más en el campo del Derecho; pues si el hombre no perteneciera al género de los mamíferos, antes bien a otro género zoológico, si el hombre se multiplicara de manear semejante a la de las abejas o de los peces, o si la proporción entre hombres y mujeres fuese muy difente de lo que en realidad es, si los recién nacidos se pudieran alimentar a sí propios al corto tiempo de nacer, como sucede entre los animales irracionales, entonces la vida social, en su conjunto, tendría una configuración muy diversa de la que tiene. Igualmente acaece con los fenómenos psíquicos, algunos de dimensión constante y otros contingentes: algunos llamados deseos sociales básico del ser humano; el afán de poder y la propincuidad a la obediencia; los impulsos asociativos y las tendencias disociativas. Aparte, el hombre tiene resortes psíquicos constantes: mecanismos emocionales, impulsos, apetitos, tendencias, etc... Pues bien, la consideración de todos esos factores influyen en las conductas humanas que gestan el Derecho, las que lo reforman, las que lo cumplen y las que lo eluden o lo conculcan [4].

Es por ello que, entre todos los seres, sólo el hombre, en una forma originaria y fundamental, es el *deber ser* en virtud de su libre albedrío; mejor dicho, el *ser* del hombre es en el fondo su *deber ser*. Esta es la causa por la cual es él el propulsor de *humanismo jurídico*, mediante el que logra el pluralismo, la libertad, el diálogo, la tolerancia, el recíproco respeto hacia los demás semejantes, como única forma de sustraerse a la inhibición, a la intransigencia, a la indiferencia y, por este motivo, cerrarse en su propio punto de vista sin tomar en consideración la solidaridad que impone el concepto del Derecho. Así se advierte, que el hombre verdadero no supone una imagen vacía y abstracta, sino que es caracterizado por una serie de diferencias antropológicas que se resuelven en una pluralidad de elecciones individuales resrecto a la realidade. Entonces a través del humanismo jurídico encuentra el hombre su unidad en su experiencia vital [5].

La importancia del factor humano en la vida del Derecho también ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por Carnelutti. Este nos dice, que elas reglas del Derecho no están recluídas en los códigos como en una vitrina, están operando en la vida, esto es, gobernando la vida de los hombres; esas reglas del Derecho que no han nacido de la naturaleza sino de los hombres; por eso el jurista debe interesarle más conocer a los hombres, zambullirse en la vida, que la ciencia que puedan ofrecerle los libros [6].

Debemos aclarar, no obstante, que el material humano con que nosotros operamos en el campo jurídico, no es, ni el *hombre abstracto* de la Revolución francesa (la cual para revestir de mayor poder al Estado, desarraigó al ser humano de las instituciones comunitarias em que nace y desenvuelve su vida: familia, municipio, corporaciones profesionales, nación, etc.), ni tampoco al *hombre inconcreto*, que nos acaba de diseñar Carnelutti. Nos vamos a enfrentar en el campo del Derecho —como dijimos más arriba—, con el *hombre que nace en sociedad y vive dentro de las comunidades sociales*, sin que, por el hecho de vivir en estos grupos, se le despoje de su carácter y de su dignidad de persona humana. Es decir, comtemplamos al hombre dentro de los *órdenes* que abarcan e influyen su vida integral (moral, social y jurídico). Unicamente de este modo logramos después elaborar una regla de derecho que responda con más certeza y exactitud a las exigencias de la naturaleza humana.

3. EL HOMBRE ENMARCADO EN ÓRDENES (MORAL, SOCIAL Y JURíDICO)

Ese hombre de que hablamos más arriba, se mueve entre el aislamiento egocéntrico y el impulso de asociación [7]. Es por ello que Stammler, para llegar a una definición del Derecho, partió de la voluntad humana contemplada bajo dos modalidades: como *querer aislado* y como *querer entrelazante*. Indudablemente que este último es el que nos interesa a efectos de indagar un concepto del Derecho, porque el querer entrelazante supone la conjugación con otra voluntad para la consecución de una finalidad. Luego estamos en presencia de que esa relación que surge entre las voluntades vinculadas se debe a la necesidad de la presencia de una *voluntad vinculadora* que se impone a ellas y las domina y, por onde, imprime permanencia a la vinculación y así se constituye una voluntad que vincula autárquicamente; esto es, sustrayéndose a la vinculación de las voluntades vinculadas, con lo cual el Derecho aparece como inviolable —como estructura normativa—. A través de este razonamiento, Stammler, desde su posición formalista, o sea contemplado el Derecho solamente en su aspecto externo o lógico, llegaba a la siguiente definición: "Es la regulación imperativa e inviolable de la vida social" [8].

A) Empero, ese hombre de que venimos hablando, que se sustrae a las antipatías y a los instintos antisociales, es decir, al aislamiento, cuando se olvida del ansia fundamental de coexistencia y se deshumaniza, se convierte, por el contrario, en un *ser dialogante* al volcarse en los demás, al alcanzar una existencia que vuela hacia otras existencias [9]. Sin embargo, el hombre

antes de enmarcarse en el orden social, por su tendencia de animal racional, se encuentra perteneciendo a un *orden natural* —como ser intelectual dotado de libertad— al que debe adaptarse, ni implícitamente, como los animales sino con espontaneidade, en virtud de su libre determinación. De aquí que una diferencia sustancial entre el hombre y el animal consiste, en que mientras éste tiene de antemano determinados todos los actos de su vida, aquel ha de pensar en cada instante lo que ha de hacer en el momento subsiguiente. Aquí está, precisamente, el valor y, al propio tiempo, la tragedia de su vida, pues goza del poder maravilloso de tener facultad para hacérsela, mediante su libre albedrío. Este libre albedrío que, según Recaséns Siches, no implica la posesión de un determinado mecanismo, facultad o resorte —sicológico—, del que el hombre se sirva para actuar libremente; no, el libre albedrío es la expresión de la situación del sujeto —el hombre— en su circunstancia, es el especial tipo de su inserción en los distintos órdenes que abarcan o totalizan su vida, dentro de un margen de holgura determinado, el cual le impone la necesidad de elegir por sí mismo, por su propia cuenta, entre las distintas posibilidades que se le ofrecen, dentro del contorno concreto que circunscribe al individuo [10].

Por eso el ser humano no camina a ciegas en su vida, puesto que existe un *criterio natural* que le hace distinguir lo justo de lo injusto. He aquí la gran *dignidad* del hombre, completar el orden natural con la cooperación de su voluntad al obrar de acuerdo con la justicia; mas, a la vez, esta libertad de que dispone puede conducirle —como de hecho sucede en ocasiones— a vulnerar las normas de dicho orden natural y, con ello, a condenarse en el extravío. De donde que podamos definir el orden natural, como "el sistema de normas, que adaptadas a la naturaleza del hombre e imperando sobre su voluntad, le conducen hacia el Bien, representado por sus fines".

Luego el orden natural está ahí, en la misma realidade; es algo objetivo que brota de las mismas cosas. La misión del hombre es conocerlo con la mayor exactitud para aplicarlo a su vida individual y social. Porque aún cuando lo desconozca conculcando sus normas, él seguirá ahí, gravando su conciencia, para demostrarle que su origen y su vigencia es anterior y de carácter superior a los mandatos que dimanan de la simple voluntad humana. Por ello el orden natural nunca estará expuesto al desorden, por encarnar el principio de la justicia absoluta, mientras que el desorden es propio de la naturaleza humana cuando en su hacer no se adecúa a aquél, que es esencialmente dinámico. Exige que haya cambios, que unos seres mueran y otros nazcan, que todos se desarrollen y cada uno describa su órbita propia. Por el contrario, si las cosas se perpetuasen en el mismo estado,

supondría a la destrucción de todo orden, aun cuando éste, en su esencia, sea inmutable, porque requiere que cada cosa realice su fin intrínseco con objeto de llegar a la plenitud de su ser. He aquí la concepción teleológica del orden natural, para que cada hombre realice su destino, conforme a las exigencias de su naturaleza [11].

Es por eso que el hombre alcanza la plenitud de su ser, cuando mediante su dingnidad desarrolla su personalidad, que es la raíz última de su espiritualidad. De aquí que el hombre cuando llega a ser persona, se convierte en el valor fuente de todos los valores, puesto que el hombre es el único ente que, de manera originaria, es *en* tanto que *debe ser*; o sea, que únicamente llega a ser persona cuando su conciencia capta y realiza los valores supremos; es decir, que el hombre es un ser de *conciencia de valores*. Estamos, pues, ante la persona humana con *conciencia ética*, por lo cual se considera obligada a hacer algo que pertenece a otro, como algo que le debemos, como algo que él puede exigirnos, como algo que es suyo [12]. El hombre como persona humana puede establecer la totalidad de relaciones: 1º) Con lo absoluto (o Dios), si es creyente; 2º) Consigo mismo; y 3º) Con los demás semejantes.

En consecuencia, hay que lograr la sobrevivencia humana través de los siguientes puntos:

1º) La conservación de la persona, como conciencia que el individuo humano tiene de sí mismo, de los propios fines, de sus intereses..., depende de la conservación de la vida en el organismo humano biológicamente entendido.

2º) La conservación de la vida consiste a sua vez en la continuidad temporal de los procesos funcionales cuya forma se mantiene a pesar del cambio de los respectivos contenidos materiales; y

3º) Una ruptura de la continuidad temporal de tales procesos funcionales, determina la muerte del organismo y, con ello, el fin de la persona [13].

B) La convivencia del hombre con sus semejantes contribuye al desonvolvimiento de su vida espiritual. Luego individuo y sociedad son dos aspectos esenciales de una persona, porque ella toma conciencia de sí misma a través de la *sociabilidad*, que le va descubriendo los enigmas y misterios del mundo, con lo cual se encuentra inserta la persona en el *orden social*. Aquí, mediante su razón, tiene que alcanzar el sentido de la orientación, es decir, aproximarse a la realidade; pues es evidente —como dice Erich Fromm—, que el cuadro general del mundo que se forme deprende del desarrollo de su razón y de sus conocimientos. Por-

que a pesar de que biológicamente la capacidad cerebral de la especie humana ha sido la misma durante miles de generaciones, requieren un proceso evolutivo muy largo llegar a la *objetividad*, es decir, adquirir la facultad de ver el mundo, la naturaleza, las demás personas y uno mismo como son, y no deformados por deseos y temores. La razón es la facultad del hombre para *captar* el mundo por el pensamiento, a diferencia de la inteligencia, que es la capacidad de *manipularlo* con ayuda de las ideas. La razón es el instrumento del hombre para llegar a la verdade; la inteligencia es el instrumento del hombre para manipular el mundo con mejor éxito; la primera es essencialmente humana, la segunda pertenece a la parte animal del hombre [14]

Se dice, a este respecto, que la razón es como el *amor*. Así como éste es una orientación que se refiere a todos los objetos y es incompatible con la limitación a un objeto solo, la razón es una facultad humana que debe abarcar el conjunto del mundo ante el cual se encuentra el hombre. Y éste experimenta la necesidad de tener no sólo un sistema de ideas, sino también un objeto de devoción que dé sentido a su existencia y a su situación en el mundo [15]. Gracias al amor, el movimiento espiritual y la libertad social alcanzan su perfección [16]. Ya que el amor es lo más personal que hay en el hombre, y por eso, por mucho que se generalice e impersonalice en el sentido de que se aplique a "cualquiera", *da de sí por encima de cualquier limitación*. Es lo contrario de lo que sucede con la *justicia, que es impersonal*, por cuanto supone medir las conductas humanas sin consideración de las personas en su individualidad propia; pues si todos los hombres fuesen amigos, la justicia sería innecesaria y la sustituiría el amor, por el que se da más de lo que ésta exige. Empero, las enemistades y el desamor son también ineliminables de la vida del hombre [17], lo que conlleva la necesidad del imperio de la justicia para alcanzar la convivencia humana.

C) Precisamente la justicia es la intersección entre dos mundos: el moral y el jurídico. Luego a través de ella penetra la persona humana como categoría ética en el *orden jurídico*, que es el tercero de los cuales abarca la vida del hombre en sus relaciones obligatorias con los demás seres humanos. Porque sólo la proyección de la justicia en la vida social justifica la existencia del Derecho.

He aquí por qué el Derecho tiende a realizar la justicia en la vida social. La grave incógnita que se presenta es que el Derecho, en su aspecto positivo o humano, es creado por el hombre para regular las relaciones obligatorias con los demás seres humanos; y resulta que, en ocasiones, aquél se olvida de proyectar con el suficiente rigor el valor moral de la justicia en el orden

jurídico, y entonces éstes se presenta deficientemente estructurado para ordenar con eficacia las relaciones humanas. También se da a veces la circunstancia de que el Derecho sí recoge en un mayor grado el principio de lo justo; no obstante, los encargados de administrar justicia o sus ejecutadores se apartan o eluden el mandato normativo en su aplicación. De todas formas advertimos que la persona humana se encuentra inserta en estos tres órdenes (moral, social y jurídico), que tienen una estrecha vinculación a pesar de ser autónomos entre sí, y, por conseguiente, la permanencia de la paz social depende de que la persona humana sea o no capaz de captar el significado que tiene para su vida personal el subordinarse a ellos voluntariamente en virtud de que goza de libertad para su realización.

Desafortunadamente el ser humano es imperfecto aun cuando perfectible y, por ende, muchas veces no acierta a comprender la grandiosidad del mensaje que le transmiten el orden natural, el orden moral y el orden jurídico, desoyendo sus mandatos y prefiriendo estultamente conculcarlos. Es entonces cuando se producen el desorden y la anarquía, que arrastran a la persona humana a ser víctima de sistemas jurídico-sociales injustos y, por lo tanto, condenada a la infelicidad y a la angustia.

Habida cuenta de lo anterior, es que el jurista de nuestro tiempo, tiene que reencarnar de nuevo la excelsa misión de sacerdocio de que le invistió en la era preclara el pueblo romano. Hoy más que nunca, por vivir inmersa la persona en sistemas socio-económicos de acusada tendencia deshumanizadora, es que el jurista habrá de tomar la antorcha simbólica de la justicia y la libertad. Estamos en el momento histórico en el que se le ofrece la oportunidad de adelantarse a su tiempo, de cara al siglo XXI y luchar con denuedo por un nuevo ordenamiento jurídico que sea fiel proyección de los órdenes natural y moral. Es notorio que el llamamiento normativo de éstos tiende a encauzar la conducta humana hacia su perfección ético-social; pues a medida que el hombre ajusta su vida en su fuero interno y en su expresión sensible al mandato de la norma jurídica justa coadyuva al desenvolvimiento de su personalidad y al progreso comunitario.

Ya sabemos que al exigirle al jurista esta sumisión al mandato de los órdenes natural y moral, le estamos invitando a que se adelante a su tiempo con el riesgo casi seguro de ser incomprendido y criticado. Por ello tiene que adentrarse con firmeza en los postulados que inspiran el Derecho natural que, al fin y al cabo, significan la concreción histórico-jurídica del principio objetivo de justicia. Las dificultades de proponerse encauzar el Derecho por cauces distintos a los que venía siguiendo, en su eta-

pa de deterioro y decadencia, no deja de presentar sus dificultades en todas las ramas del saber. Recuérdese que Darwin, en su pasaje particularmente perceptivo al final de su *Origin of Species*, escribió: "Aunque estoy plenamente convencido de la verdad de las opiniones expresadas en este volumen..., no espero convencer, de ninguna manera, a los naturalistas experimentados cuyas mentes están llenas de una multitud de hechos que, durante un transcurso muy grande de años, han visto desde un punto de vista directamente opuesto al mío... Pero miro con firmeza hacia el futuro, a los naturalistas nuevos y que están surgiendo, porque serán capazes de ver ambos lados de la cuestión con imparcialidad". Y Max Planck, pasando revista a sua propia carrera en su *Scientific Autobiography*, escribió con tristeza que "una nueva verdad científica no triunfa por medio del convencimiento de sus oponentes, haciéndoles ver la luz, sino más bien por que dicho oponentes llegan a morir y crece una nueva generación que se familiariza con ella" [18]

Es indiscutible que al inicio una nueva posición iusfilosófica por tratar de imponer un originario sistema de ideas o, como nos dice Thomas S. Khun, un paradigma o arquitipo, se encuentra con que tiene pocos partidarios; pero si éstos se esfuerzan en esclarecer la veracidad y el fundamento de sus argumentos, en este proceso de lucha se les adhirán nuevos científicos que continuarán con ellos la exploración del nuevo paradigma. Gradualmente, el número de experimentos, instrumentos, artículos y libros basados en el paradigma se multiplicará. Otros hombres más, convencidos de la utilidad de la nueva visión, adoptarán el nuevo método para practicar la ciencia estabelecida, hasta que, finalmente, sólo existan unos cuantos que continuén oponiéndose con resistencia. Y ni siquiera podemos decir —añade Kuhn—, que estén en un error. Aunque el historiador puede encontrar siempre hombres que, como Priestley, se mostraron irrazonables al resistirse durante tanto tiempo como lo hicieron, no hallará un punto en que la resistencia se haga ilógica o no científica. Cuando mucho, puede desear decir, que el hombre que sigue oponiendo resistencia después de que se hayan convencido todos los demás mienbros de su profesión, deja *ipso facto* de ser un científico [19]

De todos modos, nuestra ciencia del Derecho es una manifestación de una metafísica temporalizada, humanizada e historificada que, según Antonio Hernández Gil, se halla en disposición de correr la aventura del hombre en el mundo. Y éste no es el hombre vencedor, dueño de todo por el privilegio del logos de la razón, sino el hombre concreto y angustiado que se debate entre los forcejeos de la necesidad y de la libertad [20]. A este tipo humano, que vive enraizado en las comunidades e instituciones por

él creadas por la inspiración que recibe de los órdenes natural, moral y jurídico, es del que hay que ocuparse en su situación histórica concreta para que en cada nueva circunstancia encuentre el bienestar, la felicidad y la paz, valores que derivan del imperio de la justicia en la vida social.

NOTAS

1 — Antonio Hernández Gil, *Metodología del Derecho*, Madrid, 1945, pp. 338-339

2 — Agustín Basave F. del Valle, "La dimensión jurídica del hombre. Fundamento de antropología jurídica", en *Estudios de Filosofía del Derecho. Homenaje al Doctor Eduardo García Maynez*, Facultad de Derecho. Universidad Autónoma de México, 1973, p. 57

3 — Hermann Kantorowics, *La definición del Derecho*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 58 59

4 — Luiz Recaséns Siches, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica "razonable"*, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, pp. 144, 153 y 155

5 — Domenico Coccopalmerio, "Saggio introducttivo" al libro de Miguel Reale, *Il diritto como esperienza*, Milano, Ed. Giuffré, 1973, pp. 10 y 74

6 — *Metodología del Diritto*, Padua, 1939, pp. 37, 44, 61 y 62 entre otras

7 — Agustín Basave F. del Valle, "La dimensión jurídica del hombre. Fundamentos de antropología jurídica", en *Estudios de Filosofía del Derecho. Homenaje al Doctor Eduardo García Maynez*, México, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma, 1973, p. 74

8 — Cfr. mi libro *Ciencia y Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Ejea, 1961, p. 257

9 — Agustín Basave, op. cit., pp. 52-53

10 — Luis Recaséns Siches, *Meditaciones y análisis sobre el albedrío*, México, Sobretiro de Dianola, 1961, pp. 22-23

11 — Cfr. mi trabajo, *El orden natural*, en la *Revista Estudios de Deusto*, 1958, vol. VI, n° 12, 514-515

12 — Luis Recaséns Siches, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica "razonable"*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma, 1971, pp. 96 y 157

13 — Luis Bagolini, "Sopravvivenza ed esperienza sociale e giuridica", en *Revista Iustitia* (Estratto), Milano, 1966, n.° 1, pp. 4

14 — *Psicoanálisis de la sociedad contempóranea*, México, Fondo Cultura-ra Económica, 1960, ed. 3.ª, p. 61

15 — Ibidem, p. 63

16 — Agustín Basave, op. cit., p. 57

17 — Luis Legaz y Lacambra, "Amor, amistad y justicia", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Separata, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1967-1968, tomo XIII, p. 37

18 — Thomas S. Kuhn, *Las estructuras de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Ecohnómica, 1971, pp. 234-235

19 — Ibidem, p. 246

20 — *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Madrid, 1973, vol. III, p. 400

AUTORIDAD Y LIBERTAD EN LA SOCIEDAD ACTUAL

CELINA ANA LERTORA MENDOZA

I. *Actitud filosófica frente al problema*

El filósofo interroga a toda la realidad, siendo él mismo parte de ella como sujeto inquiriente. En cuanto es persona coexistente con otras, hay un hecho básico: la comunicación, a través de muy diversos canales. Uno de ellos es la comunicación a través del esquema mando-obediencia, presente desde el momento en que aparece la sociedade, es decir, con el hombre mismo. Podemos decir que el mando es un fenómeno social que se ubica en las relaciones de coordinación y que supone alteridad [1], y en el mandado una "toma de obediencia" que no es meramente una actitud pasiva, sino un disponerse a obedecer. Precisamente el límite fáctico de cualquier autoridad está en el punto en que falta el asentimiento voluntario; cuando para imponer la orden se requiere la fuerza ya no hay actitud de obediencia en el mandado.

En la sociedad se dan múltiples formas de autoridad; se las puede distinguir según su origen, amplitud, finalidad, etc. De cualquied modo es importante destacar que en la raíz de esta multiplicidad está la unidad del esquema antes apuntado, y que indica la relación de obediencia como específicamente humana. Por ello no es posible prescindir de este fundamento último al hablar de la autoridad en sentido jurídico. Y ésto no sólo por una razón filosófica, sino aún por una comprobación histórica. Hásta Kelsen, conspicuo representante del positivismo jurídico, ha reconocido que en las comunidades primitivas "el sistema social (...) desde el comienzo mismo, posee el caracter de un orden jurídico y a la vez moral" [2]. En nuestro análisis siguiente del fenómeno distorsivo en este siglo nos atenemos a esta concepción amplia, sin

reducirnos a la esfera de las meras normas positivas, donde no sólo os inhallable la explicación de dicho fenómeno, sino también la orientación racional y fundada de su solución definitiva.

II. *La distorsión de las actitudes mando — obediencia*

La declinación en la profundidad de las teorías filosóficas es siempre coincidente con la aprición de sucedáneos *ad hoc*. Las confusiones conceptuales sobre la autoridad y su relación con la libertad individual no son patrimonio el siglo XX. Desde el dudosamente apodado "siglo de las luce" las reivindicaciones de las libertades y derechos humanos estuvieron signadas por el escaso rigor especulativo de uno y otro bando. Al cabo de vociferarse por una libertad mal entendida se terminó por considerarla una carga de la cual muchos se han "liberado" no digo vendiéndola, sino donándola sin cargo a regímenes cuya existencia depende de la aniquilación de la libertad interior implicada en todo verdadero acto de obediencia (no de mero cumplimiento servil y timorato). Queremos mostrar ahora que este proceso es la culminación de una serie de errores acerca del concepto de la libertad individual. Estos errores se rastrean ya en la época de la reforma: el hombre protestante empezó a apreciar un signo ambiguo de la libertad que debía operar a través de la cultura. En eso aquella remota época se asemeja bastante a la actual. La idea inicialmente cristiana (exagerada en el calvinismo) de una naturaleza humana corrupta exige la subordinación individual a un poder que lo guíe, no a una autoridad que funde racionalmente sus mandatos.

Esta necesidad del sometimiento es un *leiv motiv* de toda ideología totalitaria. Con razón ha dicho Popper que "el totalitarismo es una forma de irresponsabilidad" [3]. Y he aquí analogía interesante com los resultados que provocó el protestantismo al exaltar la impotencia y la maldad del hombre, el aspecto negativo de la libertad. Antes de Lutero muchos pensadores habían advertido con insistencia este punto, pero por primera vez con él se intenta fundar toda una teología práctica: el hombre posee una naturaleza mala y depravada, carece de libertad interior para elegir lo justo, pero si se humilla, Dios lo ayudará. Los totalitarismos del siglo XX han reemplazado al Dios de Lutero por el Estado.

Por otra parte desde la modernidad aparece una nueva forma de trabajo, que engendra modificaciones políticas y sociales: la empresa individual, el esquema capitalista tradicional. Este nuevo modo de vivir (no sólo de trabajar) se intensifica y acrecienta en el s. XIX y adquiere contornos casi trágicos en el actual. El estilo de vida del hombre hoy es totalmente idóneo para hacerlo sentirse insignificante: la inmensidad de las ciudades, la intromisión con-

tinua de los medios de comunicación masiva: la radio, la televisión, los periódicos, los libros de moda. El hombre ya no puede fiscalizar el medio en que vive, sólo puede ajustar su marcha al ritmo de esa mostruosa máquina impersonal. De hecho no actúa con independencia, aunque parezca libre, su capacidad de decidirse en forma personal está tan trabada que el hombre común decide a base de modelos también generales de conducta. Y cuando se rebela contra ello, aparecen ciertos movimientos veraces en su origen, como el existencialismo y el hippismo, que intentan una nueva experiencia de autenticidad, hasta que son sofocados nuevamente, y la misma rebelión se transforma en propaganda, acodándose a las reglas del juego impuestas por la sociedad.

El hombre del siglo XX creyó, erróneamente, en dos fórmulas cuyo alcance real era muy distinto al que les otorgaba su imaginación: creyó en "la libertad política" y en "la libertad jurídica". Expliquémonos.

La última etapa político-histórica, comenzada a fines del s. XVIII logró uno de los adelantos considerados de mayor transcendencia social: el reconocimiento de los derechos y libertades del hombre. Lo paradójico es que se afirmaban en solemnes declaraciones cuando más se violaban en la práctica. El hombre tiene su "libertad política" asegurada en un papel llamado "constitución", "ley fundamental" o algo así. Resulta pues, que frente a ese poder impersonal que es la maquinaria del Estado, está protegido por algo también impersonal, que es una declaración de derechos. No se habla de "la" libertad sino de "libertades" (no se es libre, se "tienen" ciertas libertades) perdiéndose de vista toda posibilidade de unívocar el concepto, o de fijar un cierto sentido o analogado principal.

Por la misma razón "la libertad jurídica" no es suceptible de una definición unívoca. En este hecho insistió especialmente la escuela anglosajona, con su tradicional empirismo. Corvin llega a decir que "definiciones absolutas de la palabra [libertad] pueden considerarse descartadas ya" [4] La libertad se definirá por lo que implica, es decir, por los derechos que confiere al individuo. Lo fundamental de la libertad en este sentido, no es la posibilidad de autodeterminarse, sino la posibilidad de oponerse a la autoridad. El hombre puede hacer cierto tipo de reclamos: exigir una segura continuación de su vivir actual y ser protegido contra posibles atropellos de otros individuos o de autoridades. Además puede reclamar al gobierno la instauración de medidas que le proporcionem un mejor nivel de vida. Seguridad y prosperidad son dos exigencias básicas del dogma del progreso, también llamado, sobre todo con relación a ciertas comunidades "atrasadas", "proceso de desarrollo". Este hombre, nacido en el s. XIX, el al que el mar-

xismo llamó despreciativamente "burgués"; por su concepción esencialmente conservadora y estática, el calificado se ha extendido al individuo de las sociedades superdesarrolladas de este siglo.

Pero si nos preguntamos en virtud de qué aparecen estas libertades, la única respuesta hallada en libros de importantes pensadores, es que tenemos libertad nada más que porque el Estado impone a nuestro prójimo restricciones en favor nuestro. La máxima kantiana sigue teniendo su aplicación, porque, como es obvio, en una convivencia pacífica no se puede hacer una cierta cantidad de cosas. De este modo la libertad política y la jurídica nada tienen que ver con la conciencia. Soy socialmente responsable porque hay una lei que lo indica: sin leyes no hay responsabilidad. Si bien es cierto que este principio logró adelantos ciertos y justos en la legislación (como el precepto "no hay crimen ni pena sin ley"), también es cierto que permitió muchos abusos ampliamente destacados por el marxismo, sobre todo en la esfera económica. En una concepción bucólica del "estado gendarme", no se concebía la ley de orden público (no derogable por voluntad de las partes y aplicable de oficio por los jueces). La coacción económica y social quedó garantizada por la libertad jurídica. Y esta no es la única paradoja de la cuestión. Porque al fin se comprendió el engaño de tal "libertad" y se dió poder al Estado para asegurar una justicia efectiva. Allí apareció el remedio del totalitarismo.

El autoritarismo se presenta ante todo como una forma de crear vínculos que reemplacen situaciones insoportables. Aunque es moralmente inaceptable porque quita al individuo la responsabilidad y la opción libre, psicológicamente se explica como una tendencia a la solución de la obsesión social. En el plano de los hechos históricos, si el autoritarismo ha tenido y sigue teniendo éxito, hi ha podido superar el ansia de libertad que todo hombre lleva consigo, es porque fue admitido por los mismos perjudicados, quienes lo buscaron como una forma de liberarse de sus responsabilidades. Elegir supones un esfuerzo, y también supone — en lo más profundo de la consciencia — el miedo a equivocarse, que no es sino el reflejo de la responsabilidad moral oscurecida. Por eso muchos se desligan — a veces mediante el "democrático" procedimiento del voto — de la elección fundamental de su vida permitiendo que otros ordenen sua actividad.

La relación del individuo con la autoridad en los regímenes autoritarios es de índole muy peculiar. Naturalmente no puede amársela, más bien debiera generar un sentimiento de odio, propio de los oprimidos. Pero es difícil sobrellevar el odio hacia el más fuerte, y eso explica su reemplazo por un sentimiento de ciega admiración, que no debe confundirse con amor a la autoridad. El amor supone intacta da faculdad valorativa y crítica. En

la admiración ciega está totalmente destruída. Los líderes absolutos son considerados sabios, previsores, en cierta manera omnisapientes, con una especie de infalibilidad pontificia. A esta cualidad de atracción, que efectivamente poseen cierto hombres se ha llamado *carisma* .No basta tener una natural aptitud para la conducción, el carisma supone una actitud mental en el seguidor: el fanatismo. El fanático del líder se parece en muchos aspectos psíquicos a los fieles creyentes que espera ny confían en su dios a pesar de todo. Hay que cuidarse de identificar ambos procesos explicándolos como proyección de una única tendencia a desligarse de responsabilidades. En realidad uno es el sucedáneo del otro. Pero los ídolos no son dioses y pronto se revela su insuficiencia. No obstante el autoritarismo sigue preocupando por su proliferación, y no sólo en los países culturalmente subdesarrollados, donde seria explicable por sua bajo nivel crítico y su escasa experiencia política, sino también en países de gran tradición pública. Estos casos indican que el autoritarismo carismático seguirá existiendo mientras no se revisen los principios de conducta humana que han permitido y ayudado a su aparición.

Como comentario al margen, indicamos que en estos casos suele ser contraproducente la intervención extranjera para combatirlos, pues, aunque bien intencionadas, siempre despertarán una vaga conscienc:a de invasión más que de liberación y producirán un indeseable efecto aglutinante alrededor del líder, quien seguramente proclamará la lucha contra los extranjeros a modo de cruzada santa: un enemigo común nos une, y cuanto más difuso (y menor por consiguiente un probable entendimiento con él) mejor.

Estas características de los liderazgos personales se repiten en los colectivos, de grupos o partidos pretendidamente mesiánicos, que se presentan como detentadores del espíritu del pueblo. Suponen la tesis filosófica de la superiridad del grupo sobre el individuo, en sentido absoluto. Por ello las exigencias de la moral personal no cuentan para los que obran em nombre del grupo. Es fácil ver que tal concepción es incompatible con da idea de derecho, y no es más que una persistencia del primitivismo [5]. A veses estos grupos son herederos de un primer líder unificador, que impuso una disciplina comunitaria y un fuerte principio de autor'dad. Por eso estos grupos, desaparecida la cabeza, pueden subsistir mucho tiempo, ya que están mejor preparados que sus oponentes para la función política: tienen una ideología por la cual luchar y un ejemplo histórico que imitar. A su vez, la falta de una ideología coherente puede desbaratar y atomizar grupos muy fuertes en vida del líder. La presencia de una ideología fecunda (adjetivo que no significa aceptable) da mayor movilidad teórica, forma un marco dentro del cual pueden buscarse coinci-

dencias o hacerse concesiones. Por eso el marxismo continuó su camino después de muertos Lenin o Stalin, pero el nazismo no subsistió sin Hitler. Aunque hay otros motivos históricos que explican la diferencia, es innegable que la coherencia y amplitud de la doctrina marxista la ha permitido una movilidad política de que carecen otras ideologías autoritarias [6].

Las ilusiones de la democracia son otra fuente de insatisfacciones personales y sociales. No queremos negar el valor de la democracia, sino señalar una tergiversación que pone en peligro su existencia misma. La democracia moderna partió de un dogma insuficientemente analizado: el individualismo. Creyó proteger al individuo contándole los vínculos exteriores y asegurándole la convivência pacífica en un clima de tolerancia. Somos libres en muchas cosas y nuestro orgullo es no estar sometidos más que a una autoridad imprescindible. La máxima expresión de este pensamiento — y no por casualidad — es el principio de la libertad de pensamiento, el pluralismo ideológico, hasta el punto de que algunos juristas (como Kelsen) lo consideran única posible manifestación de la justicia. Damos por supuesto que la libertad de pensar y obrar garantizan suficientemente nuestra individualidad. Pero no siempre se cae en cuenta que el derecho a expresarnos libremente sólo tiene sentido si somos poseedores de pensamientos propios. Sin embargo gran parte de la sociedad llamada "democrática" es conformista, se acomoda inconscientemente al modo de pensar y obrar general. Hay incluso problemas con los que el hombre no se enfrenta ni reflexiona sobre ellos, los niega. Por ejemplo, la sociedad moderna superdesarrollada ha escamoteado la muerte, ha dejado de pensar en ella y con eso empobreció el sentido de la vida. Tampoco acepta analizar el problema del dolor y el sufrimiento y se contenta con buscar medios que atenúen los dolores físicos y emboten el sentimiento de dolor moral. En este sentido la sociedad moderna heredó del protestantismo la negación del caracter redentor del sufrimiento; laicizándose, llegó a la conclusión de que eliminar el dolor es una obligación social. Pero como el problema vital de los individuos y su angustia existencial sigue en pie, aparece subrepticiamente en expresiones artísticas, movimientos "místicos" y teorías filosóficas. La meditación sobre el dolor y la muerte ocupa la atención de la mayoría de autores y obras en la época actual, junto con el drama de la incomunicación y la soledad. De todos estos movimientos de pensamiento, mas o menos esporádicos, pero siempre presentes, se extrae una consecuencia mui importante: la forma de vida democrática, con todas sus virtudes, tiene sus limitaciones frente a la interioridad y sus problemas. Es lógico que las tenga. Ilusionarse con que ella solucionará todos los problemas humanos conduce a estados de sobreexitación y exterioridad constante que terminan

haciendo al hombre esclavo de los convencionalismos que en otro contexto rechazaría con indignación.

III. *Intentos de solución real*

Las situaciones insatisfactorias antes descriptas nos demuestran que manteniendo los dos polos del problema em oposición, la solución, es imposible. Si planteamos la tensión: individuo — sociedad en términos de "autoridad o libertad", llegamos a que el individuo se impone a la sociedad reduciéndola a un puro instrumento, o se exalta la sociedad empequeñeciendo o aniquilando la individualidad. Ninguna de estas posiciones salva a la vez la libertad humana y la autoridad legítima. Para enfocar la cuestión de modo tal que sea posible una discusión racional al respecto es necesario en primer lugar fijar los límites de lo que se quiere decir. En este punto no tratamos de responder a preguntas esencialistas, del tipo "¿ Que es la libertad?", "Qué es la autoridad", "Qué es el estado?", ni tampoco a preguntas de tipo histórico "¿ Cómo se originó el conflicto entre autoridad y libertad individual en el marco del estado?", sino que queremos discutir intentos prácticos de solucionar el conflicto que describimos en el apartado anterior. Nuestro enfoque no pretende dar pautas absolutamente universales, porque en el terreno de la filosofía política y jurídicas es común ganar en universalidad lo que se pierde de contenido. Tenemos en vista una sociedade concreta, la nuestra, occidental y de este siglo, y a ella debemos remitirnos en todo intento de solución realista.

Nustra pregunta entonces toma la siguiente forma: "¿qué esperamos nosotros de nuestra convivencia socio-política?" Esto supone que debemos fijar nuestras exigencias políticas fundamentales. Sobre ésto es posible un cierto acuerdo (el algunos casos bastante parcial, sin duda), que no prejuzga sobre el fundamento metafísico de lás posturas en juego, sino que se limita a la inmediatez del análisis de las conductas. Suponemos pues, respondida en forma más o menos explícita a esta otra pregunta "¿ por qué preferimos vivir en un buen estado, y vivir bien, a vivir desorganizadamente y mal?". Esta pregunta tiene una explicación metafísica. La damos por supuesta. A nuestro propósito basta con destacar que solamente si sabemos con claridad qué queremos, estaremos en condiciones de juzgar si las instituciones y las costumbres son adecuadas o no a su finalidad.

1. *Responder a la pregunta por los fines*

Nuestro primer principio práctico como intento de solución es responder con claridad a la pregunta por los fines. En otros términos, asignar contenido concreto a la noción de bien común.

Un acuerdo sobre estos fines concretos no significa necesariamente comunidad de pensamiento teórico. En el nivel de las justificaciones teóricas se llega a las diferentes concepciones y certidumbres metafísicas y morales de los individuos. Mientras no haya unidad filosófica las justificaciones estarán en conflicto. Por lo tanto entendemos preferible prescindir de tales discusiones. De hecho los hombres advierten hoy más plenamente que en el pasado, aunque en forma imperfecta e incompleta, ciertas verdades prácticas relativas a su vida en común, sobre las cuales pueden llegar a un acuerdo, aunque se deriven de concepciones teóricas distintas e incluso antagónicas. Esto demuestra una tendencia al acuerdo — o desacuerdo — en el terreno de la praxis más que en el plano de las ideas. Por eso es importante saber qué hacen ciertos grupos sociales y deducir de su acción cuáles son sus objetivos, en vez de atenernos a las declaraciones teóricas, muchas veces no representativas. Hay que dejar que la realidad hable por sí misma.

¿ Cuáles serían esos contenidos o exigencias mínimas y satisfactorias para la mayoría de los individuos de una sociedad actual, presentados como fines de la acción de la autoridad política? No es fácil dar un elenco completo, pero puede intentar-se alguna aproximación. Sin desconocer que el hombre es una unidade y que las distinciones sólo las hacemos por razón del análisis y la comprensión, podemos fijar fines espirituales y materiales, es decir, algunos que atañen más directamente a la faz de las relaciones propiamente humanas, y otros que hacen a la infraestructura económica necesaria.

a) *Fines espirituales*
   - aa) Lograr la paz y la seguridad social
   - ab) Lograr el respeto al derecho, es decir la actuación de la justicia

b) *Fines materiales*
   - ba) Lograr la prosperidad general de la sociedad
   - bb) Lograr la máxima participación de todos dos individuos en la repartición de los bienes materiales obtenidos en la sociedad.

Quizá se objete que estas pautas son demasiado vagas y que no dan de sí la solución ni siquiera aproximada de algún conflicto social. Precisamente por eso sostenemos que este primer principio debe completarse con el segundo.

2. *Elección racional de los medios*

Hay dos modos de proponer medios, o más bien, dos formas de llevarlos a la práctica. En la expresión lingüística difieren por su forma gramatical, en la realidad por la posibilidade de

constatación empírica de los resultados. Un modo es la expresión positiva de los medios. Ha-y muchas exposiciones [7] y todas válidas en la medida que destaquen aspectos realmente conducentes a alcanzar los fines. Añadiendo una más, y muy somera, diríamos que positivamente expresado la autoridad contribuye a lograr los fines apuntados:

a) Defendiendo los derechos individuales (la libertad jurídica)
b) Manteniendo el orden público
c) Realizando una política económica de signo prog-resista.
d) Asegurando una real participación del ciudadano en las decisiones públicas.

El primer punto, defensa de los derechos individuales, implica que el individuo puede hacer ciertos reclamos, tanto con respecto a la acción que la autoridade política debe llevar a cabo, como a la protección que le debe brindar frente a posibles atropellos de otros individuos. El mantenimiento del orden público es el modo de evitar tales violaciones de derechos particulares por obra de otros particulares. El cuarto principio puede considerarse una fórmula resumida del principio democrático de la participación en la decisión,y (muy importante) en la responsabilidad del gobierno. El punto tercero, naturalmente vag-o pues no hay políticas progresistas en abstracto, sino para ciertos grupos y en ciertas situaciones, es el modo de obtener la infraestructura que posibilite los fines materiales.

Otro modo de presentar la cuestión es la vía negativa o indirecta, es decir, la obtención de los fines mediante la destrucción de los males que se les oponen. Decimos que difiere de la obra no sólo lingüísticamente (se expresa a través de formas verbales "eliminatorias") sino también por su mayor posibilidad de contrastación empírica. Esto es lo que las hace preferible, a juicio de ciertos autores,como Popper [8]. En efecto, puede resultar difícil determinar cuándo un medio ha resultado eficaz si se lo expresa en forma positiva. Por ejemplo, es más fácilmente constatable la pregunta "¿ ha bajado la tasa de mortalidad infantil?" que esta otra "¿ Se han mejorado las condiciones higiénicas de la infancia?". La eliminación de los males detectados es la tarea inmediata de toda autoridad, y precisamente lo que justifica no sólo su existencia, sino también sus órdenes.

3. *Superación de las antinomias*

En el contexto anteriormente apuntado parece factible resolver la antinomia autoridad — libertad, al menos en los hechos.

Con ésto queremos decir que esta antinomia es un falso problema, en parte surgido por la concepción liberalista que puso como postulado universal do bien público a la libertad individual, y confirmada por las concepciones autoritaristas, una de cuyas versiones, el marxismo, hace renunciar a la libertad política en favor de la autoridad, y la otra, el fascismo, da a "libertad" un sentido tan exclusivamente político que termina identificándola con potestad máxima, atributo sólo conferible al estado[9]. Algunos, exagerando la salvaguarda del individuo, han pretendido que querer poner límites a la libertad es acabar con ella, porque decidir cuáles limitaciones son necesarias o superfluas no se puede lograr sino a través de una autoridad. Sin embargo, esta paradoja no es real, pues es posible constatar que ambas coexisten en la realidad. Esto nada tiene que ver con el liberalismo, o teoría de la prescindencia, en cualquiera de sus matices, políticos, económicos, etc. Hay que reconocer, pues que la libertad individual requiere un control. Para ello no hay fórmulas tajantes; los casos fronterizos o dudosos no son un obstáculo insalvable. Se puede decir que no hay libertad si la autoridad no la garantiza, ni hay una seguridad razonable si no hay libertad, al menos parcial. Los problemas y las discusiones surgen en los terrenos marginales, porque todos comprenden que ciertos mandatos no pueden ser desobedecidos y nadie discute en el fundo el deber de obediencia (en abstracto). Puesto que el derecho de mandar cesa donde ya no existe el deber de obedecer, podemos preguntarnos, desde un punto de vista ético, cuándo cesa la obligalión de obedecer.

Hay una posición extrema que sostiene la obediencia sólo en los casos en que el mandato coincida con nuestro propio objetivo (tesis anarquista) El fundamento es la defensa de la libertad absoluta, pues si debo hacer algo no elegido, no soy libre. Es un ejemplo de mal planteo del problema, entendiendo que ser libre es hacer lo que se quiera. Pero aunque existe una posibilidad psíquica de elegir cualquier cosa, buena o mala, razonable o irrazonable, no existe moralmente libertad de elegir lo inconveniente. Por lo tanto ponemos nuestro primer principio de solución de antinomias:

a) Existe el deber de obedecer cuando lo mandado es algo bueno, más concretamente, cuando conduce a la obtención de los fines. Aquí nos aparece inmediatamente otro problema:¿ quién juzga si lo mandado es conforme a los fines elegidos? (y dejamos el problema de la elección de fines, por supuesto) Lo juzga la prudencia del individuo, de lo cual resulta la posibilidad del disenso, y por lo tanto de la no obediencia y la alteración del orden. Pero como el orden es presupuestto de toda vida social aparece un segundo principio.

b) El orden debe ser salvaguardado salvo causa grave y proporcionada. En otras palavras, habiendo un consenso prudencial de un núcleo representativo sobre la conveniencia de cambiar el orden estabelecido (en principio y si es posible en forma pacífica, y de manera violenta en los casos extremos) un análisis razonable de la custión nos lleva a exigir los siguientes extremos, que no son sino expresión moderna de algo que ya sostenían los escolásticos:

ba) La causa que determine la alteración del orden establecido debe ser grave, en el sentido quela permanencia del régimen ponga en peligro la consecución de los fines esenciales

bb) La empresa debe contar con posibilidades reales de éxito

bc) Debe estar en condiciones de instaurar un régimen mejor.

Estos principios del "resultado útil" pueden valer, con las correcciones adecuadas, para el caso de las revoluciones políticas, muy frecuentes y a veces innecesarias en ciertas comunidades, y en otras necesarias pero irrealizables. Independientemente de esta posibilidade está el caso de verse obligado a cumplir una orden. En ese evento ponemos nuestro tercer principio.

c) Es moralmente lícito disentir con una orden. Pero el disenso no autoriza al incumplimiento salvo en el caso del punto anterior. Ahora bien, puede darse el caso de que la misma autoridade haya ordenado no disent'r, siendo desobediencia el mero disenso. ¿Qué valor tiene ésto? Enunciamos el cuarto principio:

d) La orden de no disentir no tiene fundamento ni validez ética. Los regímenes autoritarios que imponen la obediencia interna no sólo son psíquicamente impracticables en seres normales, sino que no hallan ninguna posible justificación. En otros términos, aún el acatamiento más fiel debe poderse complementar con un análisis racional y prudente de la cuestión.

Estos principios muy simples son inmediatamente aplicables, sin necesidad de fundamentarlos en complicadas teorías filosóficas; dos buenos consejos para ello es eliminar la vaguedad de las fórmulas y proceder a un examen racional de las motivaciones y las acciones propias y ajenas, evitando los juicios apasiados en que la emotividade lleva la parte del león. Aunque una dosis de carga emotiva es necesaria para llevar adelante — una empresa, su exceso es peligroso y sus resultados negativos muy difíciles de remediar.

NOTAS

1 — Cf. Germán J. Bidart Campos, *Derecho Político*, Aguilar, Bs. As., 1969, p. 135.

2 — *Sociedad y Naturaleza. Una investigación sociológica.* Traducción de Jaime Perriaux, Ed. Depalma, Bs. As. 1945, p. 87.

3 — *La sociedad abierta y sus enemigos*, Versión de Eduardo Loedel, Paidos Bs. As., 1962, T. II, p. 8

4 — Edward S. Corvin, *Libertad y gobierno*, Cap. I, p. 25.

5 — Un análisis interesante de este punto en Helmut Coing, *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, traducción de Juan Manuel Mauri, Ariel, Barcelona, 1961, p. 151 y ss.

6 — Como ejemplo de la amplitud (y vaguedad) de ciertos conceptos marxistas Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, traducción de Florentino M. Torner, Siclo Veintiuno Editores, Méjico, 1969. Criticando las concepciones funcionalistas o integracionistas afirma que "Poder es la capacidad de una clase social para realizar sus intereses objetivos específicos" (p. 124 5) de lo cual se podrá deducir la legimidad de ese poder institucionalizado (autoridad). Esta concepción clasista del poder le hace criticar acerbamente la definición de Pearson, aunque ella está mucho más cerca de un concepto de bien común social: "capacidad de ejercer ciertas funciones en provecho del sistema social considerado en su conjunto" (*Structure and Process in Modern Societies*, Glencoe, 1960, pp. 199 y ss)

7 — Se han ocupado de este enfoque, entre muchos otros, Reginaldo Santilli O. P., "Autorità e bene comune", *IV Convegno di Teologia dello Studio Domenicano di Bologna. Autorità e libertà*, Edizioni Lice, Padova, 1963, pp. 477-505; Carlos Ruiz del Castillo, "La autoridad, sus fundamentos e implicaciones", *Comentarios a la Pacem in Terris*, BAC, 1963, pp. 237-257, y Joaquín Ruiz Giménez Cortéz, "Raíz y sentido de la relación política", *ibid* pp. 258-279. En todos estos casos hay una referencia explícita a las propuestas papales, que en conjunto constituyen un aporte valioso a la teoría social de la Iglesia.

8 — Cf. *ob. cit.* Tomo I, pp. 169 y ss. Su propuesta es que el problema fundamental no debe plantearse acerca de quién debe mandar, sino qué debe hacerse para la felicidad de los individuos, entendiéndose "felicidad" en el sentido de lograr "la menor dosis de mal o dolor posibles".

9 — Cf. Luigi Scipioni, O. P. "Comunità politica e persona humana", *IV Convegno*, cit., pp. 373-383, y Enrico di Rosavenda O. P. "Autorità e libertà" *ibid.* pp. 384-406, donde afirma que la liberdad y la autoridad convergen en tres puntos: ser ambas de raiz racional, tienen un vinculo de legitimidad y contienen una normatividade ética. En cuanto al marxismo, en sus pensadores actuales, sobre todo en Polonia, han debido revisar el esquema antropológico determinista. Cf. Stanislaw Kowalczyk, "La Anthropologie du marxisme polonais contemporain", *De homine*, Acta VII Congressus Thomistici Internationalis, Romae, Officium Libri Catholici, 1972, Vol. II, pp. 192-194.

IL DIRITTO COME VALORE

SERGIO COTTA
Università di Roma

1 — L'espressione che dà il titolo alla mia comunicazione implica che tra diritto e valore vi sia un rapporto. Ma tale rapporto può essere inteso in due sensi che ora enuncerò. *Primo senso*: un rapporto di identità, in quanto il diritto stesso viene considerato un valore. Naturalmente ciò non significa che il diritto sia l'*unico* valore umano. In questa prospettiva, il sistema normativo si presenta come un sistema di valori *giuridici*, siano essi rispettati o no. Non dimentichiamo che pertiene all'essenza del valore di non coincidere mai interamente con il comportamento di fatto. *Secondo senso*: un rapporto di connessione, in quanto il diritto non è considerato un valore in sé, bensì come l'espressione normativa o prescrittiva dei valori sociali. Il rapporto del diritto col valore assume, in questa prospettiva, l'aspetto di un rapporto di forma a contenuto. Il diritto è dunque un sistema di norme che riproduce il sistema dei valori sociali.

Questi due sensi non sono puramente intellettualistici, ma esprimono due grandi linee di pensiero, due grandi civilità giuridiche che delimitano due periodi nettamente distinti della storia. Conviene ricordarle brevemente.

2 — L'idea che il diritto sia un valore in sé caratterizza la civiltà giuridica classica, greco-romana e cristiana, da Platone fino a Kant. Il diritto viene considerato un valore in sé, perché viene identificato, nel suo principio e nella sua struttura, con la giustizia. Basterà ricordare che, per Aristotele, la forma suprema di giustizia è la giustizia "legale" e che è giusto l'uomo il quale si conforma alla legge. Per S. Agostino come per S. Tommaso, la legge separata dalla giustizia è *corruptio legis*. Quanto a Kant,

le sue definizioni della giustizia e del diritto coincidono, poiché in entrambi i casi si ha coordinamento degli arbitri individuali secondo una legge universale di libertà. Sono princìpi notissimi, sui quali non ocorre insistere. Conviene invece mostrare quale sia la loro giustificazione.

Il diritto viene eguagliato alla giustizia, e quindi considerato valore, in quanto è, per essenza e per struttura, *ordine*. L'ordine è, in questa tradizione di pensiero, la categoria interpretativa fondamentale della vita cosmica e dell'esistenza umana, le quali possono venir comprese nella loro autenticità e verità solo scoprendone appunto l'ordine strutturale. Riguardo alla vita cosmica e naturale, l'ordine assume l'aspetto dell'armonia; riguardo all'esistenza umana, assume l'aspetto della giustizia. Ordine cosmico, ordine morale, ordine giudidico, ordine sociale si pongono dunque come una serie di cerchi concentrici: *pax tranquillitas ordinis*, dice S. Agostino. All-opposto dell'ordin e sta il *caos*, ossia o l'assenza della vita o la sua negazione nella violenza.

Nella concezione classica propriamente detta (greco-cristiana), l'ordine è valore perché, e in quanto, esprime lo statuto ontologico del reale. Nella concezione kantiana, invece, l'ordine è di natura logico-categoriale. In entrambi i casi l'ordine non è puramente statico, immobile, ma ammette il dinamismo, purché questo si evolga appunto con ordine, cioè rispettando armonia e giustizia, sia questa determinata da criteri ontologici appure logici a priori (come in Kant).

Pertanto la concezione classica riconosce valore al diritto per l'essenza di ordine (di giustizia) che gli è propria, e quindi per la sua capacità ordinatrice. Questi ordine è concepito in termini (ontologici o logici) *universali*, sul piano *sincronico*, e *permanenti*, sul piano *diacronico*, poiché esprime ciò che di universale e di permanente vi è nella natura umana: la sua struttura. Si chiarisce meglio così in qual senso il diritto sia valore: perché, in linea di principio, è universale e permanente e perciò supera l'ambito del particolare e del contingente. Infantti un valore che non fosse universalmente riconoscibilie e o che scomparisse col tempo, non sarebbe un vero valore.

3 — Esaminiano ora la seconda concezione del rapporto diritto-valore. Come ho detto, il diritto non viene più considerato un valore in sé, bensì come la forma normativa dei valori sociali presenti in una data comunità umana, ai quali conferisce forza imperativa. Il rapporto del diritto col valore resta, poiché un valore non calato nella forma imperativa del diritto rischierebbe di restar privo d'efficacia, mentre un diritto privo di riferimento ai valori sociali si ridurrebbe a pura violenza. Tuttavia il rapporto è diveinuto estrinseco: di forma a contenuto. Ma un diritto ri-

dotto a pura forma viene ad essere strutturalmente dissociato dalla guistizia, la quale viene fatta coincidere non più con l'ordine universale della legge, bensì com l'ordine sociale della comunità politica.

Non avendo più un valore in sé, il diritto viene a trovarsi doppiamente sottoposto: direttamente, alla volontà politica che dispone liberamente della sua creazione; indiretamente, ai valori sociali, che in linea di principio, orientano la volontà politica. Si ha perciò un rovesciamento completo della gerarchia tradizionale tra diritto e politica. Grazie al proprio valore autonomo, il diritto veniva inteso come *regola* dell'azione politico-sociale. Privato di valore proprio, il diritto viene ad essere *regolato* dalla azione poltico-sociale, divento cioè un puro prodotto della volontà. Da *ratio scripta*, che trae autorità normativa dalla ragione in esso immanente, diventa ora *voluntas scripta*, che trae vigore dalla potenza di chi lo pone.

Questa concezione à quella propria di una civiltà che non può più esser chiamata giuridica in senso proprio, data la posizione subalterna in essa assunta dal diritto. Si tratta di una civiltà che può essere chiamata della *volontà* e della *politica*. Essa ha avuto i suoi primi sostenitori in Rousseau e in Hegel. Le loro filosofie comportano il rifiuto più netto della dimensione universale del diritto, ridotto a espressione normativa della volontà generale della comunità politica (Rousseau) o della storica autocoscienza di un popolo (Hegel).

In questa linea, Marx considererà il diritto (rivoluzionario) come espressione della volontà del proletariato, Nietzsche della volontà del superuomo. Da Savigny fino a Kelsen e a Ross (per non ricordare che i nomi principali), il pensiero giuridico contemporaneo (sia esso storicista, formalista e sociologizante), si muove nella direzione inaugurata de Rousseau e de Hegel. Nella direzione, cioè, della subordinazione del diritto alla politica e quindi della giustizia alla politica. É importante sottolineare che, subordinata sia alla *salus reipublicae* sia agli interessi del potere, la giustizia perde il suo carattere universale e quindi non costituisce più un principio regolativo valido per i rapporti internazionali, abbandonati al dominio brutale della forza o a quello egoistico dell'utilità.

4 — L'epoca che si apre difronte a noi, uomini del delclinannante secolo XX°, è indiscutibilmente un'epoca planetaria. Sotto l'impulso sia della paura della catastrofe nucleare o di quella ecologica, sia della sperança di una cooperazione e solidarietà universali, sempre più indispensabili, la rete dei legami internazionali si è estesa ed è divenuta più fitta. In riferimento all'espe-

rienza concreta e all'atesa degli uomini, l'idea di una sovranità nazionale intangibile e l'idea di una chiusura nazionale degli ordinamenti giuridici hanno perso il loro rarattere assoluto.

Ciò significa che l'infrastruttura situazionale (per così dire) che aveva permesso e legittimato la nascita della concezione del diritto come pura espressione normativa dei valori sociali particolari delle diverse comunità politiche, è entrata in crisi e sembra destinata, in prospettiva, a scomparire. L'uma d'oggi, sia pure tra violenti contrasti, è di nuovo sensibibile al valore dell'universalità: una universalità non già astratta bensì concreta, poiché un destino comune s'impone ormai all'umanità intera. L'infrastruttura situazionale odierna è quindi di nuovo aperta alla concezione classica di un diritto a dimensione universale, ordinatore in quanto giusto e perciò valore in sé. Direi anzi che questa concezione del diritto s'impone oggi con una evidenza e una urgenza sconosciute nel passato.

L'utilità dei singoli gruppi sociali e delle singole nazioni non basta a conferire al diritto la dimensione universale che è richiesta dalla fase attuale della storia. Il calcolo utilitario può servire ad allontanare una minaccia di conflitto e a concludere ragionevolmente una guerra: l'applicazione della teoria dei giochi alle relazioni internazionali è l'espressione odierna più intelligente del calcolo utilitario. Ma ne rende manifesti anche i limiti; essa potrebbe essere definitiva, rovesciando la famosa frase di Clausewitz, "la guerra perseguita con altri mezzi". L'utilità, cioè, trasforma il conflitto da bellico in politico, ma non lo elimina. Ciò che l'umanità odierna attende, con un misto di speranza e di angoscia, è invence proprio la scomparsa del conflitto, o almeno la scomparsa della sua inevitabilità di principio. Se è vero, come a me pare, che questa inevitabilità di principio è dovuta al primato della volontà politica sulla ragione giuridica, mi pare che solo il ritorno alla legge come misura, regola universale della volontà possa aprire la strada alla pace.

Possiamo dunque concludere. Il diritto della società chiuse deve cedere il passo al diritto della società aperta, cioè al diritto che è valore in sé perché è valore di giustizia. La radicale novità del nostro tempo — che per la prima volta nella storia ha visto l'uomo disporre della possibilità di distruggere il mondo in cui vive — impone la rinascita dell'antica concezione del diritto in quanto valore universale di giustizia. *Fia iustitia ne pereat mundus.*

DERECHO Y CAMBIO SOCIAL

DOMINGO A. LABARCA PRIETO

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La visita que hagamos a una barriada pobre de las grandes ciudades en los países subdesarrollados; los centenares de miles de niños que desde antes de nacer llevan el sello de la mala alimentación materna cuya huella se reflejará en su formación e impedirá la mejor posibilidad de desarrollo físico e intelectual; la situación de hombres que día a día consumen su existencia en la búsqueda de un trabajo que les permita percibir la remuneración necesaria para salvar las más importantes necesidades fisiológicas y espirituales, a la par que poder ser útil, como exigencia que impone a cada individuo su pertenencia a la especie humana; el esfuerque hacen algunos pueblos para superar el atraso y el sometimiento económico y tecnológico en que se encuentran con respecto a otros centros de decisión, cuya única preocupación es impedir que los primeros arriben a su independencia... etc. Estos aspectos — entre muchos otros —, nos plantean a los estudiosos del derecho, es decir, a quienes por formación y por profesión nos ocupamos de la compleja realidad jurídica — y tratamos de desentrañar su ámbito ontológico y su alcance axiológico —, la responsabilidad moral y científica de establecer el papel que le corresponde jugar al derecho, en la tarea de solucionar los graves problemas que se interponen en el desenvolvimiento pleno de una inmensa masa humana: de niños, mujeres y hombres que con rostros — cual tierra cuarteada por el sol y la sed y amenazados por la muerte —, extienden sus brazos y sus manos — que hablan un lenguaje de súplica —, hacia todos sus demás congéneres.

II. EL DERECHO Y EL HOMBRE

La vida del hombre en sociedad — por lo menos en la sociedad actual —, supone la existencia de ciertas normas que se imponen a los individuos cuando los mismos no se ajustan espontáneamente al contenido de éstas. El hombre de hoy vive integrado a formas de relación que posibilitan una mejor realización de su potencialidad, pero que le exigen — a su vez —, modos de conducta conforme a reglas cada día más prolijas.

Las normas jurídicas en materia laboral, p. ej., se refieren a la situación de la mujer embarazada, al trabajo de los menores, a las condiciones en que el trabajador debe cumplir sus labores; la legislación civil regula las relaciones familiares y consagra las obligaciones y derechos que como individuos tenemos frente a los demás integrantes de la colectividad en que vivimos. Estas normas se adelantan muchas veces al nacimiento de las personas, regulando meras posibilidades, que pueden ser exigidas cuando se den las condiciones establecidas como previas al surgimiento de los correspondientes derechos: alguien que no haya nascido aún puede ser objeto, por ejemplo, de una donación.

La vida de coexistencia es al derecho lo que la tierra al árbol. Es en la vida social donde hunde el derecho sus raíces. Se ha dicho mil veces que solamente en donde hay sociedade existe el derecho. En efecto, la especificidad ontológica dl derecho está en la posibilidad de exigir de alguien una forma determinada de comportamiento. Si imaginamos este mundo afectado por un fenómeno misterioso que acabe con la especie humana, y deja un solo superviviente, no podemos pensar que ese individuo pueda vivir en el ámbito de lo jurídico. Ese hombre no podrá pretender que alguien se conduzca conforme a norma jurídicas, porque las mismas han muerto con los otros hombres; del mismo modo que la obra del artista desaparece cuando se quema el lienzo. Supongamos que antes de la muerte del propietario del edificio vecino al inmueble que le sirve de residencia — el cual dada su vetustez ammenace desplomarse y causarle daño a su propiedad —, hubiese ejercido nuestro personaje superviviente una acción civil contra aquél; dicha acción se habría esfumado con la desaparición de los demás seres humanos. Ciertamente, la persona sobreviviente no hubiese podido obtener de la autoridad competente — porque ya no existe —, una sentencia en su favor, ni hubiese podido obligar tampoco — porque han dejado también de existir —, al propietario del edificio o a sus herederos, a que cumplan com la obligación — que por lo menos tiene en abstracto —, de impedir que el mencionado edificio origine los posibles daños señalados. Es factible, que el edificio se desplome y destruya su vivienda; pero al solitario habitante de la tierra no le quedará más alternativa que lamentarse por sua desgracia.

III. EL HOMBRE Y SUS DERECHOS

En su famosa obra *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Rousseau consigna una tesis que ha dado origen a desarrollos ulteriores, fuentes — a su vez — de inspiración de importantes movimientos políticos. Para Rousseau el origen de la desigualdad comienza cuando alguien limita el derecho de otros y les impone el respeto sobre la tierra que se ha apropiado y sobre sus frutos. [Rousseau, J-J.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Trad. de José López y López) Bs. Aires. Edit. Aguilar. 1963. Pág. 88]. La verdad es que el fenómeno de la apropiación de la tierra y de sus frutos y el posterior sometimiento a la esclavitud de unos hombres por otros hombres tiene una explicación. Si observamos la relación que establecen los hombres entre sí con respecto a los bienes que le rodean, podemos notar lo siguiente: existen bienes que la naturaleza proporciona en abundancia y con gran generosidad. La luz que el sol lanza sobre la tierra y que todavía hoy se pierde en gran parte — pese a las inmensas posibilidades que dicha energía ofrece al hombre —, nos demuestra que esos bienes (que en ilimitada cantidad el hombre encuentra a su alrededor, no obstante su extraordinaria importancia), no le llaman la atención, y no los convierte en objeto de sua apropiación e intercambio. Cuando ciertos bienes comienzan a escasear — sobre todo si dichos bienes son fundamentales a la supervivencia humana —, ellos cobran una importancia adicional a la que tienen. Los individuos le otorgan — además del valor *en sí* —, *un valor para el hombre*. Es en este momento, en que el derecho entra a regular las relaciones interhumanas que se generan en torno a estos bienes que el hombre necesita para satisfacer sus necessidades biológicas y espirituales. El planteamiento de Rousseau pareciera desconocer las consideraciones antes formuladas. El hombre en un momento determinado de la historia se encontró con que no podía esperar siempre que la tierra — sin exigir — le nada en cambio —, continuara *surtiéndole* gratuitamente de los productos que su existencia le demandaba. Se explica entonces que un hombre haya cercado un terreno y se le haya ocurrido decir "Esto es mío". Es también ésta una de las explicaciones que presentan algunos antropólogos para establecer las causas que determinan el nacimiento de las *sociedades compejas*, sobre las que se construye el Estado: los hombres, integrados en una colectividad, al defender un determinado territorio, en el cual encontraban los medios de subsistencia, estaban igualmente diciendo: "*Esto es nuestro*" y estableciendo las fronteras, de lo que con el correr de los años, serían los modernos Estados. Hauriou ha destacado que las instituciones sociales (que aparecen para limitar la amplia libertad del individuo en el estado de naturaleza), encuentran las causas

de su nacimiento en el mismo momento en que comienzan a faltar los productos que, antes proporcionaba generosamente el mundo que le rodeaba. Es en esta circunstancia, cuando se impone entonces — como consecuencia de lo anterior —, la participación del esfuerzo humano en el proceso de producción, al igual que se le plantea la necesidad de una división del trabajo [Hauriou, Maurice: *Principios* de Derecho Público y Constitucional. (Trad. de Carlos Ruiz del Castillo) Madrid. Instituto Editorial Reus. S/f. Pág. 22].

Pero las dificultades (en cuanto a los problemas de las relaciones de los hombres entre sí y con respecto a los bienes), no tienen su fuente en la actitud previsiva de quien toma un pedazo de tierra y la riega, no sólo con agua, sino también con el sudor que produce su trabajo diario. La cuestión está en los excesos que ese hecho pueda derivar. En efecto: ¿en qué medida pretende ese hombre apropiarse de la tierra? ¿no ha ido su espíritu previsivo mas allá de sus reales necesidades? ¿Han extendido demasiado sus fronteras los integrantes de una colectividad que defienden unidos con sus vidas la tierra, los cultivos y los animales que la pueblan? ¿No han transpasado con sus actos el instinto natural que los impulsa a asegurar su futuro y el de sus hijos? ¿Tiene el nuevo o los nuevos propietarios *derecho* a imponerles a otros que trabajen para él y a apropiarse del producto de su trabajo en detrimento de sus personas y de sus familias? ¿Es razón suficiente que justifique el sometimiento de unos hombres por otros, el hecho de que unos triunfaron sobre lo otros en razón de una mayor capacidad o técnica bélica?

IV. LA FACTICIDADE HISTÓRICA Y LOS DERECHOS

En una de las amenas conversaciones que sostuve con el destacado y brillante profesor argentino Carlos Cossio (con motivo de un Congreso Mundial de Filosofía Social y Jurídica), me decía lo siguiente: La esclavitud constituyó para los hombres una forma de relación que superaba las crueles matanzas a que eran sometidos los vencidos en las contiendas bélicas que tenían lugar mui frecuentemente entre los pueblos. El vencido, veía con gran satisfacción — indicaba el genial latinoamericano padre de la teoría egológica — que en vez de ser sacrificado, se le permitía continuar viviendo. ¿Podríamos estar tentados a inferir de lo anterior, que todo orden jurídico cumple — de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar —, un cierto grado de realización de la justicia?. Entonces, ¿el feudalismo como sistema jurídico representa en relación con la esclavitud un paso de avance en la conquista de un orden más justo? Es probable que encontremos mejor la

esclavitud a la masacre de los derrotados. Pero, ¿cómo justificar el derecho a la masacre de los vencidos por parte de los vencedores? En verdad, el derecho se encuentra inextricablemente unido a la realidad económica, política y cultural de los hombres en cada circunstancia de lugar y de tiempo. En el derecho plasma el hombre su forma particular de verse a sí mismo y al mundo: visión, que a su vez, está determinada por los avances técnicos y científicos.

V. LA DEFENSA DE LOS DERECHOS Y EL CAMBIO SOCIAL

Cuando el vencedor impone al vencido la condición de esclavo, es probable que éste la reciba con alegría. ¡Al fin y al cabo para la mayoría de los hombres no hay nada peor y más doloroso que la muerte¡ Pero, es indudable que el esclavo no suporta con felicidad su condición de tal. La historia nos cuenta de múltiples sublevaciones de esclavos, así como también de leyes que castigaban con la muerte los intentos de éstos por liberarse. En la misma Grecia de Platón y Aristóteles, otros pensadores — como el sofista Antiphon — defendían la igualdad de los hombres. Empero, las armas y las normas jurídicas vigentes mantuvieron un tipo de relación entre ellos que se fue desmoronando en la medida en que la esclavitud no resultaba necesaria, ni rentable para superar las necesidades que se planteaban a los hombres. Las personas que en un momento histórico concreto han manejado la dirección del Estado y han establecido las normas jurídicas que lo rigen, no las han defendido únicamente con las armas, han desarrollado igualmente todo un condicionamiento social que permite el normal funcionamento del estado de cosas imperantes. En este orden de ideas, el derecho viene a cumplir el papel de ordenador consciente de la vida social. En los textos legales se objetivizan los criterios de regulación más relevantes —en la vida de interacción de una sociedad determinada —, para su clase dirigente. El derecho es la ley que impone el vencedor a los vencidos en la contienda que día a día tiene lugar en la vida social. El triunfo de un derecho supone la derrota de una forma antigua de relación entre los hombres. El derecho viene a fijar lar reglas que deben ser observadas para que una sociedad determinada pueda llevar adelante su cometido. Es posible que se introduzcan — en el marco de una sociedad determinada —, ciertos cambios en el ordenamiento jurídico, pero estas reformas no suelen ser substanciales, y la mayoría de ellas obedecen a los requerimientos de quienes originariamente han establecido los principios fundamentales que rigen las reglas del juego social. Son las mismas modificaciones que se producen cuando el niño tiene que cambiar la talla de su ropa. Es una

mutación más aparente que real: es este el caso, cuando se emprehden reformas en la administración pública, o cuando se dictan ciertas leyes en materia impositiva o agraria.

Estamos muy lejos de pretender afirmar que los vencedores pueden elaborar el derecho desconociendo en forma absoluta ciertos principios y postulados que la sociedad ha alcanzado como producto de sua esfuerzo y de sus luchas. En algunas oportunidades encontramos regímenes como el nacional-socialismo que ignoró presupuestos morales y normas, que como diría Fuller, forman parte del derecho implícito en la conciencia jurídica moderna. No obstante, estamos de acuerdo en que los vencedores generalmente respetan ciertas reglas o lar mayor parte de las reglas que rigen en la sociedad civilizada, y que de no ser observadas, conduciría a tal sociedad a una vorágine de violencia que ahogaría al final la paz necesaria que aquellos requieren para ir adelante.

VI. LOS MECANISMOS JURÍDICOS Y EL CAMBIO SOCIAL

La ideología jurídica liberal nos ha acostumbrado a la idea de que es posible realizar un cambio profundo en las estructuras económicas y políticas de un país, aprovechando los propios mecanismos que el derecho concede. Todas las constituciones modernas establecen procedimientos para su enmienda o reforma. El cambio de uma norma constitucional es un acto que reviste uma especial significación en la vida de los pueblos. Las cartas constitucionales suelen exigir requisitos especiales para su enmienda o reforma. Pero, independientemente de qu no se establezcan dichos requisitos — como es el caso de las Constituciones flexibles —, es indudable que todo cambio constitucional es un hecho que reviste — desde un punto de vista psicológico y político —, más relevancia que la modificación de una ley ordinaria. Al fin y al cabo, la Constitución es como la patente que legitima la producción derivada, consagrada en la legislación ordinaria de un Estado. Espero, no todos los cambios constitucionales producen la misma preocupación en la vida social. El cambio del sistema bicameral por el monocameral, no tiene en una colectividad la régimen de la propiedad privada. En efecto, la posición que ocupen los hombres frente a los medios de producción constituye el aspecto fundamental del ordenamiento jurídico de un Estado. Este es el punto de apoyo de los vencedores. Es la raíz misma que permite a los vencedores mantenerse en pie y ser el tronco o la columna vertebral de la organización y de la actividad social: Ejerciendo dominio sobre los medios econômicos, se influye sobre las costumbres, sobre los convencionalismos, sobre la moral,

la religión, y en la medida en que se posee la fuerza, sobre el derecho. [En este sentido, ver: Allen, C. K. *Las Fuentes del derecho inglés*. (Trad. de Antonio Ortiz García). Madrid. Instituto de Estudios políticos. 1969. p. 128 y ss.].

VII. PAPEL DEL DERECHO EN EL CAMBIO SOCIAL

Se impone precisar en primer lugar, la dimensión o naturaleza del cambio social que pretendamos llevar adelante a través del derecho; y en segundo lugar, tenemos que precisar igualmente, si en el proceso de dicho cambio, partimos de lo que se ha denominado en la Teoría Constitucional — un poco imprecisamente y con un alcance mas formal que real el Poder Constituyente; o si tenemos que sujetarnos a criterios y valoraciones ya establecidos, los cuales deben ser respetados cuando se elabora la legislación ordinaria, que es encauzada, a través de los diversos mecanismos de *control de la constitucionalidad de las leyes*, y que pueden producir la muerte de éstas, cuando no se ajustan al sentido y alcance de las normas constitucionales.

PRIMERO: No es objetivo un planteamiento que pretenda desconocer que las leyes ordinarias pueden introducir cambios importantes en la vida social. En efecto, a través de una ley del sufragio se puede conceder a los menores de veintiún años, al igual que a la mujer, a los anafabetas o a una minoría étnica, el derecho al voto; a través de la legislación civil se pueden igualar los derechos del hombre y la mujero: domicilio establecido de común acuerdo o según ciertas condiciones que son igualmente aplicables a la mujer y al hombre, v. gr.: si la mujer trabaja y el hombre está desempleado, el domicilio será el de la mujer; si el hombre trabaja y la mujer se dedica a los oficios del hogar, el domicilio será el lugar donde el primero trabaja etc.; ejercicio común de la patria potestad, derecho de administración y disposición de modo conjunto de los bienes de la comunidad etc. A través de una reforma administrativa se pueden introducir cambios profundos en la estructuración y funcionamiento de una administración pública que *camine a paso de morrocoy* frente a una realidad socio-económica y política dinámica. Pero este tipo de cambio es igual que el realizado por nuestros hacendados cuando sustituyeron la yunta de bueyes — en la que transportaban la leche, el queso y los plátanos —, por los modernos camiones con sus depósitos de enfriamiento para el valioso líquido, o las inmensas gandolas en las que se transporta el ganado. Los anteriores cambios — que se introducen a través de la legislación ordinaria —, no son en realidad modificaciones que podamos denominar substanciales. Son reformas que vienen a facilitar la

marcha del sistema socio-económico: son, — permítaseme de nuevo la comparación —, como las carreteras que hacen posible sustituir la yunta de bueyes por el vehículo a motor, pero que en el fondo no van a introducir cambios totales en la vida de un país. No pretendemos negar que esos cambios traigan o puedan traer un progreso en la vida de los pueblos, pero no son cambios que solucionan realmente las cuestiones a las cuales hemos aludido en el *planteamiento del problema*. Muchas veces se introducen en la propria Constitución, principios que a primera vista, nos parecen revolucionarios, pero que — sin que se encuentren consagrados en el texto constitucional — son vividos como responsabilidad de los Estados y forman parte de las reiteradas promesas que hacen los políticos en sus programas. Cuando en una Constitución se establece que el Estado, debe propender a que los niños y los jóvens reciban educación, que todo hombre apto para el trabajo tenga el mismo al alcance de su mano, que la familia debe contar con vivienda, servicio de salud, etc., y que el Estado realizará todo lo conducente para llevar adelante tal cometido, se están consagrando objetivos que no pueden llevarse adelante porque ello supone un cambio profundo que afecte el elemento fundamental, el corazón del orden constitucional: el derecho de propiedad de los medios de producción.

SEGUNDO: El cambio que el Poder Constituyente — continuemos con la terminología aceptada —, pese a la fuerza misteriosa que le otorga la Teoría Constitucional, cuando vaya a afectar dos interesses de los vencedores, resultará limitado y burlado. Es conveniente insistir en que no todo cambio que introduzca dicho poder produce el mismo efecto y es simplista creer que aun ese superpoder pueda introducir cualquier tipo de cambio. *Las limitaciones de este poder ilimitado* se observan cuando pretende establecer normas que afectan los derechos y privilegios del vencedor. La realidad socio-económica, el condicionamiento ideológico, la organización y funcionamiento del Estado, las instituciones existentes dentro del mismo se presentan como una gran muralha que es absurdo aspirar tumbar con la fuerza de la voz. Es como la vana ilusión de la rana, que pretende atravesar la pared que le interrumpe su camino.

VIII. CONCLUSIÓN

Los gigantescos problemas que pesan sobre la humanidad de los países del tercer mundo, es decir, sobre los hombres, mujeres y niños que integran — para utilizar la conocida terminología de Fanon —, *los condenados de la tierra* no deben ver, ni esperar del derecho, las posibilidades del cambio profundo, que reclama

la sociedad en la cual viven. En efecto, como ya lo hemos señalado, el sistema jurídico de un Estado es una ordenación de la vida de coexistencia, que objetiviza en la norma jurídica una forma de relación económica, política y en general, una concepción del mundo y de la vida que le es previa. El derecho está enmarcado dentro de una realidad concreta en la cual cumple el papel de establecer — de un modo más o menos consciente — las reglas del juego social.

En la repartición de los bienes — que la tierra y la industria del hombre ha generado —, no le toca al derecho el papel de árbitro. No es el ordenamiento jurídico, quien viene a decidir en definitiva, si una forma de distribución de los bienes es la mas justa o conveniente. Son múltiples y muy complejos los factores que determinam el surgimiento del ordenamiento jurídico. En este sentido, son ilustrativas las palavras de Stucka cuando señalaba las dificultades de la revolución soviética al proponerse — mediante decretos —, a superar los innumerables problemas que obstaculizaban y amenazaban el proceso revolucionario. Nos indica el tratadista soviético, que aun en contra de la voluntad del gobierno de dicho país, debieron legalizarse formas de intercambio económico que se querían superar. [Stucka, P. I.: *La función revolucionaria del Derecho y del Estado.* (Trad. de Juan Ramón Capella). Barcelona (España). Edit.: Ediciones Península. 1969. Pág. 257. Igualmente Carnelutti Francesco: *Metodología del Derecho.* (Trad. de Angel Osorio). México, D.F. 1962. Pp. 7 y ss.]. El derecho puede contribuir — como lo expresa el mismo Stucka —, a acelerar um proceso de transformación social: "en realidad — afirma — un derecho nuevo nace siempre por medio de una revolución y es uno de los medios de organización de toda revolución: un instrumento de reorganización de las relaciones sociales en interés de la clase victoriosa". (Ibíd., pág. 119).

El derecho puede contribuir a un desarrollo que se encuentra enmarcado por presupuestos filosófico-políticos concretos; pero no es correcto verle como factor, que por sí solo, pueda generar un cambio social lo suficientemente profundo, como para establecer modos de coexistência en los cuales el hombre logre el desenvolvimiento de su potencialidad.

Tampoco consideramos correcta la tesis que suele imputar al derecho la responsabilidad por el estancamiento de una sociedad. Las formas jurídicas que una sociedad se da son modificables, más ello depende de factores que están más allá de la realidad jurídica propiamente dicha.

A DISTINÇÃO PROPOSIÇÕES JURÍDICAS/NORMAS DE DIREITO NA NOVA TEORIA PURA

MARÍLIA MURICY MACHADO PINTO
(da UFBa)

O trabalho de elaboração teórica, em Ciência ou Filosofia, envolve sempre um dispendioso processo de reflexão, cuja regra básica é vencer os desafios da inflexibilidade dogmática ou — o que é igualmente danoso — da leireza de raciocínios produzidos ao inquietante clima das polêmicas.

Desta forma, se porventura cede o pensador ao primeiro desafio, sucede-se o esclerosamento e conseqüente inutilidade de suas teses iniciais, nem sempre servidas, de imediato, por uma correta intuição da realidade, ou pelo alerta de novas experiências. Noutro caso, se se obstina a fazer valer raciocínios apressadamente elaborados sob a pressão da crítica, há que muitas vezes de expressamente renunciar à fidelidade quanto a seus antigos princípios, sob pena de envolver-se num obscuro emaranhado de incoerências e contradições, sobretudo se a argumentação desenvolvida sob o incitamento da crítica não se pode coadunar com a preservação dos antigos postulados.

Uma terceira alternativa, a de fazer antigas teses e novos argumentos, seria neste caso, inevitavelmente destinada ao fracasso, mesmo quando servida pela maestria de uma consagrada reputação intelectual. Nela, lamentavelmente, parece ter incidido Hans Kelsen em sua última elaboração da Teoria Pura do Direito, produzida em Berkeley, no ano de 1960[1]. Ali, embora anunciando, em prefácio, que o "substancial alargamento das matérias tratadas" não conduz a desfigurar a sua teoria ("inalterada quanto ao seu núcleo essencial") incorre, sucessivamente, em equivocidades e contradições que terminam por comprometer

alguns importantes achados teóricos a que pudera chegar, nos tempos em que efetivamente cumpria os votos de pureza metódica professados desde os idos dos Haupt-probleme... de 1911, e, mais adiante, retomados e recumpridos na edição alemã de 1934 da Teoria Pura.

Verdade é que aquele "substancial alargamento das matérias tratadas" não se manteve nos limites de simples incorporação de novidades lançadas por juristas que se movimentavam em horizonte teórico próximo ou idêntico ao seu... Ao contrário, esbarrando com a necessidade de destruir irremovíveis objeções que lhe foram feitas, termina por alterar alguns traços fundamentais da teoria com que inaugurara novos caminhos para o pensamento jurídico, livrando-o do canhestro enciclopedismo e acefalia em que se debatia, em outros tempos.

Referimo-nos, especialmente, às argüições a que submetida a Teoria Pura pela Teoria Egológica, por ocasião das conferências proferidas por Kelsen em Buenos Aires, em 1949. O confronto das duas doutrinas oferece, no particular, um curioso critério de análise. Pois é fácil surpreender, nas novas arrumações conceituais do jurista de Viena, a preocupação de rebater as teses egológicas, preocupação que o leva a movimentar-se em campo teórico estranho à sua tese essencial.

Não se trata, portanto, de simples explicitação de princípios ainda não suficientemente expostos em edições anteriores, ou do desenvolvimento de tendências imanentes à própria teoria. Fosse essa a tarefa afinal realizada, e o seu autor nada mais teria feito do que fugir ao natural envelhecimento de alguns raciocínios, recuperando-os para melhor atender à clareza exigida de um trabalho de criação intelectual. O que se pode efetivamente perceber, do alentado conjunto de idéias em que se constitui a nova Teoria Pura, é um prodigioso florescer de novos pontos de vista, servidos por uma rica praseologia, mas indiscutivelmente desvalido de maior precisão teórica.

É certo não haver sido esta a primeira vez em que o chefe da Escola de Viena anuncia e cumpre modificações em sua teoria. No mesmo prefácio da edição sob análise, refere-se às alterações já constatáveis na Teoria Geral do Direito e do Estado (1945) e na edição francesa da Teoria Pura (1953). Contudo, em nenhum momento esteve tão próximo da desvirtuação completa de sua tese e propósito essenciais, quanto neste último instante em que, pressionado quanto ao caráter formalista de sua obra, e aos vazios temáticos por ela deixados, incorpora ao acervo conceitual da Teoria Pura numerosos ingredientes empíricos que se incompatibilizam com o seu feitio originário e terminam por levar de roldão signicativas contribuições que pudera um dia emprestar ao

pensamento jurídico. Nada mais eloqüente a esse respeito que a exaustivamente elaborada distinção regras de direito/normas jurídicas, pedra de toque da atual teoria kelseniana.

Dir-se-á que esta formulação já se encontrava presente em trabalhos outros, bem mais antigos. Aliás, não é outra coisa o que declara ele próprio, datando de 1911 a diferenciação aqui considerada. Ninguém entretanto poderá negar que a questão, antes apenas esboçada, é agora formulada em outros termos e adquire signif.cação bem maior na obra de Kelsen, merecendo atenção em numerosas páginas, quando antes se mantinha nas entrelinhas ou, no máximo, se insinuava em itens rápidos de um capítulo. O que talvez não haja sido suficientemente aclarado — objetivo que este trabalho se propõe a realizar — e o transfundo da ameaça egológica que parece habitar a recente Teoria Pura, no que concerne ao tema. Passemos então à sua análise:

Toda a literatura produzida em torno da interpretação da obra de Kelsen vem-se encaminhando mais ou menos unanimemente para considerar como uma das suas maiores contribuições à teoria jurídica a negação do caráter imperativista, tantas vezes atribuído à norma jurídica, por uma malograda tradição teórica. Dava-se assim, por definitivamente assentado, como descoberta kelseniana, o feitio lógico da norma, cuja natureza seria a de um juízo imputativo, de tipo hipotético. Longe de ser considerada, portando, como um ato de vontade, a norma jurídica é vista como o enlace de uma condição a uma conseqüência coativa. Tal enlace, caracterizado por um dever-ser lógico, seria por sua vez, o produto de uma determinação metodológica capaz de constituir, em termos de rigorosa autonomia, o objeto da ciência jurídica, assim diferenciado do objeto das Ciências Naturais, constituído, este último, por uma outra engrenagem, a dos juízos hipotéticos de causalidade [2].

Esse caminho, carente sem dúvida de melhor amparo ontológico, é, entretanto, perfeitamente compatível com as raízes neokantianas do pensamento de Kelsen, raízes das quais se vincula a um confortável construcionismo científico, que privilegia os aspectos metodológicos e põe à margem o compromisso com as intuições. Por ele, dispensou-se Kelsen, largo tempo, de aprofundar a indagação sobre o ser do direito, questão que, dada a prevalência do plano gnoseológico, supunha resolvida pela identificação entre o objeto da ciência e o estilo lógico exercitado pelo jurista.

A estreiteza do seu sistema teórico, no particular, se não o impediu de construir uma bem elaborada teoria da norma, perfeitamente aproveitável como lógica formal, deixou-o, todavia, ao alcance de incisivas críticas, que salientavam a existência de vazios,

apenas preenchíveis por uma rigorosa teoria dos objetos, de base fenomenológia. Foi precisamente com essas críticas que se defrontou, no diálogo com Cossio, em Buenos Aires.

Ali, o ataque egológico lhe exibira, a todas as luzes, o caráter pré-temático de sua ontologia jurídica, formulada por "decreto metodológico". A pergunta capital de Cossio resumia-se em inquirir a Kelsen sobre a natureza do ser a que se referia a norma jurídica. Pois que se todo juízo diz algo de algo, há de haver, como dado precedente, intuível na experiência, algum tipo de realidade que a norma possa adequadamente mencionar.

E este algo a que se refere a norma é exatamente a conduta humana, fenômeno de liberdade estrutural, a que apenas se pode sobrepor um esquema imputativo de interpretação... Fenômeno cuja intuição prescinde, todavia, de qualquer *a priori* conceitual fornecido pela formalização legislativa porquanto já contém em si, como objeto egológico, as notas conceituais de feição normativa, pelas quais pode autoconhecer-se.

Não fora assim e ficaria inexplicada a razão pela qual as normas apenas se podem referir à conduta humana, verdade aliás que Kelsen não deixou de registrar [3] deixando-a, entretanto, ao desamparo de uma satisfatória justificação, que não poderia cumprir, salvo ao preço de renunciar à velha afirmação da liberdade como produto da imputação.

A indagação egológica, indubitavelmente, movia-se num plano filosófico estranho à formação neokantiana do criador da Teoria Pura. Plano que Kelsen, desafiado a enfrentar, busca tangenciar com a retomada e exuberante elaboração de uma distinção antes imprecisa e irrelevante no conjunto de sua obra.

Tal distinção se faz entre a regra de direito ou proposição jurídica (= função do conhecimento jurídico) e a norma jurídica (= função da autoridade jurídica), esta o objeto conhecido pelo jurista, aquela o instrumento conceitual mobilizado pela ciência do Direito. Através das regras de direito, proposições com que o cientista descreve o seu objeto, chega-se ao conhecimento das normas, criadas pelos órgãos do Estado, quando imprimem sentido objetivo a certos atos de vontade: "*Proposições* jurídicas são juízos hipotéticos (...) As *normas* jurídicas, por seu lado, não são juízos, isto é, enunciados sobre um objeto dado ao conhecimento. Elas são antes, de acordo com o seu sentido, mandamentos, e, como tais, comandos, imperativos" [4].

A tese imperativista ressurge assim, de corpo inteiro, associada, no novo sistema kelseniano, a distinção entre função do conhecimento jurídico e função produtora de normas jurídicas. A esse propósito aliás, faz explícita declaração de que a crítica

ao imperativismo por ele formulada, não passava de uma crítica ao imperativismo das *regras de direito*. Estas, e não as normas, constituem juízos imputativos. O Direito, entretanto vale dizer, a norma jurídica tem o caráter de imperativo, ainda que um tipo especial de imperativo, destituído de ingredientes psíquicos. Enquanto a norma jurídica confere direitos subjetivos a deveres jurídicos, a regra de direito não produz esse efeito. Seu papel limita-se a traduzir proposicionalmente para a linguagem do dever-ser, o objeto da C. J. e é equivalente ao da lei causal nas ciências da natureza.

Tudo isso já seria razão suficiente para o espanto de inúmeros intérpretes da obra do primeiro Kelsen... Pois que o seu ingresso na história do pensamento jurídico como o crítico maior da tese imperativista não passaria então de um grande logro, quem sabe resultante da equivocidade e imprecisão terminológica com que ele próprio confessa haver-se conduzido no tratamento da questão, em obras anteriores. Realmente essa equivocidade, é, por todos os modos, exibida em algumas passagens da sua Teoria Geral do Estado, ed. 1934. Ali, embora afirmando ser "inadmissível sustentar que as normas jurídicas, o *direito*, constituam um imperativo" "imperativa é a expressão imediata de uma vontade dirigida a provocar uma conduta determinada em outra pessoa; mas não a expressão de um enlace legal, de uma legalidade qualquer e seu correlativo conhecimento" admite que o conteúdo fático tocado pelo esquema de *legalidade jurídica* (sistema de juízos) pode possuir caráter imperativo: "os fatos, enquanto tais, bem podem consistir em imperativos. Mas o direito, como lei jurídica, é a proposição jurídica, é um juízo hipotético" [5].

Infere-se então, que o nexo lógico de imputação constitui característica do estilo de conhecimento científico atuado pelo jurista, e, apenas nessa medida, transfere-se ao direito, enquanto produto do pensar científico... É indiscutivelmente, mais uma revelação do construtivismo metodológico que caracteriza as raízes filosóficas mais autênticas do pensamento kelseniano. Ao lado dela, a insegurança de ordem terminológica com que se movimenta e que veio posteriormente a pôr em destaque, parece propícia e conveniente...

Com efeito, se, admitimos que a postura metodológica adotada pelo cientista é capaz de impor ao objeto as suas notas características, mal maior não existe no emprego indiscriminado das expressões proposição jurídica (referida à formalização do pensamento científico) e norma jurídica (objeto de tal formalização). Passagens como a em seguida transcrita não chegam, portanto, a desarrumar a posição intelectual de seu autor e parecem, por

esse ângulo, bem mais sugestivas do que a mera imprecisão de termos: "se não se está disposto a considerar que a norma jurídica é um imperativo, resolve-se de antemão um problema cuja solução foi causa de grande dificuldades para a Teoria do Direito e do Estado: a questão em torno do "destinatário" da norma jurídica. Se a proposição jurídica não é imperativo, não há destinatário ao qual se dirija, do mesmo modo que não há destinatário da lei natural. A proposição jurídica não se "dirige" absolutamente a ninguém ou, o que é o mesmo, dirige-se a todos os homens cuja conduta é conteúdo da norma, seja por constituir o fato que a condiciona, ou a conseqüência condicionada" [6].

É fácil perceber que a utilização indistinta das duas expressões resolve-se em plano bem mais significativo que da simples equivocidade verbal, traduzindo, evidentemente, a identificação epistemológica entre objeto e método científicos... Por essa via, ao dizer-se sobre o dever ser lógico com que se instrumenta a ciência do Direito alija-se, a um só tempo, o caráter imperativo de seu objeto, por ela constituído, bastando, por conseguinte o toque da *legalidade jurídica* (imputação, logos científicos) para elidir o suposto caráter voluntarista da norma jurídica. Através dela, contudo, permanece intacta a referência imperativista no que concerne aos fatos, matéria-prima da tematização jurídica: "a representação psíquica da norma pertence a uma esfera distinta da normativa: a esfera subjetiva das motivações causadas pelas representações de normas jurídicas, a esfera psicológica-naturalista das conexões causais; mas a validez objetiva é essencialmente imanente à proposição jurídica, como lei jurídica..." [7].

Os trechos até aqui citados, se permitem compreender a razão que levou Kelsen a afirmar, na polêmica de Buenos Aires, que a sua crítica antiimperativista teria sempre se referido (e não apenas a partir de 1945...) à proposição jurídica, tampouco deixam à desvalia a interpretação de quantos viram, em seu pensamento originário, uma objeção ao caráter imperativo da norma jurídica. Pois que, na verdade, o desmentido ao imperativismo da norma se encontra ali presente, em certa medida, embora fruto exclusivo do construcionismo científico que veio, depois, tangencialmente, a negar: se a norma jurídica não é imperativo, não o é *porque e enquanto objeto do conhecimento jurídico*...

Aliás, em outro âmbito não poderia mover-se a crítica kelseniana ao imperativismo da norma, senão neste, de absoluta identificação entre esta e a proposição jurídica. Até porque, se o caminho tomado fosse o da prevalência do objeto sobre o conhecimento científico teria que, inevitavelmente, descambar para um plano

mais aprofundado de investigação ontológica que terminaria por levá-lo a registrar no mundo objetal com que se defronta o pensar humano, um âmbito especial que impusesse, por suas características essenciais, uma certa estrutura e confirmação ao pensamento... E esse universo não poderia ser outro senão o da conduta humana, a exigir, por incompatível, em sua liberdade, com o determinismo causal da ótica naturalista, uma outra forma de instrumentação conceitual: a dos juízos imputativos. E nesse caso, não bastaria referir-se à imputação com *a priori* abstratamente composto e arbitrariamente constituído pelo cientista, mas, sim, teria de conectá-la com a especial estrutura da vida absurda e impossível para quem a liberdade não passa de hipótese metafísica, dispensável ao sistema das ciências, que livremente decidem por este ou aquele esquema lógico (o da causalidade ou imputação) para atuar sobre um universo em si compatível com todas as formas de determinismo [8].

Certo, por conseguinte, que a crítica antiimperativista do antigo Kelsen, residindo, em suas bases, na indagação sobre a natureza do conhecimento do jurista e só secundariamente alcançando o questionamento do caráter imperativo da norma jurídica, podia perfeitamente conviver com o uso quase indiscriminado das noções de proposição jurídica e norma de direito.

Não é, entretanto, nestes mesmos termos, que o novo Kelsen retoma a questão. Espicaçado pelo Egologismo quanto à questão ontológica (tratava-se — vale repetir de precisar o *algo* a que a norma jurídica, como juízo faz referência) já não lhe bastava fincar pé, e esgotar-se na postura teórica de que praticamente resultara a identificação entre proposições e normas jurídicas. A solução que encontrou trouxe, ressuscitado, o imperativismo da norma jurídica, agigantando em importância, a distinção, antes inessencial em sua obra, entre conhecimento e objeto de conhecimento. Vejamos, então, como a conduz, no diálogo bonairense, e, conseqüentemente, na sua última elaboração da Teoria Pura:

Nessa sua segunda fase, cuida de conectar a distinção regras de direito/normas jurídicas com a colocação, em níveis distintos, do que chama de função criadora do direito (= função da autoridade jurídica) e do que denomina (de função do conhecimento jurídico exercida pelo cientista). Dessa postulação, que jamais tivera destaque em sua obra, — até por força de suas matrizes neokantianas —, segue afirmando que enquanto a proposição jurídica é juízo imputativo (dever ser judicativo) com que o jurista traduz cientificamente o seu objeto, a norma jurídica (= objeto de conhecimento jurídico) é criação da vontade estatal, fonte de autoridade jurídica.

Todavia, advertido por Cossio quanto à incompatibilidade entre essa afirmação de agora e a sua velha tese de que o direito — como objeto — era um dever-ser [9], responde afirmando que também na norma jurídica residiria o dever-ser... Apenas aí, o dever-ser teria sentido meramente prescritivo, nisso distinguindo-se do dever-ser judicativo das regras.

Inexistiria, portanto, reduplicação do mesmo objeto: "a autoridade jurídica não tem que descrever; o que ela faz é prescrever: dá preceitos, quer dizer, estabelecer normas"... "as proposições jurídicas e não as normas estabelecidas pela autoridade, são juízos hipotéticos mediante os quais a ciência jurídica descreve específica vinculação existente entre os fatos condicionantes e as conseqüências do ilícito". Daí que a função cognoscitiva pertença, exclusivamente, ao jurista, incumbido da tradução científica do sentido objetivo expresso pela norma jurídica. A função exercida pelo órgão, por seu turno, circunscreve-se à atribuição de conseqüências jurídicas a certos fatos condicionantes, *à prescrição* pois de deveres jurídicos: "o órgão não conhece, e sim prescreve; o jurista, ao contrário, não prescreve, e sim conhece" [10].

De tudo isso resulta — como é fácil perceber —, uma estreita concepção do ato de conhecimento atualizado pelo jurista (descrição, reprodução gramatical...) bem como, em conseqüência, uma redução da ciência jurídica a uma ciência jurídica a uma ciência de meras significações verbais, exposta, inclusive, ao risco de absoluta inutilidade, caso a linguagem utilizada pelo legislador fizesse, já, uso do verbo dever-ser.

Por outro lado, inadvertido quanto à impossibilidade do conhecimento jurídico da norma (de que só cabe conhecimento lógico, pois, já de si, é conhecimento jurídico) conduz sua argumentação a atritar com o conceito de norma fundamental, um dos mais importantes em seu sistema teórico. Com efeito, se a escala de fundamentações sucessivas em que se cumpre a validez da norma nos remete à norma fundamental, que não é criada por nenhum órgão, mas, sim, pressuposta pela ciência, nesta se encontra, em última instância, o fundamento da existência de seu objeto (= norma jurídica válida), deixando assim, insofismavelmente claro, que a dicotomia regras de direito/normas jurídicas não pode sobreviver frente ao próprio pensamento de seu autor, nem é caminho hábil para distinguir o conhecimento jurídico de seu objeto [11].

Esse mesmo aspecto, tomado sob a perspectiva egológica, não apresenta maior problematicidade. Pois se a norma é pensamento da conduta, toda a teoria do ordenamento jurídico é simples lógica jurídico formal, nada impedindo que se busque,

num postulado hipotético, o fundamento último da validez. Por isso se este não é e nunca foi problema do Egologismo para o qual a Teoria Pura se reduz a mera teoria de formalização jurídica, para Kelsen, todavia, o impasse é evidente e lhe devolve, intacto, o vazio do seu sistema de idéias quanto ao problema ontológico do direito, que ele deseja agora resolvido pela distinção proposição/norma jurídica.

Não seriam tão volumosas as suas dificuldades caso se mantivesse nos limites do seu antigo construcionismo científico, atribuindo à imputação (logos científico) a responsabilidade de constituir o objeto da ciência jurídica. No entanto, seguir assim na linha de sua insuficiente, mas coerente ontologia pré-temática, tranqüilamente calcada na precedência do método científico, não parece ser a sua pretensão atual: "Quando, no sentido da epistemologia kantiana se se diz do conhecimento jurídico, como de qualquer outro conhecimento, que ele constitui seu objeto, isto não passa de expressão metafórica" [12].

Expressões assim, legitimadas ou não por uma com correta interpretação do filósofo da Razão Pura [13] revelam, por parte de Kelsen, a intenção de tomar a pêlo a discussão em torno do ser do direito, concedendo à normatividade, um certo posto de antecedência quanto à função teórica exercida pelo jurista. Decisão como esta, perfeitamente adequada para quem se dispõe a seguir o passo fenomenológico em direção a uma realidade já de si habitada pela norma, não chega, no entanto, a produzir bons efeitos, quando se tenta realizá-la pela distinção entre função do conhecimento e função da autoridade jurídica. Vejamos, a esse propósito, como se movimenta a argumentação egológica:

Registre-se de início, que ela não nega a diferença existente entre o fazer de um órgão jurídico e o fazer do jurista. Esta diferença, no entanto, dispensa perfeitamente, o recurso à dualidade kelseniana proposição/norma jurídica e se resolve num outro plano de consideração, atinente ao sujeito emissor do juízo, nos dois casos. Aí radica a distinção, posta por Cossio nos seguintes termos: "Si el sujeto que emite la norma es la comunidad (por eso se habla de um órgano: legislador, juez contratante, testador, etc.) occurre que las normas que salen de la mente del órgano se presentam como vigentes e eficaces en si mismas, en cuanto que la mención intencional de tales normas toma contacto de algún modo directo, en el mismo acto de la normación, con la positividad o existencia del Derecho. En cambio, si el sujeto que emite la norma es un simple indivíduo (jurista), ocurre que las normas que salem de la mente del jurista, a la inversa, toman contacto con la positividad o existencia del Derecho, por la voie indirecta de

una verificación intuitiva independente del acto de la normación" [14].

Não se trata, por conseguinte, de uma diversidade essencial. Referida, apenas, à natureza do sujeito cognoscente — o que se reflete no uso, pelo jurista, do verbo *ser*, — não afeta a estrutura do ato normativo, em qualquer hipótese, um ato de conhecimento. Pois, nos dois casos, o que se realiza é uma menção conceitual da conduta humana, menção conceitual ínsita ao objeto por ela mencionado, sentido que é da realidade de conduta em interferência intersubjetiva. E não há aí, nenhum paradoxo ou obscuridade: É que o objeto mencionado pela norma, por ser conduta humana (objeto egológico, portanto) é também sujeito. De tal modo que, ao compreender a conduta humana, mencionando-a normativamente em seu sentido, o sujeito cognoscente revive o significado da conduta em questão, cuja existência também está dada pelas suas vivências, no universo de significados compartidos em que se entende com outros homens.

Tudo isso nos mostra que a tarefa do legislador ou juiz (órgãos da comunidade) não constitui coisa essencialmente diferente do trabalho do jurista: "la misma representación jurídica que haga el sujeto cognoscente (el jurista) tenemos que encontrarla en el sujeto conocido *cuando esse se pone en la tarca de conocerse juridicamente a si mismo,* que es lo que ocurre cuando la comunidad, por conducta de sús organos, se norma. Lo que el jurista y el organo hacen no son, pues, cosas de diferente naturaleza, ambos conocen conducta teniendóla que pensar normativamente para que el conocimiento sea adequado" [15].

Para Kelsen, no entanto, o legislador não executa um ato de conhecimento; sua atuação é meramente prescritiva, comando, imposição. Edita normas e estas se constituem em direito (criação ôntica do Direito), objeto do conhecimento do jurista.

Com esse pressuposto, elide-se, por inteiro, a referência à conduta humana e ao tipo de relação existente entre ela e a norma jurídica. Ora, essa questão, irrelevante para Kelsen nos tempos em que um manifesto construcionismo metodológico permitia ao seu sistema de idéias fechar-se sobre si mesmo, deixando ao largo seriíssimos problemas da teoria jurídica, adquire destaque extraordinário para o nova Teoria Pura. Intentando resolvê-la e advertido por Cossio quanto à insustentabilidade de uma teoria que buscasse entre norma e conduta uma relação causal, afirma que a norma constitui *esquema de interpretação da conduta.*

Enveredando por tais caminhos, a Teoria Pura coloca-se diante de problemas cuja solução lhe exigiria renunciar ao seu

traçado básico e assumir novas matrizes filosóficas. Com efeito, recusando-se a dar o passo culturalista, ou assumir uma postura fenomenológica não poderia, como fez, atribuir à norma jurídica o caráter de esquema de interpretação da conduta, postulação que a deixa à mira de inarredáveis dificuldades. Tais dificuldades, em última análise, gravitam em torno de um ponto básico: é que não basta deter-se na vaga afirmação da norma jurídica como esquema de interpretação do agir humano. Pois interpretar é conhecer e, neste caso, há que levar mais a fundo a questão, estabelecendo as razões pelas quais se fizesse possível sobrepor um esquema de interpretação normativa a um tipo de realidade que para ele, é realidade natural: "Que esta superposición conceptual de la conducta en interferencia inter-subjetiva enunciada en la norma jurídica no seria posible si la conducta real no fuera previamente, de por si, conduta, y si no contuviera en sí la estructura inter-subjetiva, como acredita la intuición" [16].

O desafio formulado, em resumo, impõe a Kelsen uma precisa definição das relações entre *ser* e *dever ser*, compatível com as novas direções da sua doutrina. Buscando superá-lo, começa por distinguir fatos externos — (que se dão no tempo e no espaço, eventos sensorialmente perceptíveis, parcelas da natureza — de atos jurídicos (lícitos ou ilícitos) que são tal em função de um significado objetivo.

Até aí, poderia simplesmente estar operando no plano de uma analítica dos objetos culturais, a desvendar-lhes a sua estrutura bidimensional, na distinção substrato e sentido. Todavia não é esse, evidentemente, o propósito kelseniano. Sua referência a *fatos externos* não indica a dimensão sensorialmente perceptível da conduta humana (substrato dos objetos egológicos) tomada como objeto cultural, mas sim, uma outra área da realidade, por ele colocada em nível distinto daquela em que se dariam as significações normativas, constitutivas do jurídico. Esta área é a natureza — por ele, mais uma vez, beneficiária de um privilégio pré-temático — que, tocada pela menção normativa, assume feição jurídica.

Situando, assim, em diferentes níveis conduta (= ser) e norma (= dever-ser), teria que inevitavelmente escapulir, como efetivamente fez, para a ortodoxa decretação da impossibilidade de aprofundamento da distinção entre os dois planos [17]. Isso não o impede, entretanto, de admitir que a dualidade de ser dever ser (dado imediato da consciência, que não pode ser mais aprofundado) torne-se flexível o suficiente para permitir a relação entre os dois âmbitos: "No entanto, este dualismo se ser e dever-ser não significa que ser e dever ser se coloquem um ao lado do

outro sem qualquer relação. Diz-se: um ser pode corresponder a um dever-ser, o que significa que algo pode ser da maneira como deve ser. Afirma-se, por outro lado, que o dever ser é "dirigido" a um ser". A expressão "um ser corresponde a um dever-ser" não é inteiramente correta pois não é o ser que corresponde ao dever-ser, mas é aquele "algo" que por um lado "é" que corresponde àquele "algo", que por outro lado, "deve-ser" e que, figurativamente, pode ser designado como conteúdo do ser ou como conteúdo do dever-ser" [18].

A quase obscuridade com que é expresso, na passagem acima, o pensamento kelseniano, é perfeitamente justificável, face à inacessibilidade do objetivo que, com ele se propõe cumprir. Pois, tendo diante de si um caminho plenamente clareado pela intuição, qual o de entender a conduta humana como um campo da realidade em que se fundem ser e deve ser (*a vida é dever ser existencial...*) prefere optar por uma sofisticada construção de arbitrárias postulações que terminam por diluir, em imprecisões, o conceito de dever-ser, além de resultarem numa absurda duplificação da conduta humana: "Um determinado *quid* especialmente uma determinada conduta, pode ter a qualidade de ser ou a qualidade de dever-ser: (...) Nestas duas proposições: a porta será fechada e a porta deve ser fechada, o "fechar a porta" é, no primeiro caso, enunciado como algo que é, e, no segundo caso, como algo que deve ser. A conduta que é a conduta que deve ser não são idênticas" [19].

A infelicidade do exemplo *supra* é manifesta. Com ele não se demonstra senão que a realidade comporta duplo enfoque de conhecimento (o da causalidade e o da imputação) tese com que concordariam, embora por caminhos distintos, kelsenianos e egológicos. Em nada serve, todavia, para comprovar o pretendido divórcio entre ser e dever-ser no que se refere à conduta humana; pois que, com a frase *a porta será fechada,* abstraída a referência à liberdade, não está mencionada a vida dos homens, em sua essencialidade, mas sim apenas mecanismos causais que poderão interferir para a produção do resultado "porta fechada".

Por outro lado, a colocação entre parênteses, do conceito de dever-ser, torna impossível entender o fundamento em que se estriba o raciocínio de Kelsen para a distinção conduta devida/fato de conduta. Pois, se esta distinção não se coloca no antigo plano de sobrevalência da postura gnoseológica (até porque, no seu entender, norma conhecimento), sua argumentação desmorona-se por si mesma, reduzindo-se a mero jogo verbal. Jogo verbal que ainda mais se complica quando voltado a distinguir dever-ser

subjetivo e dever-ser objetivo, diferenciação com que pretende fixar os limites da normatividade.

Admitindo que todo ato de vontade de um indivíduo, que intencionalmente visa a conduta de outro, contém em si o sentido subjetivo de um "dever-ser" adverte, todavia, que só em face de algumas condições objetivas tal "dever-ser" adquire significado normativo. Apenas a verificação de tais condições empresta obrigatoriedade à conduta, vinculando o indivíduo a que se dirige, não apenas da perspectiva de quem põe o ato mas ainda da perspectiva de terceiros. E quais são as condições que conferem ao dever-ser o seu caráter normativo? A resposta kelseniana remete-se, aí, à questão da competência para a emissão do ato, suposto indispensável à efetiva vinculação de seus destinatários: O dever-ser adquire caráter objetivo "quando ao ato de vontade, cujo sentido subjetivo é um dever-ser, é emprestado esse sentido objetivo por uma norma, quando uma norma, que por isso mesmo vale como norma "superior" atribui a alguém competência (ou poder) para esse ato" [20].

O círculo vicioso em que se fecha tal raciocínio não é coisa nova na doutrina normativista. Curioso, entretanto, é a extensão que faz dos domínios do dever-ser a todo e qualquer ato de vontade dirigido intencionalmente à conduta alheia, alargamento com que parece concordar que o dever-ser encontra na realidade o seu campo próprio de localização e não é, como parecera a outros raciocínios seus, simples dado apriorístico de uma consciência desencarnada...

Não obstante, ainda que registrando a correspondência entre o dever-ser e todo fato de conduta que interfere com outros fatos também de conduta, não passa daí para o reconhecimento de que o *logos* normativo é inerente à especial estrutura em que se dá a vida humana, preferindo recorrer a uma categoria de ordem psicológica (vontade) para referir a relação entre conduta e a imputação. Tudo isso lhe põe à frente um novo problema. Pois o recurso a um conceito veiculado por uma ciência causal, já de si suficiente para comprometer a pureza teórica de seu sistema, torna difícil enquadrar no suposto geral (produção normativa = atos de vontade) a natureza específica da função exercida pelo legislador.

Desde a polêmica bonairense, advertido por Cossio de que a distinção regra de direito/norma jurídica escondia, ressuscitada, a tradicional concepção imperativista da norma, argumentava que as expressões "imperativo" ou "mandato" seguidamente utilizadas em sua obra, teriam, entretanto, que ser tomadas em sentido figurado: No que se refere à pergunta que me dirige o Prof. Cossio, se a norma é uma "ordem" repetirei o que já disse muitas

vezes, isto é, que é possível chamá-la de "ordem" sob a condição de saber-se que se utiliza essa palavra em um sentido que não é o seu originário. Pois uma ordem existe quando um homem expressa sua vontade dirigida à conduta de outro homem e este adquire conhecimento dessa expressão de vontade. O ordenante tem que querer o conteúdo de sua ordem" [21].

Pode-se inferir, portanto, que os atos que constituem o processo legisferante não são, para Kelsen, ordens ou mandatos em sentido próprio, mas sim um tipo especial de atos de vontade, cujo conteúdo dispensa o conhecimento de seus emitentes. Em seu entendimento, enquanto, na ordem, o conteúdo do querer tem que ser necessariamente conhecido pelo indivíduo querente, o mesmo não acontece com os atos de vontade que se investem de significados normativos.

Por essa curiosa concepção, o legislador, no processo de criação do direito, dirige a sua vontade à simples formalização de algo, que, entretanto, não precisou desejar: tudo o que quer é a emissão de seu voto... "Quando um membro do parlamento vota em projeto de lei cujo conteúdo desconhece, o conteúdo de seu querer é uma espécie de atribuição de poder ou competência. O votante quer que se torne lei aquilo — seja o que for — que se contém no projeto de lei que vota" [22].

Não é fácil percerber porque misterioso passe de mágica o legislador consegue tornar-se em sujeito de uma vontade sem outro conteúdo ou diretiva senão a de *fazer a lei*... Contudo, não oferece a mesma dificuldade compreender as razões que levaram Kelsen a tão obscuros argumentos... Estas razões coincidem com o seu esforço por negar à norma jurídica caráter gnoseológico.

Conforme pensa, a autoridade jurídica, ao estabelecer normas, apenas convoca, em limitada medida, um conhecimento preliminar e inessencial à função prescritiva. Além disso, esse conhecimento é, já de si, conhecimento jurídico ou — o que significa o mesmo para o seu sistema — conhecimento de normas jurídicas.

Concorda, no entanto, que a interpretação do conteúdo de normas jurídicas concretas possa sugerir, à primeira vista, uma identidade entre a função da autoridade jurídica e a função da Ciência do Direito. E, para mostrar que em um caso apenas se trata de conhecimento, entrega-se a discutir o domínio de aplicabilidade das categorias lógicas verdade/falsidade no que se refere à dicotomia proposta. Diz então que uma norma não pode ser verdadeira ou falsa mas sim, apenas, válida ou inválida, neste último caso não passando de mera aparência de norma, já que a a validez é a forma de "existência" da norma jurídica.

Examinemos mais a fundo essa sua postulação, e os caminhos a que conduz: Advirta-se, inicialmente, que a validez de uma norma jurídica, sua existência pois, resulta da compatibilidade com a norma hierarquicamente superior, na escala de fundamentações em que se faz o ordenamento, daí inferindo-se que a contradição entre duas normas conduz necessariamente à invalidez (= inexistência) de uma delas.

Ora, como o princípio da não-contradição constitui um princípio lógico, cabe perguntar sobre o fundamento de sua aplicação às normas jurídicas, que, por Kelsen consideradas prescrições ou comandos, não poderiam, por conseguinte, ser verdadeiras ou falsas. Esta questão por ele mesmo levantada, encontra, de sua parte, a seguinte resposta: "Os princípios lógicos podem ser, se não direta, indiretamente aplicados às normas jurídicas, na medida em que podem ser aplicados às preposições jurídicas, que descrevem estas normas e que, por sua vez, podem ser verdadeiras ou falsas. Duas normas jurídicas contradizem-se e não podem, por isso, ser afirmadas simultaneamente como válidas quando as proposições jurídicas que as descrevem se contradizem; e uma norma jurídica pode ser deduzida de uma outra quando as proposições jurídicas que as descrevem podem entrar num silogismo lógico"[23].

A postulação de Kelsen, neste ponto, não passa de mera solução verbal, carente de maior rigor teórico. Na verdade, o problema que enfrenta, longe de poder ser resolvido com a utilização de simples advérbios (direta ou indiretamente aplicáveis os princípios lógicos...) termina por restituir-lhe, intacta, a fusão entre regras de direito e normas jurídicas, fusão que ele quisera negada (tanto quanto a atribuição, ao seu sistema do caráter de construtivismo metodológico, insuficiente quanto ao problema ontológico do direito), pela busca de um campo qualquer de antecedência para a norma jurídica em relação à ciência do Direito.

Com efeito, se a norma jurídica tem na validez a sua forma especial de existência e se esta, por seu turno, é originariamente posta pela ciência, definida que é pelas regras lógicas que ordenam o pensar científico, desfigura-se, por conseguinte, a tese kelseniana que intenta garantir ao dever-ser normativo, uma existência independente do dever-ser judicativo das proposições jurídicas.

Por outro lado, atribuindo às regras que formalizam o pensar científico a tarefa de decidir, em última instância, sobre a validez da norma jurídica, também compromete o seu esforço de conciliação entre as noções de validez e eficácia da norma. Pois se a validez da norma, vale dizer a sua vigência, se encontra em última análise, com o princípio de não-contradição das proposições jurí-

dicas, não poderia Kelsen afirmar, como faz sucessivas vezes, que a eficácia, embora distinta da validez, afigura-se como seu indispensável suposto: "Uma norma que nunca e em parte alguma é aplicada ou respeitada, isto é, uma norma que —, como costuma dizer-se —, não é eficaz em uma certa medida, não será considerada como norma válida (vigente)" [24].

Por certo, não é muito coerente a combinação dessas duas condições para quem, destinando uma delas (vigência) ao plano da formalização lógica, identifica, na outra, uma questão de pura faticidade:

Nada disso, evidentemente, constitui problema maior quando se reconhece na norma, o pensamento da conduta. Nessa linha, (egológica, por suposto), eficácia e vigência da norma se fundem num plano único, o plano do conhecimento, inerente, entretanto, à conduta mesma, que, como objeto egológico, é capaz de autoconhecer-se: uma norma ineficaz não é verdadeira norma, porque inadequada conceituação da conduta humana.

Para Kelsen, contudo, a conciliação responde a um insinuante ecletismo, que aliás se reproduz em outros significativos momentos da nova Teoria Pura, tal como o que se refere à distinção Estática Jurídica/Dinâmica Jurídica, com que intenta trazer a referência à conduta à órbita do seu sistema, terminando por comprometer a unidade do objeto de conhecimento do jurista.

Não é, todavia, nossa intenção estender o inventário das desvirtuações do pensamento kelseniano para além do que mais de perto se relaciona com a distinção proposições jurídicas/normas jurídicas. Pois foi por ela que a nova Teoria Pura, acossada pelas objeções egológicas, descambou para a infrutífera tentativa de fazer conviver velhas teses e novos propósitos, fazendo-se assim permeável a desastrosas oscilações de pensamento, que fazem imprecisas as suas teses básicas.

NOTAS

1 — A edição tomada sob a análise é a de 1974, Armênio Amado — Coimbra.

2 — Destaque-se que a distinção estabelecida por Kelsen entre C. Jurídicas e C. Causais não parte de uma teoria dos objetos capaz de descobrir, pelas notas essenciais ao jurídico, a forma de conhecimento científico por ele permitida. Sua solução do problema, participando da perspectiva do determinismo, é, como observa A. L. Machado

Neto, constituir a liberdade como conseqüência da postura metodológica requerida pela imputação: "Dada a presença do influxo neokantiano sobre o seu pensamento, *sociedade* e *natureza* são em Kelsen objetos formais, ou seja, ângulos metodológicos de abordagem do real, e não objetos materiais como o vocabulário comum pareceria indicar" (A. L. Machado Neto, *Fundamención Egológica de la Teoria General del Derecho*, Editorial Universitário de Buenos Aires, 1974, p. 30.)

3 — A esse respeito, é indiscutível a insuficiência da formulação kelseniana. Argüido por Cossio quanto a uma melhor justificação de seu ponto de vista "Si tu tesis fuera exacta, yo le pergunto porque limita usted el juego de las normas a la conducta humana? Porque no se le ocurre darnos con verdad el sistema normativo de la caída de las hojas en otoño" limita-se a responder que criou a cópula do dever ser para que seja usada exclusivamente em relação aos atos criadores de normas, atualizados pelos órgãos do Estado. Procedera portanto (e confessa...) simplesmente por definição...

4 — Kelsen, *Teoria Pura do Direito*, Ed Armenio Amado, Coimbra, 1974, p. 111.

5 — Kelsen, *Teoria General del Estado*, Ed. Labor — Barcelona, 1934, p. 71.

6 — Idem...

7 — Id., ib...

8 — A esse respeito, na polêmica bonairense, Kelsen retoma enfaticamente, sua tradicional postura determinista, com que pensa poder levar a referência à liberdade ao plano de simples decisão metodológica: "Yo no digo que damos normas porque *hay* liberdad, sino más vale al reves, que hablamos de liberdad cuando damos normas a pesar del curso absolutamente determinado de los actos humanos" — Kelsen, in Kelsen-Cossio "*Problemas Escogidos de la Teoria Pura*", Ed. Guilermo Kraft, 1952, Buenos Aires, p. 118.

9 — Exigindo de Kelsen que precisasse melhor a localização da cópula do dever-ser quanto à distinção regras/normas jurídicas, pergunta Cossio: "donde está el deber ser lógico, en la norma e en la regla de Derecho? Si está en ambas, entonces la reduplicación es clara y un correcto análises hará desaparecer la pretendida diferencia entre una y otra. Si está solo en la norma y no en la regla de derecho, para conservar la idea de que la norma es el objeto Derecho y de que objeto está constituído por el deber ser lógico, entonces la regla de derecho, como conocimiento jurídico, no tendria ninguna deferencia metodológica con el conocimiento físico. Y si está solo en la regla de derecho y no en la norma, entonces, a la inversa, se habia dicho

mal que el ser del derecho como objeto, siendo este la norma consiste en un deber-sor que se niega a la norma" — Cossio, in Kelsen — Cossio, *Problemas Escogidos de la Teoria Pura del Derecho, Teoria Egológica y Pura*. Ed. Guilermo Kraft, Buenos Aires, 1952, p. 135.

10 — Kelsen, in Kelsen — Cossio, *Problemas Escogidos de la Teoria Pura del Derecho: Teoria Egológica y Teoria Pura*, ob. cit., p. 136

11 — É o que observa Cossio na passagem seguinte: "La idea de la norma fundamental lleva derechamente a destruir la diferencia entre norma jurídica y regla de derecho, porque habia de admitir-se "que las normas creadas y aplicadas al correr del proceso jurídico no son normas jurídicas más que en razón de interpretarse como tales según la norma fundamental, presupuesta por la ciencia del Derecho, de suerte que se podria decir que es la ciencia del Derecho en tanto que conocimiento jurídico que atribuye a ciertos actos la significación objetiva de normas jurídicas. En estos términos advierte el propio Kelsen la objeción como objeción imanente a su tesis, en la p. 48; pero no la levanta, sino hace a un lado en forma autoritária, sin dar explicaciones (...)

La question, por lo tanto, queda en pie con saldo favorable a la tesis egológica: las normas jurídicas son tales por seles inmanente el conocimiento, aunque Kelsen crea que este conocimiento solo es de la norma fundamental y el de la ciencia que desde ella emerge" — Cossio, in Kelsen — Cossio, *Problemas Escogidos de la Teoria Pura del Derecho*..., ob. cit. p. 137.

12 — Kelsen, "Teoria Pura del Derecho y Teoria Egológica", *in Revista de Estudios Políticos*, 1953 — nº 71, p. 29

13 — Sobre a ilegitimidade da interpretação do pensamento de Kant desenvolvida por Kelsen, on particular, observa Cossio: "ora, a noi sembra irrefutabile che nessum appighio esiste in Kant per atribuirgli una simile tesi. Secondo Kant, infatti, prima della conoscenza dell oggetto non esistomo che delle sensazioni. L'oggetto, con la sua unità e la sua consistenza, se constituice nella sintesi a *priori* intellettiva. E cioè, l'oggetto nella sua identità e consistenza non esiste assolutamente fuori del pensiero in generale che lo pensa". Cossio, "La Polemica anti-Egológica", p. 15

14 — Cossio, in Kelsen/Cossio, *Problemas Escogidos de la Teoria del Derecho*, ob. cit. p. 126.

15 — Id., ib., p. 130

16 — Id., ib., p. 146

17 — Com efeito, o conceito de *dever ser*, antes precisamente colocado por Kelsen como correspondente ao pensar científico do jurista, cerca-se de extrema obscuridade na nova Teoria Pura, face à sua disposição

de enfrentar o problema ontológico do direito pela distinção entre regras jurídicas e normas jurídicas. Pois, para assegurar a presença do nexo imputativo nas normas jurídicas sem conceder-lhes feição gnoseológica teve que descambar, após infrutíferas tentativas de conciliar vontade e dever ser sem sacrifício da "pureza" de sua doutrina, para a ortodoxa decretação da impossibilidade de aprofundar a distinção ser/dever ser... (cfr. *Teoria Pura do Direito*, ob. cit. p. 23.).

18 — Kelsen, *Teoria Pura do Direito*, ed. cit. p. 23

19 — Id., p. 24

20 — Id. p. 26

21 — Kelsen, *Teoria Pura y Teoria Egológica*, *in Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1953, nº 71, p. 28

22 — Kelsen, *Teoria Pura do Direito*, ob. cit. p. 25

23 — Kelsen, *Teoria Pura do Direito*, ob. cit. p. 115

24 — Kelsen, *Teoria Pura de Direito*, ob. cit. p. 80

PARA UMA ONTOLOGIA DO DELITO

ÉLSIOR MOREIRA ALVES

§ 1º CONCEITO LEGAL E DOUTRINÁRIO DO CRIME

1 — No estudo da conceituação do que seja o crime, os autores, de um modo geral, podem ser agrupados em duas posições: a) aqueles que procuram apanhar os aspectos formais e b) aqueles que tentam identificar sua substância. Por isso, podemos dizer que, de acordo com as diversas tentativas em conceituá-lo "a definição de crime pode ser dada dois aspectos: doutrinário e legal." [1]

Se remontarmos à história, vamos verificar que ambas as posições têm sua origem na definição do imortal Carrara. Carrara, procurando identificar a essência do crime, definiu este como "A infração da lei do Estado, promulgada para proteger a segurança dos cidadãos, resultante de um ato externo do homem, positivo ou negativo, moralmente imputável e politicamente danoso". [2] Como veremos, em seguida, todas as definições, que se seguiram a esta, ora insistem no aspecto formal (infração da lei do Estado), ora, no aspecto substancial (ato moralmente imputável ou politicamente danoso).

Procurando resumir o que seria a doutrina carrariana, Aníbal Bruno identifica o crime (infração penal, delito) como sendo "o fato jurídico tipicamente ilícito e que tem como elementos a conduta, a tipicidade, a antijuridicidade e a culpabilidade". [3]

Magalhães Noronha, como sempre magistral em suas sínteses, mostra, por sua vez, como, realmente, no estudo do crime, esses dois ângulos são uma constante. Por isso mesmo, para ele, o crime pode ser visto pelo lado formal e pelo substancial. Assim, crime, "do ponto de vista formal, é o fato individual que viola a lei; a conduta humana que infringe a lei penal. Do ponto de vista substancial, é a conduta humana que lesa ou expõe o perigo um

bem jurídico protegido pela lei penal. Sua essência é a ofensa ao bem jurídico, pois toda norma penal tem por finalidade sua tutela". [4]

2 — *Corrente formalista* — A rigor, a corrente formalista é a que melhor acompanha o espírito da Escola Clássica. Pois, apesar da definição de Carrara, para a Escola Clássica, "o crime não é um ente de fato, mas entidade jurídica; não é uma ação, mas infração. É a violação de um direito". [5] Assim, a essência do crime, para essa corrente, está na violação da lei. O crime passa a ser uma construção jurídica, emprestando esta ao fato ocorrido aquela característica. Daí se pode dizer, simplesmente, que "crime é o resultado de toda ação ou omissão punível pela lei" [6], ou, como queria Maggiore, "ogni azione legalmente punible" [7].

3 — *Corrente doutrinária ou substancialista* — Esta corrente procura estabelecer, materialmente, qual o conteúdo do ato criminoso. Assim, doutrinariamente, "crime é todo ato externo do homem, positivo ou negativo, moralmente imputável e injusto, cuja repressão é útil ou necessária à conservação da ordem social" [8].

Nessa tentativa de conceituação, vamos distinguir duas variantes: de um lado, é a própria ação que se considera, tachando-a de injusta por outro lado, a ação é considerada criminosa pela sua repercussão social. Na primeira hipótese, "delicto es el acto tipicamente antijurídico culpable, sometido a voces a condiciones objetivas de penalidad, imputable a un hombre y sometido a una sanción penal" [9]. Já na segunda hipótese, como quer Vincenzo Cavallo, "infração penal (reato) é a situação antijurídica perturbadora da ordem necessária à conservação social e que a norma penal quer evitar" [10]. Ou, no dizer Otto Costa, "a lei penal é o direito, objetivamente considerado, e visa exatamente, a impedir e a reprimir a prática dos atos lesivos à sociedade" [11].

4 — Se procurarmos, agora, testar a consistência dessas tentativas de conceituação, vamos verificar que não resistem a uma análise, ainda que superficial. Já De Marsico, Valetta e outros, viam com clareza que "as características da tipicidade, culpabilidade e antijuridicidade, não constituem elementos da infração penal, por ser esta una e infracionável" [12]. Sim, e isso é importante, na definição de qualquer coisa, o que interessa é apanhar a sua essência, e isso não foi conseguido por qualquer a corrente acima apontadas. Dizer, como os formalistas, que crime é violação da lei é uma verdadeira petição de princípios, pois o que queremos saber é, justamente, porque a lei elegeu determinada ação como criminosa. Dizer que o ato é injusto ou antijurídico, também aí se cai num vazio, pois se vai buscar o conceito de antijuridicidade e de injusto na norma penal. Enfim, dizer que o ato é criminoso porque é

lesivo à sociedade, estar-se-ia apelando para a sua gravidade, coisa que, de logo, se percebe não constituir essência do ato. Nosso direito positivo foi mais longe ainda. Na Lei de Introdução ao Código Penal, definiu, do ponto de vista legal, crime como a infração penal, a que a lei comina pena de reclusão ou de detenção, quer isoladamente, quer alternativa ou cumulativamente com a pena de multa [13]. Aqui, se procurou uma definição, a partir de conseqüências, o que não merece nem comentário. Para todas essas tentativas de definições do crime, inclusive para sua própria terminaríamos dizendo, com Carrara: "Na definição de objeto, dificilmente se podem encerrar seus fins e suas causas. As definições geralmente devem deter-se nos caracteres constitutivos do definido. Devem elas ser puramente ontológicas" [14].

§ 2º INÚTIL DISTINÇÃO ENTRE ILÍCITO PENAL E ILÍCITO CIVIL

5 — Se das diversas tentativas de definição do crime não conseguirmos arrancar sua característica essencial, claro que qualquer demarcação entre ilícito penal e outros ilícitos peca pela base. Partindo de um pressuposto falso, toda e qualquer tentativa em extremar ilícito penal dos outros ilícitos redunda, em última análise em esforço vão. Apelar para a tipicidade, para as conseqüências, reparabilidade, culpabilidade, privação da liberdade, mediatez da sanção, tudo isso é inconsistente, vejamos. De que adianta dizer que "o ilícito penal se caracteriza pela sua conformidade com a descrição típica ou normativa, ao passo que o ilícito extrapenal não tem figura determinada, vestindo a roupagem mais diversa"? [15] Esta afirmação, ou melhor, essa distinção faz tábula rasa do princípio básico do "Estado de Direito", princípio este consagrado em nossa Constituição, artigo 53, § 2º, e que é válido, não só para o Direito Penal, mas, também, para qualquer dos ramos do Direito: "Ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei". Como se vê, a tipicidade é da própria essência da democracia. Também não nos convence, como quer Pierre Bouzat, dizer que "o ilícito civil e o ilícito penal se distinguem por dois motivos: em relação ao efeto que, neste, é a pena, e naquele, a reparação do dano"... [16]. Muitos dos danos, na área criminal, podem ser reparados, sem necessidade de pena, como também, na área civil, muitos danos são irreparáveis. A mesma crítica valeria para a "teoria objetiva", que encontra diferença na natureza do dano produzido, que seria social e reparável para o ilícito penal. Apelar para a culpa, "como querem os adeptos da chamada teoria subjetiva, para quem o que caracteriza o ilícito penal, essencialmente, é a culpabilidade, no que se diferencia do ilícito civil e administrativo" [17], é passar por cima de uma noção tão

clara existente no nosso Código Civil [18]. Paulo Dourado de Gusmão e João Bosco Cavalcanti Lana parecem ter percebido que, afinal, tanto ilícito penal como o civil, no fundo, ambos são partes de uma mesma teoria geral. Aquele, dizendo que "ato ilícito é todo ato contra o disposto em norma jurídica; este, falando em violação dos direitos individuais e coletivos. Mas, apesar disso, incorreram no mesmo erro. Para o primeiro, "o ato ilícito pode ser: ilícito civil e ilícito penal. Este transgride a norma penal, tendo como sanção uma perda temporária da liberdade pessoal ou uma multa, bem como, em alguns sistemas jurídicos, a pena de morte. Já o ilícito civil é o que causa dano injusto. É, como reza o artigo 159 do Código Civil, o decorrente de ação ou omissão voluntária, negligência ou imprudência" [19]. Perda temporária de liberdade é inconsistente, pois no caso de não prestação alimentícia, na área civil, também há perda [20]. Quanto ao injusto o ilícito penal também o é. E problema de negligência ou imprudência também consagra por Código Penal [21]. Dizer que "a sanção é indireta (perdas e danos), nos aspectos cíveis, e, nos aspectos criminais, sanção que se denomina pena" [22], é esquecer que tanto a multa, como a perda de liberdade podem ser comuns a ambos os ramos do Direito.

§ 3º SITUAÇÃO DA PROBLEMÁTICA

6 — Somos levados a crer que todas essas incongruências são resultantes de uma má consciência filosófica e sociológica. Por falta de uma vigorosa ontologia, cada definição e tentativa de separação entre ilícito penal e civil deixaram de adentrar no âmago do problema. Aliás, apenas de ter caído no mesmo engano, é o próprio Magalhães Noronha quem chega a seguinte conclusão: "Realmente, não há distinção ontológica entre o delito penal e o delito civil. A ilicitude é um só... o problema é antes valorativo. A sanção penal destina-se, em regra, às ofensas de maior vulto, que mais seriamente atentam contra os interesses sociais... Diferença de essência não apresentam, assim, os dois ilícitos. A distinção reside na gravidade da violação à ordem jurídica" [23].

Como se vê, falta, sem dúvida alguma à Teoria Geral do Direito Penal, uma rigorosa análise. Em havendo a teoria da tipicidade e similares cairiam por terra, como insubsistentes. Mas, para que não nos increpe de leviano e primário nos domínios da ciência dos Carrara, Carmignani e Ferri, vale a pena a situação do juízo do grande Jiménez de Asúa: "Decir del delito que es um acto penado por la ley, como disponen el Código penal español, el chileno y el mejicano; y añadir que es la nagación del Derecho, supone hacer un juício a posteriori, que por eso es exacto, pero nada añade a lo sabido. Es una tautologia..." [24]

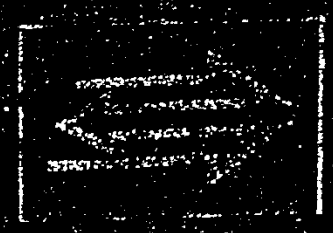
Por falta de uma visão histórico-sociológica, deixou de se chegar à simples constatação de que "não é possível distinguir, ontologicamente, o que seja ilícito penal, pois se trata de um conceito histórico-condicionado" [25].

Tendo em vista, conforme Émile Durkheim comprovou, em famoso estudo — De la Division du Travail Social, — que a marcha da civilização coincide com uma gradativa redução das proporções das disposições penais sobre as de caráter não penal, tais as civis e comerciais, chegou a hora de estreitar o fosso entre ilícito penal e civil, a fim de encontrarmos uma teoria mais adequada do ilícito, de um modo geral, e facilitarmos o trabalho imprescindível do Direito Econômico.

NOTAS

1 — Otto Costa; Noções de Direito; p. 372.
2 — Apud Magalhães Noronha; Direito Penal; vol. I; p. 31.
3 — Apud Sabino Júnior; Princípios de Direito Penal; vol. I; p. 92.
4 — Magalhães Noronha; Direito Penal; vol. I; p. 92.
5 — Idem; p. 32.
6 — Tancredo Fidias; Direito Usual; p. 229.
7 — Apud Magalhães Noronha; Direito Penal; vol. I; p. 92.
8 — Lima Drumond; apud Otto Costa; Noções de Direito; p. 372.
9 — Jiménez de Asúa; La Ley y el Delicto; p. 256.
10 — Apud Sabino Júnior; Princípios de Direito Penal; vol. I; p. 139.
11 — Noções de Direito; p. 369.
12 — Apud Sabino Júnior; Princípios de Direito Penal; vol. I; p. 110.
13 — Lei de Introdução ao Código Penal; art. 1º.
14 — Programa do Curso de Direito Criminal; vol. I; p. 83.
15 — Sabino Júnior; Princípios de Direito Penal; vol. I; p. 93.
16 — Apud Sabino Júnior; Princípios de Direito Penal; vol. I; p.93.
17 — Sabino Júnior; Princípios de Direito Penal; vol. I; p. 92.
18 — Ver artigos 92 a 97 e 159; Código Civil.
19 — Paulo Dourado Gusmão; Introdução à Teoria do Direito; p. 197.
20 — Código de Processo Civil, art. 733, § 1º.
21 — Código Penal, art. 15, II.
22 — Magalhães Noronha; Direito Penal; vol. I; p. 101.
23 — Jiménez de Asúa; La Ley y el Delicto; p. 249.
24 — A. L. Machado Neto; Teoria Geral do Direito; p. 296.
25 — Idem; ibidem.

Hello



Open

FILOSOFIA E DESENVOLVIMENTO

ATAS DA III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

REALIZADA NA CIDADE DE SALVADOR, BA
DE 17 A 23 DE JULHO DE 1976

SOCIEDADE BRASILEIRA DE FILÓSOFOS CATÓLICOS

FILOSOFIA
E
DESENVOLVIMENTO

Vol. 2

1977

Copyright by

Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

Composto e impresso na
COMPANHIA EDITORA AMERICANA
Av. Mem de Sá, 204 - sobrado - ZC-06
20.000 - Rio de Janeiro - RJ

SUMÁRIO

4. *Metafísica e Filosofia da Religião*

Metaphysical and Theistic Perspectives for Understanding Development — George F. McLean, O. M. I. 3

Parmênides e o Eclesiastes — Remy de Souza 8

Heidegger e a Ontologia da Ciência — Olinto Pegoraro 13

Le Divin et Dieu — Claude Bruaire 20

Los Principios y Problemas Metafisicos que Comprende la Idea Moderna de Naturaleza — Juan Carlos Cervi 24

Projeto e Utopismo Dialógico: Uma Questão Antropológica — Dr. Newton Aquiles Von Zuben 30

Conceito de Lógica e Glossológica — Prof. Dr. Geraldo Mattos 40

Presença de Deus no Desenvolvimento da Ciência — E. Prado de Mendonça 58

O Problema da Existência de Deus em Kant — Antonio Rufino 65

Liberté et Raison dans L'Action Humaine Question de Méthode — Christian Wenin 84

O Oratoriano Antônio Soares — A. Rodrigues Baptista 91

Metafisica y Nihilismo en la Fisica Positivista Contemporanea — Juan Carlos Cervi 96

Para uma Filosofia da Técnica — Francisco Videira Pires 101

Modern Hindu Philosophy of Religion — I. Puthiadam 108

Solitude de la Philosophie — Pierre Colin 123
Um Modelo Social: A Trindade Cristã — Joaquim Cerqueira Gonçalves 128
Anthropologie et Cosmologie — Jean Ladrière 133
Conceito "Ser" e "Unidade Espaço-Temporal" como Critérios Metafísicos — Vinzenz Strasser 146
Minha Filosofia — Pe. Afonso Rodrigues (S. J.) .. 150
Teologia do Desenvolvimento — Pe. Afonso Rodrigues (S. J.) 212
O Mito — Interpretação da Existência — Delmar Ewaldo Schneider 228
Um Conceito Metateórico de "Metafísica" — Nelson G. Gomes 258
A Religião e Todos os Processos Decorrentes Estão Fundamentados em Princípios Dialéticos — Edson Nunes da Silva 263
O Poder Mental Unificador de Teilhard de Chardin — Jorge Chapó de Lébeny 296
Michele Federico Sciacca y la Cultura Ibérica — Alberto Caturelli 302

5. *Ética e Filosofia dos Valores*

Julgamento Moral e as Regras do Jogo — Suely da Silveira Botta Marchezi e Carlos Felício Vanni ... 317
Um Fundamento da Ética a Partir do Promising Game, Segundo Searle — Prof. Dr. Alvino Moser .. 328
El Fundamento de la Etica en la Doctrina de Rosmini — Dra. Lorenza Dadomo 344
Etica e Filosofia dei Valori — Benedetto D'Amore 355
Fundamentos da Ética nos Quadros de uma Reflexão Existencial — Prof. Dr. Alvino Moser 364
O "Valor" Fundamento e Meta de toda a Vida do Espírito — Romano Galeffi 373
A Ética do Desenvolvimento — João de Scantimburgo 385
Aliénation ou "Plus-Être"? — Vers une Axiologie des Plaisirs — E. Moutsopoulos 398

6. *Filosofia Social e Filosofia da História*

Revolution et Tradition selon Charles Peguy Prophete de Notre Temps (1873-1914) — Theodore Quoniam 405

As Metamorfoses da Liberdade no Pensamento Brasileiro — Ubiratan de Macedo 413
Conceptos Primarios en la Elaboración de una Filosofia de la Historia — Prof. Enrique Rivera de Ventosa 419
O Verdadeiro Autor da História: O "Ser Essência" e o "Código Genético" — Manoel Joaquim de Carvalho Júnior 425
O Tomismo Atual no Diálogo com o Marxismo-Leninismo a Respeito do Problema de Deus — Fernando Arruda Campos 435
Prolegômenos a uma Sociologia da Vida Policial — José Newton Alves de Sousa 449
Filosofia e Realidade Brasileira — Ubiratan de Macedo 456
O Princípio da Contradição Dialética — Gilberto de Mello Kujawski 460
Objeto da História das Idéias no Brasil — José Antonio Silva 466
Philosophie Sociale et Philosophie de l'Histoire — Bernard Delfgaauw 471
Fenomenologia e Ciências Sociais — Prof. Dra. Creusa Capalbo 474
Sobre a Explicação em História — Jenner Barreto Bastos 480
Limites da Filosofia da História: um Ponto de Referência — Prof. Leônidas M. Didonet 493
A Filosofia Política de Inspiração Positivista no Brasil — Ricardo Vélez Rodríguez 518
Le Cardinal Mercier et la Philosophie — Georges Van Riet 541

7. *Filosofia e Desenvolvimento Econômico*

Produção Ideológica e Meio Rural — Mary Pimentel Drumond e Vera Lúcia Silveira Botta Ferrante .. 553
"A Função da Filosofia no Planejamento" — José Tarcísio Glanzmann e Aristóteles Ladeira Rocha .. 574
Pedagogia Empresarial e Desenvolvimento de Pessoal — Lázaro Francisco da Silva 580
Idéias Socialistas na "Eschola Agrícola da Bahia" (Século XIX) — Maria do Socorro de Sousa Fraga 592

8. *Estética e Filosofia da Educação*

"O Desenvolvimento do Ensino da Filosofia na Cultura Contemporânea" — Pedro Paulo Christovam dos Santos 635

L'Explosion du Sexe — Georges Gusdorf 646

Subsídios de Filosofia da Educação para uma Atitude Crítica Face do Desenvolvimento Cultural — Dr. Antonio Muniz de Rezende 662

Metodologia de la Estética Literaria — Alfonso López Quintás 674

Uma Contribuição dos Estudos Piagetianos ao Esclarecimento do Problema "O Lógico e o Psicológico em Educação" — Durlei de Carvalho Cavicchia 684

A Crise da Filosofia e a Filosofia da Educação como um Caminho de Volta ao Homem — Dr. Pedro L. Goergen 691

Um Conceito de Educação — Faria Goes Sobrinho 697

Prolegômenos para uma Filosofia da Educação Brasileira — Prof. Dr. Hanns Ludwig Lippmann 707

Education Permanente — Claude Pantillon et Moacir Gadotti 718

La Enseñanza de la Filosofia — Alfonso López Quintás 746

Exames Preparatórios de Filosofia dos Acadêmicos de Medicina — Dinorah d'Araújo Berbert de Castro 757

Reflexões sobre a Gramática Filosófica na Bahia (Séc. XIX) — Francisco Pinheiro Lima Junior ... 788

Desenvolvimento do Ensino da Filosofia — Antônio de Rezende Silva 812

Educação e Historicidade: As Mediações Histórico-Sociais da Filosofia da Educação — Dr. Antônio Joaquim Severino 815

Filosofia da Criatividade — Prof. Dr. Hanns Ludwig Lippmann 821

Ideologia e Educação — Teresinha Accioly Corseuil Granato 832

O Problema da Filosofia da Educação — Carlos Eduardo Guimarães 838

Comunicação sobre as Estruturas Curriculares, da Licenciatura em Filosofia na UFBa — Ruy Simões 844

Conclusões das Sessões Especiais 858

IV. SESSÃO DE ENCERRAMENTO

Discurso do Prof. Tarcísio Meirelles Padilha na Sessão de Encerramento da III Semana Internacional de Filosofia 867
Discours de Clôture — André Mercier 871
Monsieur le Président, Très Cheres Collegues — Prof. Leo Gabriel 874
Palavras de Encerramento do Prof. Euro Brandão, Secretário Geral do MEC 876
Lettre du Prof. Pierre Colin, dirigé au Prof. Padilha lors de sa Première Visite au Brésil 878

4

METAFÍSICA E FILOSOFIA DA RELIGIÃO

METAPHYSICAL AND THEISTIC PERSPECTIVES FOR UNDERSTANDING DEVELOPMENT

GEORGE F. MCLEAN, O.M.I.
Professor of Philosophy Catholic University of America
Washington, D. C., USA

For the purposes of this paper the notion of development will be understood to mean progress from a less to a more perfect state. After the current manner, the direct object of this progress will be the economic product. As the extent of this product depends upon the means at one's disposition, however, development will be considered proportionate to the improvement of the technology and, in turn, of the scientific knowledge ou which man depends for these means.

Development of this type is not, however, a matter of machines alone. Just as their invention depends upon men's minds, their extensive employment requires related mental development in a large number of people. The use of these means, in turn, effects the lives of many more. As a result development becomes a basic cultural issue of the greatest importance.

A study oriented toward more positively relating these scientific and technological factors on the one hand, and the broad cultural patterns on the other, is required in order to enable development to become in reality a process of implementing authentic human growth. To achieve these goals it is important not to set aside differences, but to search through them to their foundations in order to achieve the insights which are needed for resolving the paradoxes of human life and promoting its progress.

Unfortunately, this study has tended to restrict itself to identifying the two areas of science and culture as conflicting without attending to the root metaphysical issues where some

progress might be made toward resolving these tensions. The result appears to be a reductionism which could promote an inadequate understanding of man and his problems, canonize existing conflicts, and misguide future efforts. This paper will attempt, first, to study the form taken by this reductionism; second, to indicate the missing metaphysical dimension; third, to suggest the importance of this dimension for the religious and ethical issues implied by development.

A. REDUCTIONISM

A maior problem in initiating any study of culture and science is the achievement of a perspective which is sufficiently broad to promote adequate attention for all factors involved in both science and culture. This becomes especially difficult if 'science' is interpreted not simply as one among many forms of human understanding, but as the only truly objective and certain way of understanding man and his world—all other forms of knowledge being considered of lesser value.

This reflects the temptation to concentrate upon those physical and mathematical factors which can most easily be codified, and hence most effectively employed in efforts to provide for man's physical needs. Success in this project has seduced men into attaching less importance to realities which, precisely because of their greater intrinsic value, are less manipulable by the human mind. Thus, in initiating a study of the effects of science, it is important to assure that types of knowledge other than science can be drawn upon and that these non-scientific modes of knowing not assume a pejorative connotation. All dimensions of reality must be taken into account, including those beyond the realm which science can analyze and technology produce.

A similar observation should be made concerning the term "culture." If this is taken as limiting the scope of the study to man and his products it would exclude consideration of any transcendent context. Transcendence includes, first, nature as possessing its own reality independently of human science and technology. A crucial contemporary dimension of the problem of science and man is the effect of man's technological capability upon his natural environment. Effective work upon this problem requires a recognition that physical nature transcends man, provides him with values which he cannot himself substitute for or dispense with, and must be promoted by human activity.

Further, all cultures have considered the Transcendent, in the sense of reality of a higher dignity than man or nature, to be a

requisite for resolving human issues. It is not sufficient then to ask whether matter should be understood in terms of man or man in terms of matter, for if taken as the ultimate question, this does not advert to the still more basic issue of whether the understanding of man, technology and culture can be united without being related to a more ultimate reality. To the degree that the study of a deeply human question proceeds without acknowledging this issue—which is fundamentally whether plurality is intelligible without unity—it must be reductionist in tendency.

This can be seen by a comparison of various cultures. Classical Western thought has always recognized the need for transcendent principles in order to understand nature, man, and the sciences. The philosophy of such central modern figures as Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Whitehead and Marcel have continued this pattern. In addition all classical non-Western cultures, whether Islamic, Hindu or Buddhist, concur that unless all be seen in relation to a transcendent unity the problem of man's freedom remains irresoluble, his dignity is reduced to a set of multiple and divisive material factors, and any consideration of the relation between matter and man is weighted in favor of matter. In sum, without acknowledging the source and goal of human life, it is impossible adequately to assess its proper dignity.

Hence, it is clearly reductionist to state the problem of development in terms of the introduction into the "less-developed" nations of the technological products of science. The basic problem of development in these countries lies rather in the realm of education, where a people's mode of thought and cultural horizon are formed. Cultures are undermined and alimentation generated when the content and manner of education is unrelated to the cultural heritage of the people. It is precisely to establish the manner of this relationship that metaphysics must be called upon.

B. METAPHYSICS

The epistemological context of the reductionist tendencies mentioned above is most manifest in their supposition of a basic antithesis between experience and faith. This results from an initial logical positivism according to which any meaningful statement could be nothing more than a descriptive expression of experience, all other statements being considered arbitrary. This arbitrariness is implied by the use of the term 'faith' for all statements not reducible to descriptions of experience. Though it is recognized that faith could be well-founded, this foundation is

located entirely in the realm of individual or ideal subjectivity. This is taken seriously by the phenomenologies. But whether the perspective be that of linguistic analysis or a phenomenology of man an objective metaphysics is precluded.

It would appear to be this lack of an objective metaphysics that is the reason for the dichotomies often implied between man as the subjective dimension and nature and science as the objective dimension. It is assumed that there, one must choose between the two; little has been done to evolve the type of human knowledge which could unite, evaluate and synthesize the objective with the subjective dimension. As a result the consideration of the effect of development on human culture is undertaken on a basis which arbitrarily and beforehand precludes any radical co-ordination between its two central factors.

In reality, the tensions between these factors illumines the need and provides the basis for going beyond each to their common metaphysical roots. This search for the principles of an objective metaphysics is the same process by which it is discovered that the basis of scientific knowledge, as of all forms of human consciousness, lies in an active and subsistent knowledge of truth by Truth Itself which is identically both subject and object. The recognition of the importance of metaphysics and of its objective transcendent principle has been central to most of Western thought from Aristotle's "Knowing on Knowing," through Descartes' and Spinoza's Subsistent Consciousness to Whitehead's two-natured God as both principle of the abstract sciences and goal of natural and technological process.

C. RELIGIOUS AND ETHICAL IMPLICATIONS FOR DEVELOPMENT

The metaphysical dimension of knowledge is crucial for comprehending the difference between the dialectic of man and nature in the so-called developed and less-developed countries. It is often supposed that the proper material for working on this question consists in espirical information concerning lodging, agriculture and industrial production. The real root of the difference in "development", however, lies rather in the contrast between their respective metaphysical views of the relation of man and the world to their ultimate source of unity and meaning in the Absolute. It is in these terms that all else, including the work of the sciences and the resulting technologies on which development depends, must finally be established. It is essential, therefore, that the study of the relatione between science and culture be carried to

the metaphysical level in order to enable man both to avoid the extremes of considering science to be either insignificant to true human progress or destructive of man's classical and religious values, and to appreciate the way in which science can be a positive contribution to the promotion of the civilizing progress made in prior centuries.

The above observations concerning reductionism and metaphysics are of no less importance in determining which factors can be called upon in resolving the ethical issues implied in development. If science and culture are seen to be simply divergent and unrelated tracks of subjectivity and objectivity then the ethical reflection is condemned either to submerge one the service of the other or to compromise both in order to achieve a *modus vivendi*.

The first alternative of simply subordinating one to the other, i.e., culture to science, has become a particularly crucial question in the area of the biological sciences. Thus, e.g., under the justification that it is required for the purpose of science, fertilized human embryos have been used for experimental purposes. Procedures such as abortion are commonly employed in social engineering. Mankind cannot be expected to find the moral conviction to control these intrusions of science upon itself if it considers all except empirical data to be an arbitrary "faith," especially when the foundation for this faith is located in a subjectivity unrelated to the objective character of the sciences.

The main problem of man will always remain the management of himself, that is, the direction, application and evolution of his freedom. To do this adequately he must be able to realize this freedom in his body and in relation to the surrounding world, to other persons and to the societies into which he enters. This requires a metaphysics in order that he be able to reflect upon his freedom and his world, his culture and his science, in a context which transcends and unifies both by enabling him to consider them in relation to their source and goal. On the contrary, if this dimension of knowledge is systematically avoided while attending to many particular facets of the problem, attention is drawn away from the basis required for a resolution of these problems. The result of this omission can only be pragmatism or cynicism.

PARMÊNIDES E O ECLESIASTES
(Uma meditação sobre o Ser)

REMY DE SOUZA

No fundo, o que compõe as coisas diferentes é apenas uma dosagem variada de coisas primitivas iguais. Desejaria que essa fosse a conclusão deste escrito que pretende sugerir uma leitura ingênua, isto é filosófica, de dois textos postos em confronto: o de *Parmênides* e o do *Eclesiastes*.

Aliás isso de ler um texto de perto, esmiuçando-o, comparando-o consigo mesmo, nos pormenores, ou com outros, do mesmo autor ou não, para lhe penetrar no âmago é o Método de Louis Althusser para ler Marx (*Lire le Capital*).

Creio que tal procedimento pode ser aplicado à leitura de qualquer filósofo.

Deambulando pelos textos em agradável passeio do espírito — o que sempre me seduziu como caçador de idéias que sou tal como outros caçam borboletas, feras ou selos para coleção — surpreendeu-me o "som" idêntico, a mensagem muito semelhante que me parece surdir de uma leitura integral, atenta e apreconceituosa dos dois textos citados.

Pode-se falar em procedência ou filiação de um do outro? É uma hipótese plausível mas que resta provar, sendo quase impossível de o fazer com os recursos cá da terra baiana.

Todos sabemos da influência do: helenismo na cultura judaica, após as conquistas de Alexandre Magno. Ora, Parmênides floresceu em meados de 475 aC e o texto bíblico do *Eclesiastes* surgiu entre 300 e 200 aC, segundo A. Robert e A. Tricot (*Initiation Biblique*, Desclée et Cie, Tournai, Belgique 1954).

Logo, a divulgação entre os judeus do poema parmenidiano não é de todo improvável. A questão, aliás, não é de primordial

importância para se proceder a uma aproximação dos dois pensamentos.

As semelhanças profundas entre ambos não serão alteradas, quer aceitemos a mera coincidência de suas conclusões, tal como ocorreu com o cálculo infinitesimal criado simultaneamente por Newton e Leibniz, quer optemos pela inspiração direta de um sobre o outro.

Com efeito, as semelhanças são intrínsecas, de igual cadência de pensamento, e não apenas extrínsecas, a modo de alusão ou simples reminiscência de leitura.

Convido o leitor sem preconceitos a se deter na seguinte perspectiva: ler e examinar o poema *da Natureza* do filósofo eleata e a meditação do *Cohélet* do Antigo Testamento e dizer depois o que lhe parecem, que impressão lhe fica, deixando para uma etapa posterior as questões de erudição já que o básico de uma obra filosófica é a sua mensagem.

Ambos são textos que chegaram até nós bastante mutilados como a maioria do legado da Antiguidade. De Parmênides nos restam somente uns 167 fragmentos de um poema sobre a *Natureza*.

Bons exegetas sustentam que os passos obscuros e até conflitantes do *Eclesiastes* são devidos a interpolações posteriores de um discípulo piedoso.

Não sendo especialista em línguas antigas, tenho pessoalmente de me contentar com as versões da Bíblia e dos pré-socráticos em línguas modernas, obras, aliás, de eruditos dignos de respeito e crédito.

Qual o "tom" do eleata? A permanência do Ser, concordam os manuais de História da Filosofia.

Conclui Albert Rivaud a seu respeito: "Em todo caso, uma idéia nova entra na filosofia: existem duas ordens de conhecimento: uma ordem de certeza onde reina uma lógica estrita e uma ordem de aparências cambiantes onde o erro é sempre possível e onde a dúvida permanece a lei de um bom espírito". (*Histoire de la Philosophie*, Tome I, PUF, Paris, 1948).

A lição fundamental do Livro Sapiencial aqui examinado está sintetizada na célebre frase: "Vaidade das vaidades, tudo é vaidade!", delongando-se o autor em exemplos disso em todos os aspectos da atividade humana.

Comparem-se as observações: "o sol se levanta, o sol se põe; apressa-se a voltar a seu lugar; em seguida se levanta de novo... O que foi é o que será: o que acontece é o que há de acontecer" (Ecle. I 5, 9) com "É-me indiferente por onde eu comece pois aí mesmo tornarei a voltar novamente." (*Parm. V*)

"Nada há de novo debaixo do sol". (*Ecle.* I, 10) "Pois bem, eu te contarei — e tu escuta e guarda minha palavra — quais são as únicas vias de investigação que são pensáveis: uma, que é e não é Não — ser, é a via da crença pois segue a Verdade; a outra, que não é e o não ser é necessário; este, eu te asseguro, é o caminho da total ignorância, pois não conhecerias o não-ser — isto é impossível — nem o expressarias". (*Parm.* II).

"É necessário dizer e pensar que o Ente é, pois é o Ser, mas o nada não é. Eu te ordeno que consideres isto. Que eu te afaste, portanto, desta primeira via de investigação, assim como daquela pela qual o smortais ignorantes andam, bicéfalos, porquanto a incapacidade em seu peito guia o pensamento vacilante; são arrastados, como surdos e mudos, estupefatos, gente sem juizo para quem o Ser e o Não-ser são considerados como o mesmo e não o mesmo, para quem o caminho de todas as coisas marcha em direções opostas". (*Parm.* VI).

Esta forte afirmação grega do Ser o autor sagrado a identifica em Javé.

Temos aí, salvo melhor juízo, a assimilação de uma idéia helênica pela cultura judaica ou, em outras palavras, a formulação de um pensamento grego em termos hebreus. O caldo de cultura do Qohélet é naturalmente mosaico. Ele tinha, por conseguinte um nome próprio a dar ao Ser de Parmênides: Seria Javé, aquele que tem a plenitude do Ser. Poderia então considerar Parmênides um pagão, homem espiritualmente anterior à revelação no diálogo da Sarça ardente, entre o Criador e seu enviado; quando os próprios judeus também não tinham denominação para Ele senão a de Inominável.

Há que se considerar aqui, dentro de uma perspectiva junguiana de inconsciente coletivo, que o modo de ser grego especulativo, tendente à abstração, à metafísica e à teorização, é diverso do judeu, místico, moralista e prático. Este é oriental; aquele, ocidental.

Por isso, a mesma idéia fundamental da plenitude do ser tem no eleata o seu corolário na ilusão dos sentidos, na impossibilidade racional da existência do não ser, enquanto que no israelita ela descamba para as considerações práticas de ética: como bem se conduzir na vida.

Ambos igualmente reconhecem que o mundo das aparências tem sua utilidade relativa e imediata como se lê no livro do *Eclesiastes*: "é conveniente ao homem comer, beber, gozar de bem-estar em todo o trabalho ao qual ele se dedica debaixo do sol, durante todos os dias de vida que Deus lhe dá, etc..." (*Ecle.* 5,17...)

Por sua vez, na segunda parte de seu poema, a mais deteriorada pelo tempo, não desdenha Parmênides o valor das aparências: "conhecerás a natureza do éter e todos os sinais que nele se encontram e a ação aniquiladora do puro chamejar do sol brilhante e de onde elas provêm; averiguarás as ações, o movimento circular da lua de olho redondo e sua natureza, conhecerás também o céu que tudo envolve, de onde ele provém e como a necessidade que o governa o encadeou mantendo os limites dos astros." (*Parm.* X)

Em ambos, portanto, não se trata de negar sumariamente a realidade apreendida pelos sentidos, senão de dar-lhe um sentido, um valor racional, lógico e aceitável.

Também não se pode aqui falar de plágio já que nenhuma obra autêntica repete outra. Apenas o orador sacro judeu retoma a idéia fundamental do filósofo eleata da permanência do Ser e da ilusão do mundo sensível para" traduzi-la" em linguagem jeovista a fim de apresentá-la a seu popvo como um argumento a mais para a sua fé. Trata-se por conseguinte, de uma adaptação renovadora, sem dúvida.

A originalidade de um pensador está sempre na síntese feliz de idéias anteriores já que não há nem pode haver pensamento ex-nihilo.

A essa altura da presente reflexão o meu espírito evoca naturalmente a figura de Martim Heidegger, pensador contemporâneo que faz do Ser o tema central de sua especulação.

A seguinte passagem do solitário da Floresta Negra bem que poderia ser tida como nota à margem ou glosa sua à leitura dos textos sapienciais bíblicos, mormente *Jó* e o *Eclesiastes*: "O desgosto profundo rodeia os cimos da existência como uma silenciosa neblina: nivela todas as coisas, os homens e cada um de nós, numa estranha indiferença. Esse desgosto nos revela o ente em sua totalidade. Quando esses estados de alma nos conduzem, dessa forma, ao ente em sua totalidade, ocultam-nos, precisamente, o nada que buscamos. Haverá na existência do homem, um estado de alma tal que coloque os homens imediatamente diante do nada? Trata-se de um acontecimento possível e, embora raro, real, por alguns momentos, nesse estado de alma radical que é a angústia". (*Que é Metafísica*?)

Daí, retruco eu, ser muito fecundo o assim chamado pessimismo dos Livros Santos pelos leitores superficiais, pois, na realidade são um aprofundamento do Ser oculto sob os entes, logo contêm um verdadeiro desmascaramento da realidade.

Por isso nutro o meu espírito na Bíblia, mantendo intocada sua autoridade de livro revelado (o que não vem ao caso em

uma reflexão filosófica), visto se tratar, em muitos passos, de uma meditação sobre o Ser.

Convém lembrar que a leitura aqui proposta de dois textos aparentemente tão diversos é feita dentro da perspectiva bergsoniana de que um filósofo digno deste nome só disse realmente uma coisa, ou antes, tentou a vida toda dizê-la numa aproximação da verdade que só a morte termina, o que explica as aparentes obscuridades e contradições dos maiores até.

É a busca desse filo central, dessa nervura fundamental, dessa idéia nuclear expressa da maneira mais diversificada possível por motivos circunstanciais, que faz o encanto e a dificuldade de qualquer leitura filosófica, árida e incoerente para o principiante que só sabe enxergar as diferenças e logo esbarra com as inevitáveis lacunas e incongruências inerentes a qualquer ser humano, mas extremamente enriquecedora para quem tem olhos de ver. Mesmo porque o essencial da filosofia está no posicionamento dos problemas e não na oferta de soluções prontas.

Em conclusão, se eu não consegui até aqui convencer a meu benévolo leitor, que o próprio *Eclesiastes*, na sua sabedoria inspirada, o persuada por mim: "Aquilo que é, já existia, e aquilo que há de ser, já existiu. Deus chama de novo o que passou".

HEIDEGGER E A ONTOLOGIA DA CIÊNCIA

OLINTO PEGORARO

1. INTRODUÇÃO

As páginas que seguem refletem as linhas gerais do pensamento heideggeriano sobre a ciência. Todas as idéias e todos os parágrafos de que se compõe este artigo poderiam ser amplamente desenvolvidos. Por agora quisemos apenas apontar para a direção do pensamento heideggeriano. Mais tarde, todas estas idéias serão repensadas e desenvolvidas num trabalho mais alentado.

2. METAFÍSICA NA ERA DA FÍSICA

Como falar de metafísica na era da física? Como tratar de ontologia no império da ciência? Heidegger não duvida em afirmar que a ciência nada mais é do que o último produto da metafísica clássica que abrange os dois milênios entre Aristóteles e Hegel. Segundo o pensador da floresta negra, a metafísica platônica, aristotélica e derivadas inauguraram a filosofia da análise individual. Para os citados filósofos, cada ente deve ser analisado em si e por si até a definição de sua substância composta de matéria e forma. Nisto consiste a ciência. A verdadeira ciência é o conhecimento da essência das coisas. Por isso a filosofia é "scientia scientiarum", pois conhece as coisas pelas suas causas mais profundas. Na Idade Média, por exemplo, a ciência consistia no conhecimento da essência do ens-creatum. Cada essência, cada ente é participação do ens-increatum. Graças às teorias da causalidade e da analogia, criou-se uma grandiosa cosmovisão, ordenada hierarquicamente segundo a "participatio omnium ab uno per similitudinem". Co-

nhecer a estrutura ontológica de cada ente e o lugar da coisa na escala hierárquica, eis o que era ciência na Idade Média.

A tendência da análise exaustiva da coisa atravessou os séculos, até o limiar da ciência moderna que revolucionou a concepção do mundo e os métodos de abordagem. Enquanto a antiga ciência procurava a essência pelo processo de abstração, a ciência moderna passa a esquadrinhar a coisa não tanto ao nível da essência, mas sobretudo a partir dos acidentes tais como a quantidade, o tempo e o movimento. A busca metafísica pelo processo de abstração converte-se em ciência empírica pelo cálculo matemático. A ciência serve-se agora de poderosos instrumentos, hipóteses e verificações rigorosas. Numa palavra, o *modelo metafísico* cedeu o passo ao *modelo científico*. Ambos se ocupam da estrutura profunda da coisa. Mas o conceito da estrutura da coisa desloca-se do âmbito da essência para a constelação dos acidentes. Por isso, diz Heidegger, o modelo científico está na perfeita continuidade do modelo metafísico clássico. A ciência contemporânea, enquanto estuda o quadro dos acidentes das coisas, é o último produto da metafísica clássica.

3. REALIDADE E OBJETIVIDADE

Os modelos metafísico e científico introduzem drástica redução da realidade. A metafísica esqueceu o ser e se ocupou dos entes; a ciência esqueceu a realidade para consagrar-se à objetividade. Ambas dogmatizaram seus postulados e suas estruturas. Para certos cientistas, real é tudo aquilo somente aquilo que é objetivo, calculável, controlável; para alguns metafísicos tudo deve ser reduzido à substância imutável e a princípios evidentes e absolutos.

A ciência moderna é pesquisa. Esta requer hipóteses e métodos de verificação. A verificação deve ser rigorosa, sem resíduos, exata. Para a análise rigorosa e exata da coisa usa-se o cálculo matemático. Este precisa reduzir a realidade a aspectos calculáveis como a quantidade, o movimento e o tempo. Dê-me quantidade e movimento e eu lhe construirei o mundo, dizia Descartes. Por isso as ciências físico-matemáticas caracterizam-se pela *exatidão*, pela tentativa do cálculo sem resíduos. Gozam, por isso, de três vantagens sobre as demais ciências: a) sua margem de erro é pequena e sempre menor; b) seu campo de ação é restrito e sempre mais subdividido; c) o objeto de estudo torna-se sempre menos resistente e mais dócil à ação do pesquisador. Por outro lado, as ciências humanas, entre as quais se situa a filosofia, caracterizam-se pela *inexatidão*, justamente porque não se fundam

no cálculo matemático. Outro é o método de abordagem e outras são as *exigências de rigor*. Nas ciências humanas, a) larga é a margem de erro; b) o campo de análise não pode ser estabelecido definitivamente; c) interferem variáveis de difícil acesso. Nestas ciências atuam poderosamente a inventidade, a criatividade e o exercício da liberdade. Estas qualidades fundamentais resistem aos modelos rígidos. As ciências humanas são por isso indóceis aos enquadramentos lógico-matemáticos. Por outro lado, sempre foi tentação da inteligência a aquisição da plena cientificidade, rigorosamente controlada. A antiga tentação de se fazer metafísica "more geometrico" continua hoje, por exemplo, no esforço skinneriano de reduzir o comportamento humano a modelos estritamente científicos. Segundo esta perspectiva, conclui Heidegger, o douto e o sábio vão sendo substituídos pelo pesquisador e pelo técnico. A realidade fica reduzida à pura objetividade: real é tudo aquilo e só aquilo que é objetivo. Segundo Heidegger, ao espírito objetivista sucumbiu também a filosofia, quando, com Aristóteles, Platão e Descartes procurou princípios inquestionáveis e métodos dedutivos inflexíveis.

4. CIÊNCIA E TÉCNICA

Da ciência pura à técnica não vai muita distância. A técnica visa efeitos, resultados. A técnica visa a eficácia. A melhor técnica é a que produz melhores resultados. Ora, o resultado, segundo Heidegger, baseia-se no jogo simultâneo das quatro causas clássicas: causa material, formal, eficiente e final. Tratar das quatro causas era, para Aristóteles, fazer metafísica. Para Heidegger, não. Para este, o jogo das quatro causas situa-se na área da operacionalidade própria da ciência e da técnica. Numa palavra, as quatro causas visam a produção em série. A produção esconde uma *provocação*, um *desafio* da natureza. Nisto consiste a técnica na modernidade. A técnica, como desafio, provoca a natureza obrigando-a a liberar energias. Estas são acumuladas, comercializadas e convertidas em moeda. Assim a técnica moderna reduz a Natureza a um objeto artificial armazenado.

O tecnicismo e o tecnocrata restringem-se às operações produtivas de energia e artefatos. A questão do sentido e da essência da técnica nem sequer lhes ocorre. E com razão, pois a pergunta pelo sentido e pela essência já não é da esfera da técnica. A questão da essência da técnica não é uma questão técnica.

A verdadeira essência da técnica pode exprimir-se, para Heidegger, com a palavra alemã *Stellen* no sentido de pôr, ex-por, *pro-duzir o ser-da-coisa*. Este sentido da técnica nos é dado pelos primeiros mestres da filosofia ocidental que pensavam a técnica

como *poiesis*. O fazer poético faz aparecer o ser da coisa numa estrutura global, a mundanidade. A técnica, como *poiesis*, é um modo possível de articulação e manifestação da mundanidade. Um modo possível e nunca único. O tecnicismo e o tecnocrata sofrem a tentação do modelo único e exclusivo. Nisto está o perigo da técnica moderna. Pelo contrário, a técnica como *poiesis* articula um mundo sempre desarticulável e sempre re-articulável.

5. OBJETIVIDADE E REPRESENTAÇÃO

Ciência e técnica modernas tendem a converter a realidade em objeto. Por seu turno, o objeto será reduzido à represenação. Com efeito, os objetos podem ser rigorosamente calculados quando se enquadram num sistema formal. Neste plano a coisa torna-se *imagem*. A coisa será o que o sistema determinar que ela seja. O sujeito passa a ser, pela manipulação do sistema formal, o fundamento da verdade da coisa. E a verdade da coisa reduz-se à certeza de resultados. Assim na ciência moderna, a natureza e o ente são substituídos pela representação; o mundo pela *imago mundi*; e a verdade pela certeza da eficácia. O sistema é o fundamento da validade dos entes. Estes valem tanto quanto se enquadram no sistema e serão descartados na medida em que não caibam nas articulações formais. Enfim a estrutura e a validade de tudo quanto existe passam a ser julgadas pela representação científica.

6. CIÊNCIA COMO TEORIA DA REALIDADE

Numa conferência pronunciada em 1953, Heidegger fez notável análise filosófica da ciência considerada como "teoria da realidade". A tônica da conferência é a seguinte: na aurora do pensamento grego a coisa e os entes todos não são vistos como individualidades estanques, mas como algo que surge, que brota como de uma fonte. É a *Fusis* e o *Logos* que se tornam presentes no surgir de cada coisa. Esta torna-se presente ao homem enquanto se mantém aberto e acolhedor. Ele será acolhedor se permanecer atento ao desvelamento e manifestação da coisa. Não se trata aqui de representar o ente numa imagem. Procura-se a sintonia estrutural entre o homem e a coisa.

À luz desta colocação geral, examinemos agora o conteúdo ontológico dos dois termos da descrição citada: ciência é a teoria da realidade.

A) Comecemos pelo termo realidade. Realidade se diz em alemão Wirklichkeit, que, para Heidegger, significa fazer aparecer,

pro-por, tornar-presente, ato de tornar real, ato de levar à presença. Real é o movimento de vir-à-presença, ato de *ex-por-se-na-presença-de...*

Este é essencialmente o movimento, a ação, o *ergon* da *fusis* que surge e se torna realidade, presença. Mas é também o movimento, a ação, o *ergon* do homem que desvela e explicita a Presença. Melhor dizendo, o movimento de abertura acolhedora do homem consiste em deixar-a-coisa-ser e aparecer, mostrar-se. Em síntese, a *fusis* e o agir humano desvelam (e deixam desvelar-se), manifestam (e deixam manifestar-se) a Presença, o ser-da-coisa. A ciência consiste na *A-letheia*, isto é, na grandiosa manifestação e re-velação do surgimento de tudo quanto existe. A verdadeira ciência move-se sempre na verdade.

Mas o *ergon* próprio da *fusis* e do homem foi entendido pelos latinos como *operatio*. A operação de um sujeito sobre um objeto, de uma causa eficiente que age para produzir um efeito, um objeto. Ora, o objeto é redução da realidade e paralisação da *fusis*. Nesta interpretação, a realidade torna-se objetividade estática; a *a-letheia* vira certeza objetiva; a ciência passa a ser análise de entes individuais.

B) Venhamos agora ao termo teoria. A teoria passa pelo mesmo processo reducionista que verificamos a respeito da realidade.

Theorein não significa, segundo Heidegger, fazer teorias, abstrações. Mas o termo traduz a atitude de admiração e permanência junto à realidade. *Theorein* consiste em dirigir o olhar para o movimento do aparecer da *fusis*. É um acompanhar com o olhar o desvelamento e o surgimento da coisa presente.

Mas os romanos traduziram *theorein* por *contemplari*. A contemplação delimita a realidade. Na contemplação a coisa adata-se ao intelecto pela abstração. Fazer teoria significa agora fazer o projeto abstrato e formal da realidade.

C) Reunamos agora os dois termos historicamente reduzidos em seu conteúdo pela ação da interpretação. Teoria da realidade assume o sentido de ciência pura, independente da realidade. A ciência pura formulará os modelos formais da realidade que deverão ser aplicados *a posteriori* sobre as coisas para se obter determinados efeitos. Chega-se assim à plena objetivação da realidade; caímos na atomização da *fusis*. A realidade como presença, converte-se em conjunto de objetos calculáveis e mensuráveis. Real é tudo o que se pode medir; real é tudo o que cabe na imagem formal do mundo elaborada pelo cálculo. Esta imagem torna-se concepção subjetiva e ideológica. Surgem assim as ideologias científicas.

Como resultado deste modo de conceber o mundo, instalou-se, na modernidade, o gigantismo da ciência. Surge também o gigantismo do infinitamente pequeno; i.é, a sequiosa e inquietante exploração do átomo com finalidades ideológicas de dominação. Para Heidegger, na modernidade instaurou-se também o gigantismo do cálculo quantitativo, da planificação total e do dirigismo sem alternativas.

Tudo isto é esplêndido e constitui a principal conquista do século: o prodigioso avanço científico.

7. RAZÃO CALCULANTE E MEDITANTE

Mas no retumbante sucesso esconde-se a ameaça do insucesso. O desvelamento é o outro lado do velamento. O maior perigo de nossa era é a tentação da objetivação. Qualquer objetivação, científica ou metafísica, torna-se perigosa quando assume atitudes dogmatizantes. O dogmatismo é sempre míope e quase cego. Mas, diz Heidegger, onde há o perigo aí começa também a salvação. Esta começa com o reconhecimento humilde e cheio de sabedoria da limitação e relatividade de todos os modelos de análise científica e de interpretação filosófica, política, religiosa ou sociológica.

A ciência que faz da natureza um objeto de estudo, não pode esquecer a realidade. Esta é mais ampla que a objetividade. Por exemplo, a natureza é mais ampla que a física; o homem é imensamente mais rico que tudo o que a antropologia nos possa dizer; a história é mais vasta que a historiografia. Estas três ciências: física, antropologia e história objetivizam a realidade; reduzem e calculam a realidade submetendo-a a hipóteses e verificações. O processo científico é calculante. E só pode ser calculante. Nisto está seu vigor e a condição de sucesso.

Porém a razão calculante não pode ignorar a realidade que transcende nossos cálculos. Só a razão meditante pode pensar para além da objetivação. A razão meditante é hermenêutica, i.é, esforço de interpretação. A hermenêutica visa desvendar o sentido da realidade. A pergunta pelo sentido transcende a cientificidade ou a objetividade. A questão do sentido é de ordem ontológica. A ontologia hermenêutica ocupa-se do sentido da existência subjacente a tudo quando existe.

A questão do sentido da realidade é tão importante quanto a questão da cientificidade do objeto. São dois modos fundamentais de se questionar tudo o que existe.

Por isso mesmo, a razão calculante e a razão meditante, longe de se digladiarem, precisam uma da outra. A pura cientificidade

leva à cegueira do dogmatismo; a ontologia pura, enquanto abstração, conduz a mundos imaginários.

3. CONCLUSÃO

Estas breves notas sobre ciência e ontologia em Heidegger nos colocam a caminho de reflexões mais amplas sobre a interdisciplinaridade. Caminhos a serem sempre refeitos.

Uma das principais preocupações de Heidegger era a de sugerir pistas de conciliação entre o homem e suas descobertas técnico-científicas. No seu entender, a reflexão humana ainda não encontrou o ponto de equilíbrio entre a vida e o exercício técnico-científico.

LE DIVIN ET DIEU

CLAUDE BRUAIRE

I — L'ÉPREUVE PHILOSOPHIQUE NÉCESSAIRE

La pensée du christianisme peut-elle devenir étrangère à l'existence chrétienne en sa vie et son acte de foi? Beaucoup l'ont affirmé et le délaissement de la philosophie par tant de chrétiens ou même de "théologiens" illustre aujourd'hui ce divorce entre foi et savoir. Ne faut-il pas renoncer à la sagesse païenne, lier l'attestation du Christ à la révocation de la rationalité, chercher l'intimité de Dieu dans la subjectivité en répudiant les pensées trop humaines?

C'est pourtant *l'impossibilité* d'une telle disjonction, reprise d'âge en âge, qui fait du christianisme une religion *singulière*. Car il n'est rien sans révélation épiphanique, rien sans Bonne Nouvelle adressée à tous, rien sans proclamation universelle. Le christianisme ne peut pas, en conséquence, mimer un ésotérisme religieux, une foi de privilège, en marge du paganisme, étranger au cours du monde et à ses oeuvres de pensée. Précisément, le chrétien n'est pas lui-même s'il n'est un païen converti. Ni un être d'exception, élu et prédestiné, ni celui qui tient une vérité captive, scellée aux incroyantes. La foi chrétienne s'expose, se livre, comme son Dieu s'expose en l'incarnation.

Ainsi la pensée de la foi au Dieu manifeste se donne à la pensée acommune, philosophique. Puisque nous n'avons pas d'autre lieu d'accueil de l'universel que l'ordre rationnel, le message épiphanique s'y introduit *sans réserve*. Non seulement il n'en a ni peur ni méfiance, non seulement il s'y prononce faute de pouvoir l'éviter, mais il s'y rend comme en son lieu propre, dans l'ardent défi de sa provocation, dans la certitude que sa vérité y sera reconnu.

Pourtant la pensée chrétienne s'y trouve à l'épreuve. Elle semble tenir les propos insensés, que révoque la simple raison. Elle parle d'un Dieu étranger, semble-t-il, au concept le plus clair, le plus universel, du divin. Le divin n'est-il pas l'absolu, exempt de relation, qui ne serait faire nombre avec les hommes? Comment pourrait-il s'incarner, venir comme l'un d'entre nous? Comment pourrait-il s'affranchir de son éternité et s'insérer en notre histoire, n'être plus l'esprit insensible et paraître en chair et en os? La pureté du divin transcende infiniment nos représentations et toute figure d'un Dieu.

Révoqué, renvoyé à sa folie, le chrétien est alors tenté par deux abandons de lui-même. Le silence, rompu par les seuls sentiments qui enrôlent de vieilles passions dénigrant la raison hostile. Le compromis où s'émousse le tranchant de sa foi, qui le pousse à biaiser, à "interpréter", à réduire son message à de vagues propositions recevables. Dans les deux cas s'annule sa pensée propre. Ainsi le combat des "Lumières" contre la superstition, où la foi s'exécutait elle-même, en prenant les armes de l'adversaire.

Mais peut-être ces armes ne sont-elles pas la raison pure, en garde contre toute présupposition d'une religion particulière? La "simple raison" est peut-être grevée de postulat que l'interrogation philosophique doit éprouver radicalement. En tout cas, c'est à relancer cette puissance interrogative, et non à y renoncer, que la confession chrétienne de la foi peut demeurer elle-même et prononcer son défi à l'athéisme. C'est en demeurant dans la pensée commune, universelle, sans acception de gnose ésotérique, qu'elle garde son droit d'affirmer une révélation.

Alors la réflexion reflue de deux thèses qui s'affrontent, de l'antinomie entre le "Dieu des philosophes" et le Dieu de la foi chrétienne, en quête de la vérité du concept pur, de l'absolu dans la simplicité de son sens originel. Une double confrontation s'instaure aussitôt entre le concept universal du divin, de l'absolu en son absoluité, et les assertions qui prétendent en développer rigoureusement la détermination essentielle: celle qui l'affranchit de toute positivité, ruinant toute analogie possible avec la logique de notre existence; celle qui conclut au Dieu personnel, en la perfection de son être et la positivité de son essence.

Immédiatement, le divin de la simple raison, inconciliable avec le Dieu chrétien, semble sortir victorieux de cette confrontation. Car l'absolu est pure négation, exclusion de toute relation par quoi une détermination quelconque lui serait assignable. Au tribunal du concept, la cause de Dieu semble perdue.

2 — L'ABSOLUE LIBERTÉ ET LA PREUVE ONTOLOGIQUE

Seule une théologie négative est donc cohérente, fidèle au sens du concept. L'éternité n'est que l'intemporel, l'anhistorique, la spiritualité du divin ne signifie que l'insensible, et son infinité l'absence de toute caractérisation possible. Aussi bien, l'absolu interdit *toute* religion, toute relation avec lui-même par une représentation nécessairement anthropomorphe. Et cet interdit n'a toute sa rigueur que dans *l'athéisme* qui conclut seul de l'indétermination du divin à son absence: le vide conceptuel n'a pas d'être.

Toute-fois, l'immédiateté est toujours suspecte de dissimuler une prévention, une pétition, un détour et détournement du sens. Suspicion renforcée par l'assimilation du divin à l'infirmité limite. Sans doute l'absolu est un terme négatif. Mais cette négativité est-elle adéquate à l'absence, au néant du *vacuum*? Il apparaît alors que le "Dieu des philosophes" n'est celui que de certains philosophes. Ceux qui refusent tout sens actif à "négation" pour la réduire à une *privation*. Refus, réduction, abstraction, voilà qui démasque une fausse rigueur conceptuelle et l'illusio n de sa prétention au "sans présupposé".

Considérons maintenant la négativité de l'absolu indemne de la pétition qui l'identifie arbitrairement à la privation. L'absolu comme négation, est négation *absolue*. Il n'est donc pas possible de la relativiser comme on le fait subrepticement en la réduisant à l'exclusion de toute chose, de tout sens. Au contraire, une négation absolue ne peut signifier que négation "en soi". Mais la négation "en soi" est l'infini de la négation qui ne peut s'arrêter à elle-même et qui, nécessairement, est donc négation d'elle-même. Qu'est-ce à dire? Sinon que l'absolu n'a son sens strict que comme acte délié absolument de tout pour ne reposer que sur lui-même, affranchi de tout dans la négation de son néant en quoi surgit de soi-même l'être dans sa toute positivité.

C'est-alors que l'absolu, dans la pureté conceptuelle que désigne le "divin" nous dit quelque chose de l'existence humaine et que signifie "liberté". Seulement la manière de notre liberté ne nous permet pas de nous représenter l'absolue liberté. En effet, notre liberté distrait inévitablement ses deux signification qu'il faudrait ici conjoindre: l'indépendance et l'acte, le négatif et le positif. Et si notre indépendance, au moindre choix, est bien quelque chose de divin en nous, jusqu'à l'effroi de notre solitude, toute détermination libre est relative, troup humaine, partiale, située, liée. Certes, mais si nous ne pouvons nous représenter l'absolue liberté, sans láquelle l'absolu n'est pas absolument absolu, du moins pouvons-nous la *penser*.

C'est précisément cette pensée, en peine de s'affranchir de toute représentation anthropomorphique, qui constitue, croyons-nous, la vérité de la vieille preuve de St. Anselme que Kant appelait "ontologique". St. Anselme en appelait à *l'altérité* nécessaire du divin qui ne peut exister "seulement dans mon entendement". D'où il concluait à l'existence de Dieu, "en lui-même.

La preuve est dans ses termes propres dès qu'elle énonce l'absolu en termes de liberté. En effet, autant la négation de notre liberté présuppose toujours une disjonction de ses deux sens, montrant aisément, ensuite, que l'indépendance est illusoire, ou que la décision et l'action se plient aux lois du monde, autant il est impossible de penser la non-existence de la toute-liberté qui est pure décision d'être et arrachement au néant. Ce qui permet d'affirmer, en toute rigueur, que peser le divin comme n'existant pas, comme n'étant pas l'être de Dieu, c'est penser contradictoirement, c'est-à-dire ne point penser. Sans doute cette proposition est-elle toute négative et ne se convertit pas d'elle-même en affirmation de Dieu. Mais la seule logique conceptuelle ne peut jamais énoncer une conclusion positive d'existence. Il y faut la rencontre, l'invocation, l'ordre du langage allocutif qui suppose une parole de Dieu. Mais la logique s'articule alors avec tous les ordres du langage, canalisant l'énergie qui l'anime en requête d'affirmation positive, c'est-à-dire en attente d'un Dieu.

LOS PRINCIPIOS Y PROBLEMAS METAFISICOS QUE COMPRENDE LA IDEA MODERNA DE NATURALEZA

JUAN CARLOS CERVI
(Córdoba — Argentina)

EL CUANTUM DE ESPACIO Y EL CUANTUM DE TIEMPO

Los problemas y principios más importantes, estan, en la Ciencia contemporánea escondidos subrepticiamente, en la IDEA MODERNA DE LA NATURALEZA.

Tres conceptos sucesivos, en la historia de la civilización occidental, caracterizan a los mismos: son; LA IDEA GRIEGA, LA IDEA RENACENTISTA, y la IDEA MODERNA.

Esos tres conceptos sobre la Naturaleza han permitido el desarrollo del estudio de los hechos naturales. Es decir, el desarrollo de la Ciencia.

LOS GRIEGOS consideraban al mundo como una totalidad provista de "alma".

LA IDEA RENACENTISTA de la Naturaleza (Siglos XVI y XVII) consideraba al mundo estudiado por la Física, como desprovisto tanto de inteligencia, como de vida.

Las leyes de la Naturaleza estan impuestas desde afuera.

EL MUNDO NATURAL ES UNA MAQUINA, dispuesta, diseñada y montada por un ser inteligente, existente fuera de él.

LA IDEA MODERNA DE LA NATURALEZA: Los procesos del mundo natural y las viscisitudes del convivir humano (historia) son análogos. EL COSMOS ES CAMBIANTE, EVOLUCIONA.

La historia humana nunca se repite. Por analogía, los cambios naturales son siempre progresivos. Los que parecen cíclicos se desplazar, son helicoidales: el centro se desplaza. (NOEL ETCHEGOYEN), Epistemología, 1953, Univ. De Córdoba).

En la última IDEA, aparentemente, específicamente física, el movimiento es su esencia, pues, a su vez la esencia dela evolución es el movimiento. Y este solo cabe en el espacio y en el tiempo. Sin embargo en un espacio menor que el de ciertas dimensiones, ni puede caber absolutamente nada, ni puede suceder absolutamente nada.

Se induce de ello la necesidad de un espacio mínimo, del *cuantum de espacio.*

Es decir que se rechaza el contenido natural en los espacios nulos. Esta idea es perfectamente contradictoria con la idea impura físico-matemática de las *puntuales energéticas.* Toda la Mecánica Newtoniana, la Racional, y la mal llamada Relativista, se desarrollan formalmente, en base a la pseudonoción de masas contenidas en puntos, sin dimensión, y con energía. Es decir, que hace uso la Física Moderna, de entes metafísicos, como lo son, las masas puntuales energéticas, sin dimensión.

Esta formidable contradicción indica, que la IDEA Moderna de Naturaleza es Híbrida, por un lado exige, de acuerdo a la noción evolutiva, un espacio mínimo para que ella sea posible, y por otra parte, se desarrolla com imágenes puntuales que rechazan toda dimensión.

El punto, llamado punto material, de la Fisica Moderna, es por una parte un ente perfecta y rigorosamente metafísico, pues repito, en rigor, un punto es inexperimentable. Por otra parte, fuera del rigor científico es una aproximación, pero ella está fuera del cuantum de espacio, pues este tiene contenido físico, en cambio aquel solo tiene contenido metafísico.

Luego el ente principal de la Fisica Moderna, que es el punto material, ni puede contener materia, pues ella es por esencia *extensa,* ni puede contener energía, pues ella es un atributo de la materia.

La Idea Moderna de la Naturaleza que se funda en la masa puntual no es un *pseudoconcepto.*

La esencia de la Física Moderna, en su hibridización, es una mezcla, en este aspecto, de un ente perfectamente metafísico, el punto, con entes físicos, que son aquellos que se le atribuyen al punto.

Para nosotros, esta, la Idea de la masa puntual energética, constituye una idea impura, (Ver Filosofía de la Ciencia, del autor, Ediciones Arké, Cordoba), un pseudo-concepto, en el sentido de CROCE.

La verdadera Ciencia se debe desarrollar con entes perfectamente definidos, así la Fisica debe desarrollarse con entes físicos, compreendios dentro del primor grado de abstracción aristotélico, la Metafísica, com entes metafísicos.

Pero, cuando se utilizan en una Ciencia entes híbridos, ideas impuras, o pseudos conceptos de *Croce*, esa Ciencia deja de serlo.

Por consiguiente podemos afirmar que la Ciencia Moderna es contradictoria, utiliza pseudo conceptos en su desarrollo, ideas impuras, por consiguiente no constituye una verdadera Ciencia.

Las pseudonociones de rayo luminoso, de onda monocromática, el espacio-tiempo, la relatividad del espacio y del tiempo, las fuerzas ficticias de la relatividad, etc. han contribuido a la destrucción de la filosofía Natural, de la Ciencia Verdadera.

La destrucción de la Filosofía Natural es lo que ha permitido el desarrollo de una Ciencia no verdadera dentro de la Idea Moderna de la Naturaleza, pues todavía no ha sido capaz de integrar-se con la idea y concepto del cuantum de espacio.

Además, la destrucción de la Filosofía Natural, no ha permitido el analisis de los conceptos que utiliza la Ciencia Contemporánea.

Los entes metafísicos son necesarios en la Ciencia, son imprescindibles, aún cuando se superpongan, los grados de abstracción físicos y metafísicos, siempre y cuando que la Ciencia tenga consciencia del uso de esos entes y de sus implicaciones metafísicas. Además es necesario e imprescindible, la dirección y analisis filosófico del experimento, de cada experimento, y el analisis filosófico de cada principio, de cada teoría, de cada postulado.

Filosofía Natural y Ciencia en conjunto, depuran a la ciencia de los pseudo-conceptos, y la acercan cada vez más a la Ciencia Verdadera.

Por otra parte, dentro de la Idea Moderna de la Naturaleza; "los fenómenos son acontecimientos naturales (analogía histórica) que necesitam un tiempo mínimo para ocurrir, en *un tiempo O no ocurre nada*" (Noel Etchegoyen).

Esto involucra claramente *la existencia del átomo de tiempo*. Existe un tiempo mínimo, sin embargo la física contemporánea desconoce lo que implicitamente acepta. No se trabaja en esta *física con cuantos de tiempos, con granes de tiempo.*

No se ha integrado con el cuantum de tiempo.

Si analizamos filosóficamente el cuantum de energía de Planck, el cual se expresa formalmente como el producto de la constante de Planck h, por la frecuencia de la onda monocromática, nos encontramos con los siguientes hechos:

1º) Que la espresión que define al cuantum de energía contiene un elemento metafísico, que es la frecuencia de *la onda monocromática. Una onda monocromática*, de una sola frecuencia, no puede

transportar ni intercambiar energía, pues solo puede hacerlo un trem de ondas intervalo finito de ondas (Veasé El Atomo de Tiempo del Autor, Ediciones Arke, y Filosofía de la Ciencia del Mismo Ed. Arke).

Luego, el ente básico de la Fisica Moderna, el cuantum de energía, formalmente contiene un elemento metafísico: la *onda monocromática.* (Veasé tambien del Autor: Masa y Dimensiones del Foton en la Mecánica Ondulatoria Revista Electrotecnica de Bs Aires. Vol. 40 1954-2) No es una *idea pura*, no cabe dentro de un solo grado de abstracción aristotélico, es un pseudoconcepto de Croce. No podemos compreender a la naturaleza del microcosmos con pseudoconceptos.

Las ideas, los conceptos puros, las ideas puras, son las que solamente nos pueden develar la realidad natural.

2º) Que los conceptos de la Ciencia deben ser universales. Que solo se refiere el cuanto de acción y energía de Planck a la acción y a la energía y nunca ni al espacio cuantico que le corresponde ni menos al tiempo cuantico que le corresponde. Carece por consiguiente de universalidad, y es un pseudoconcepto incompleto. Correctamente debe expresar en que región mínima de tiempo y de espacio transcurrese cuantum energético.

3º) Que es posible por aplicación de la Filosofía Natural desprender de la expresión formal de Planck, más precisamente del cuantum de acción h y del principio de incertidumbre de Heinsenberg el cuantum de tiempo, la noción de átomo de tiempo.

Para tal fin es necesario efectuar una operación filosófica (ver mis dos publicaciones ya citadas) con los elementos últimamente iniciados, acotando en definitiva al principio de Heinsenberg. Es decir, que es posible, filosóficamente, el átomo de tiempo.

El átomo de tiempo, que deriva de la noción newtoniana de tiempo absoluto, verdadero y matemático, que fluye uniformemente y de por si, y sin referencia a cosa alguna, no se opone a ella, pues la nocion newtoniana de tiempo absoluto en su fluir uniforme, se refiere en su continuidad, a la escala macroscópia, pero nada se opone que su fluir, en la escala microscópica sea discreta, es decir atómica.

La esencia de la noción de PLANCK es el tiempo, lo que fluye discretamente, es el tiempo absoluto, cuando expresamos que en un fenómeno gastamos energía, lo que gastamos o consumimos es esencialmente tiempo.

En el estudio de los fenómenos fisicos se ha introducido la idea de lo que se consume es energía, pero nadie ha definido a la energia.

En realidad existe una indefinición de la energía que pasamos a analizar someramente.

Sostenemos que la energía, como IDEA, es un postulado en la Ciencia, y no una realidad. Lo que realmente se consume em los fenómenos fisicos, cualesquiera que ellos sean es tiempo y tiempo absoluto.

Si por intermedio de la Filosofía Natural cristianizaramos a la Ciencia, la energía dejaría de ser una posición o creencia, y la Física Contemporánea dejaria de ser la Física Energetista.

La energía es una IDEA, más que una IDEA es una creencia.

La energía es una posición mística de la ciencia.

La sabiduría de la filosofía se encuentra contenida tambien en los aspectos misticos de nuestra vida: Lógicamente no podía ser extraña la vida a esos aspectos: Cuando Jesucristo nos dice que las puertas de infierno no prevaleceran y que la Iglesia prevalecerá hasta la *consumación los siglos*, habla con una sabiduría infinita.

El universo durará hasta la consumación de los siglos, hasta la consumación del tiempo, absoluto y verdadero, criatura de Dios. Solo cuando se haya producido la consumación de los siglos, o del tiempo, se habran dejado de producir fenómenos físicos.

No existe la energía solo existe el espacio y el tiempo. La energía es solo una creencia.

El Problema Fundamental de la Filosofía Natural

Las particulas elementales (electrón, positrón, neutron, proptón, etc) sometidas a ciertos procesos llamados de interacción débil, estan definidas entre otros elementos, por su tiempo de vida. Ese tiempo de vida es de un orden superior a los 10-15 de segundos (con algunas excepciones) y que es esencial para el conocimiento de su evolución.

De inmediato formulo la siguiente pregunta, el proceso de interación débien que entram en juego algunas particulas elementales transcurren *durante* o lapso comprendido por el átomo de tiempo, o *durante* el lapso correspondiente a la sucesión initerrumpida de varios átomos de tiempo?.

Es evidente que el átomo de tiempo o sus sucesiones interrumpidas rigen a los fenómenos básicos del mundo físico, que son los correspondientes a las partículas elementales. Es decir, que el tiempo absoluto, que es independiente de toda otra cosa, durante su fluir uniforme o discreto (uniforme en el macrocosmos y discreto en el microcosmos) rege y condiciona a los fenómenos macroscópicos y a los de las partículas elementales.

No podemos asegurar que el átomo de tiempo ni sea del ordem de 10^{-15} segundos ni sea del orden del cociente entre el radio clásico del electrón y la medida de la velocidad de la luz, pues existe otro fenómeno llamado de interacción fato, el que se desarrola durante lordenes de tiempo superiores a los 10^{-15} segundos. Comprenden a estos fenómenos los llamados de difusión reinante. Tambien es evidente que sucesiones ininterrumpidos de atos de tiempo son esenciales para regir a algunos fenómenos.

Es el atomo de tiempo QUIEN PREDETERMINA A LOS FENÓMENOS ELEMENTALES Y NO LOS FENOMENOS LOS QUE PREDETERMINAN AL TIEMPO.

EL ATOMO DE TIEMPO EN INEXPERIMENTABLE, ES UN ENTE METAFÍSICO QUE DEBE INTRODUSIRSE Y UTILIZARSE EN LA CIENCIA.

PROJETO E UTOPISMO DIALÓGICO: UMA QUESTÃO ANTROPOLÓGICA

DR. NEWTON AQUILES VON ZUBEN
Professor Livre-Docente na Universidade Estadual de Campinas

Ao afirmar que se trata de uma questão antropológica nós nos colocamos no âmbito de uma reflexão filosófica sobre o sentido da existência humana, ao mesmo tempo em que reconhecemos a exigência de realização de destino desta existência. O que está sendo questionado determina a característica desta questão.

A característica específica desta questão como questão antropológica implica uma interrogação que está compromissada com aquilo que ela questiona. A interrogação engloba não só o sentido da existência humana através de um dos elementos que constitui a sua estrutura ontológica, mas também determina a própria questão como abordagem filosófica, que não é de ordem puramente intelectual, mas de ordem existencial conivente e coexistente com a própria realização desta existência; é por isso que a abordagem do tema é antropológica. O sentido da existência humana como projeto a ser realizado na instância do diálogo está correlacionado com o próprio significado e com a característica própria da questão, por ser uma questão antropológica.

Nosso estudo, como questão antropológica, se situa, pois, num plano ontológico, no plano do sentido da existência humana, que se articula com um plano ético, já que este questionar encerra em seu seio uma responsabilidade para com a própria efetivação do sentido da existência em sua concretude e historicidade. Só terá sentido um discurso (logos) sobre a existência humana — antropológica — na medida em que estiver dialeticamente correlacionada com uma realização existencial (práxis) — uma antropopráxis.

Podemos, então, afirmar que é uma questão envolvente e envolvida ao mesmo tempo. O seu ponto de partida é ela mesma. É uma questão radical já que envolve não só o logos como entendimento em seu esforço esclarecedor ou razão como instância hermenêutica mas também a práxis como realização (efetivação) dinâmica da própria existencialidade que é essencialmente questionadora de seu ser. A questão antropológica é radical, ainda, porque exige um compromisso radical, no seu emergir, da reflexão filosófica com a experiência de vida, experiência originária de presença no mundo. Embora diferentes em sua natureza, tanto a reflexão filosófica quanto a experiência de vida guardam o sentido de existência. É por isso que ambas exigem a instauração desse compromisso radical, anterior à própria filosofia, com a práxis, a experiência de presença que, justamente, fundamenta um logos sobre a existência humana.

"A filosofia se define menos pelo sistema que ela propõe do que pelo ato originário que ela requer. Ela é saber, porém, um saber enraizado (engolfado) na vida. Ela se vive tanto quanto se reflete; ela é ao mesmo tempo contemplação e ação. (Jaspers Filosofia I).

A contemplação é a pré-compreensão pela qual o ser se dá ao homem, à consciência como intencionalidade. Esta doação do ser antecede ao conhecimento. A atitude do homem não é cognoscitiva mas ontológica, é um tornar-se presente ao Ser, com o Ser. Tratando-se do sentido da existência humana, a antropologia filosófica não é uma atitude reflexiva diante de um problema, isto é, diante de um princípio objetivo da dedução, que, após sucessivas abordagens, nos daria a conhecer um conceito a priori de homem. Este não se define como se fora um objeto ou essência, mas, por aquilo que ele faz de sua existência. Se houver uma definição, esta só pode ser humana; esta definição, enquanto humana, não é dada para que se possa realizá-lo. A questão antropológica se apresenta na sua radicalidade como uma questão existenciária e existencial. Existenciária porque a questão do sentido da existência se instaura numa mesma unidade de intenção como sentido de ser. Existencial porque encerra em seu seio, como fato de seu próprio desenvolvimento, ao mesmo tempo um mistério e uma esperança. Mistério porque o sentido da existência é escondido por debaixo das ambigüidades que lhe são essenciais: a ambigüidade de sua constituição ontológica como ser imanente — transcendente (o traço de união significando uma relação dialética que une separando as duas dimensões da existência); finito — e aberto ao infinito, fechado em sua organização e aberto intencionalmente (a intencionalidade é abertura) ao mundo e ao outro; o seu estatuto como ser-para-si e ser para o outro, preso pelo fascínio de *sua* realização no inter-humano (o si mesmo face

ao outro). Estas ambigüidades instauram uma necessidade de interrogação sobre o seu sentido no âmbito da existência do homem como ser de relação, ser de projeto, de possibilidades, de esperança. Esperança como constitutivo do próprio projeto, na medida em que o homem crê, aspira, movido pela esperança de sentido para o existir. Há a possibilidade de, apesar de constantes adversidades manifestadas tanto na instância da racionalidade como na instância do trágico do irracional, se abrir um caminho no desenrolar de seu destino, através de uma articulação constante entre o racional e o trágico.

Para tanto, a razão — o logos — necessita ser fecundada e amadurecida pela práxis, para poder reconhecer, no aumento de problemas e questões, aquelas que na verdade interessam ao homem. O conselho, vindo de Delfos, "conhece-te a ti mesmo" encerra inúmeras possibilidades. Sem dúvida, não se espera muito da filosofia, cujo único interesse seja o prazer da especulação; o seu nome seria "erudição vã". A filosofia deve estar comprometida pela interrogação cujo interesse é o próprio homem. Este não é só um sentido a ser esclarecido, mas sobretudo uma liberdade a realizar. O homem se torna questão para si, isto é, um princípio subjetivo de orientação e realização, na medida em que o seu existir, como ser-ao-mundo representa para ele um desafio pelo qual ele é responsável. E o trágico da questão é que este desafio é para ele como a questão da Esfinge: "responde ou serás devorado". Enquanto houver respostas a este desafio, há esperança para o sentido de projeto humano. A angústia do homem aparece diante da incerteza possível face a estes desafios, pois o Homem pode apresentar ou não respostas. Há, então, segundo Ricoeur, sono e despertar, renascimento e decadência, restaurações e resistências, invenções e sobrevivências. O que o sustenta porém, não é o resultado final, mas a própria possibilidade de escolha. Se o homem é para si o seu próprio fim, este fim não exige ser conquistado cognoscitivamente, mas ser realizado pelos atos que o homem realiza.

A antropologia responsável por esta "questão" é um discurso, logos recuperador uma volta ao ser do homem, discurso que permanece desde o início enraizado na experiência de presença ao mundo (práxis). A antropologia tem por tarefa apreender o sentido da existência em ato, isto é, (no seu sentido) na plenitude de seu ser na ação, pois a práxis é o lugar ontológico da presença humana como experiência. O sentido envolve a questão do destino humano. O destino que se desvenda no devir da existência é precisamente o da ética (Ladrière). A antropologia prolonga-se então na ética. Notamos aqui um enriquecimento da experiência que deixa de ser uma noção teórica de experiência, interna ou externa. A abordagem filosófica da questão antropológica não é uma sim-

ples descrição de estados de espírito, ou análise de um ser objetivável. Se o homem não passasse de uma coisa entre coisas, classificável e descritível, estaríamos aceitando a posição de concepções dicotômicas do ser humano. Correlativamente, a abordagem da antropologia também se bifurcaria, como descrição, entre a dimensão puramente interior do homem (estado de espírito) ao qual se acrescentaria, por justaposição, o puramente exterior (o comportamento). Toda relação por justaposição não pode conduzir à totalidade. E a experiência humana é justamente a totalidade onde se envolvem dialeticamente as dimensões da facticidade e de transcendência. Esta experiência como totalidade instaura a verdadeira manifestação da conduta como agir no mundo, como revelação de sentido, como transformação.

A antropologia, como abordagem da questão antropológica, engloba na sua radicalidade o sentido crítico do questionar e o ser questionado que nesse caso é o próprio questionador. Ela exige uma atitude inédita, isto é, a tomada de posição como um ato vital, pois o próprio ser interrogado está em questão.

Esta interrogação, na reflexão sobre o seu ser, atinge um certo nível no qual se crê ter perdido o conhecimento de si mesmo. Para haver recuperação é necessária uma perda, pois, enquanto o interrogador se possui como a um objeto, não poderá apreender o sentido da existência humana senão como um fato objetivável e experienciável. A totalidade do ser a ser abordado e conquistada não se encontra aí. Ela se torna presente, apreensível somente quando não se é mais do que um ser que existe. Esclarece-se então a relação anotada acima que une a filosofia à experiência existencial — filosofar para Kierkegaard era existir — no sentido em que a filosofia não se submete à experiência mas ela deve compreender — se a partir da existência. O homem é sujeito de reflexão porque ele é essencialmente manifestação, logos, palavra e ele se reflete como homem. A antropologia se vincula dialeticamente a uma antropopráxis.

Assim como a antropologia, como logos, instaura-se pela exigência interna de um vínculo originário (pré-compreensão) com a práxis (a existência), assim também a antropopráxis como experiência de presença ao mundo, na dinâmica da existência como ser-ao-mundo, implica uma exigência de antecipação do devir, de realização do telos que manifesta o eschaton.

Podemos, então, abordar a existência humana como projeto, o ser do homem como poder-ser. O ser do homem se apresenta como uma intotalização, um movimento para a totalização. Este poder-ser, como este inacabamento, denota uma finitude essencial. Como caracterizar esta finitude? É o que brevemente analisaremos. A reflexão nos oferece a possibilidade de compreensão

do nosso existir como finitude. É a reflexão mesma que nos faz ver a nossa finitude, ao mesmo tempo que a transcendência, a ultrapassagem desta finitude, já que, para retomá-la, devemos tê-la abandonado de algum modo. A reflexão como intenção de significar é, em certo sentido, transgressão. "A experiência específica de finitude se apresenta ao mesmo tempo e imediatamente como uma experiência correlativa de limitação e superação do limite" (Ricoeur). Embora apresente uma estrutura paradoxal, trata-se de um só e mesmo ato. Não se trata de uma análise descritiva seguida de uma superação do existir. O ato de existir denuncia finitude, facticidade e transcendência dialeticamente relacionadas. Atribuir ao homem como ser-ao-mundo um ser de relação ao outro é afirmá-lo como finitude. Sendo esta relação a própria transcendência, podemos afirmar que a transcendência é ou instaura a finitude.

A atitude do homem face ao mundo, sua abertura essencial, mostra a finitude do existir. O mundo é o horizonte de minha finitude. A minha abertura instaurada nessa relação originária com o mundo, instaura-o como meu correlato e não como meu objeto. Enquanto que os seres intramundanos são finitos, o modo fundamental do homem é a finitude. Com a finitude, devemos reconhecer ao mesmo tempo a participação ao infinito, não como duas propriedades justapostas, mas como uma dualidade de processos pela qual, e somente por ela, se torna possível reconhecer a existência humana (Buber).

A reflexão, no âmbito da questão antropológica, designa a intenção de significação, a superação de meu ser-limitado. O homem visa ultrapassar o seu ser para o poder-ser. A transcendência como lugar de emergência do projeto é força (movimento) de superação do abismo existente entre o ser e o poder-ser.

Se a reflexão pode ser considerada como um ponto de partida para a consciência de nossas finitudes, ao mesmo tempo que a superação desta finitude, não podemos compreendê-la, no entanto, como uma possibilidade de compreensão teórica. O poder-ser é o horizonte existencial que ilumina e indica as possibilidades do ser, do existir. O poder-ser como horizonte de possibilidades está presente na sua própria ausência. O poder-ser como projeto, na sua dimensão de realização de possibilidades, define o ad-vir do homem como verdadeiro "telos"; ele se manifesta como uma atração para a esperança da realização.

Há, de algum modo, um desdobramento que faz parte da própria estrutura ontológica do existir. A finitude aparece como um elemento propulsor — pro-jeto do ser em direção ao poder-ser. Esta pro-jeção, mais que uma força é uma atração exercida por um "telos". O homem não é dado uma vez por todas por força

deste inacabamento essencial. O poder-ser é o por-vir, ele se instaura num devir, por isso ele é pro-jeto. Não se pode compreender o existir na totalidade de seus momentos de abertura, sem compreendermos o existenciário que os determina — a temporalidade. Esta é o que nos constitui como abertura. Não podemos, no entanto abordar este tema no âmbito de nosso estudo. Nós vamos para (ad-vir) uma situação (por-vir) que se realiza em um de-vir. Eu sou o poder-ser (telos) desde já; o que me impulsiona para ele é como uma "entelecheia". Há uma espontaneidade e uma passividade inerente nesse processo.

O projetar o ser como poder-ser é a sua abertura originária. Esta abertura não é temática cognoscitiva mas existencial. O projeto é futuro. Como questão, o projeto deve ser realizado. Iremos então questionar a contribuição para a realização da existência como projeto, apresentado por aquilo que chamamos utopismo dialógico.

Por que utopismo? Porque a utopia aspira a totalidade de sentido e a utopia se porta em direção a uma totalidade de sentido, como nos afirma Jean Ladriére. Por si mesma ela é plena de significado; como relação a um horizonte último, ela instaura uma estrutura essencial da existência humana, a saber, o projeto, a auto-superação em direção ao "telos", como vimos. O verdadeiro "telos" se revela como eschaton, horizonte último, fonte de sentido.

O utopismo, segundo o prof. Ladrière, consiste em orientar sua conduta não em relação ao presente a um estado de coisas existente, mas com relação ao futuro, isto é, a um estado de coisas inexistente, mas simplesmente possível.

O "ucronos" não é o tempo permanentemente ausente, sempre-por-vir, nunca atingível. O ucronos é o presente, como presença que é essencialmente apelo ao meu existir. A utopia não é um quadro formal onde deverá se inserir uma determinada situação exististencial não existente no momento. A sua verdade é o prenúncio do fim. Não o fim como término, o já-realizado-uma-vez-por-todas, mas tarefa, telos como eschaton. É o constantemente presente, como presença, pois cada etapa realizada instaura a abertura, é o ponto de apoio para novas possibilidades de realização.

Dialógico porque é no diálogo, no encontro dialógico, na esfera do inter-humano, que emergirá a existência do homem. Nesta esfera, a palavra não é mais logos, puramente anunciador, mas fundamenta a existência; ela transpõe o reino da subjetividade, inaugurando uma dimensão ontológica — o inter-humano.

Atribuir ao diálogo um sentido de elemento construtivo na estrutura fundamental (ontológica) da existência humana, colo-

camo-nos mais uma vez em um plano ontológico e ao mesmo tempo ético.

Ele não só serve como chave de abordagem para a apreensão filosófica da existência humana — ele é uma categoria antropológica — mas, sobretudo mais que um logos como manifestação, ele instaura uma dimensão de comprometimento para com a sorte, o destino do homem. A esfera do diálogo determina a palavra como interação entre humanos na responsabilidade e na confirmação essenciais. O diálogo, categoria antropológica, instaura o desvelamento da esfera do entre-dois do inter-humano. Mais uma vez o logos não é simplesmente razão, princípio de ordem, mas em virtude de seu vínculo essencial como a práxis, ele é palavra responsável pelo desvendar da existência humana como co-existência. O humano se realiza no inter-humano.

Uma antropologia do diálogo, do encontro dialógico, comprometida com uma ética do diálogo deve fundamentar-se sobre uma ontologia da relação.

Consideremos brevemente estes três planos.

Inegavelmente, quem mais contribuiu para esta concepção do existir humano com base numa ontologia da relação foi Martin Buber.

O homem como ser-ao-mundo não é um ser-em-si mas essencialmente uma abertura. Ele é abertura graças à palavra originária. Dizer que o homem é ser-ao-mundo, linguagem (palavra) e revelador de sentido do mundo e de si mesmo é a mesma coisa. O homem instaura o emergir dinâmico de sua existência pela palavra. Como manifestação do "si mesmo", o logos torna-se uma abertura ao outro, dia-logos. Há basicamente dois tipos de palavras que traduzem dois modos de abertura ao mundo, ao mesmo tempo que inauguram diferentes níveis de sentido do mundo como pólo à abertura do homem. Há uma atitude de relação, uma contemplação, do homem diante do mundo. Esta relação poderia caracterizar-se como uma doação ontológica, pré-reflexiva, existencial. Não se trata de uma empatia, ou simpatia, é algo originário. A objetivação, o relacionamento cognoscitivo viria como que empobrecer esta vivência originária. Há uma interação na imediatez da presença. O presente desta relação não é o ponto abstrato entre passado e futuro indicador de algo que "está acontecendo", mas a total presença. O Eu está na presença do outro e este outro realmente na presença do Eu. Não se trata de sentimentos, pois, estes a gente os possui; não estão presentes entre um Eu e um Tu.

O conhecimento nesta esfera ontológica não se situa no pólo subjetivo ou no pólo objetivo, no emocional ou no racional, mas

entre-dois, na relação recíproca de seres em sua totalidade e atividade. Esta ação é essencial e recíproca; trata-se de uma interação. A ação se passa entre o Eu e o Tu. Esta relação não pode ser explicada (por paradoxal que possa ser esta afirmação) mas só indicada, pois ela não conhece coerência no seu espaço e no seu tempo. Há um recanto secreto onde o que se passa é inefável. A própria linguagem não é capaz de recuperar a experiência na sua totalidade e clareza.

Outra atitude se revela pela palavra da separação. Aqui o Eu não veria o outro, o mundo, o ser, senão como uma coisa, coerente no espaço e no tempo. Esta atitude inaugura a divisão entre sujeito — objeto, característico do relacionamento cognoscitivo.

O homem nesta esfera é um sujeito de utilização e experimentação. Esta esfera é, por sua vez, coerente no espaço e no tempo. Este fato não conhece a presença autêntica; esta deveria ser mútua, ao passo que o que se passa entre sujeito e objeto não é determinado pela mutualidade. Se o objeto está na presença do sujeito, este não está realmente na presença do objeto. Se houver algum tipo de interação, ela se passa ou em um pólo ou em outro, mas não se passa *entre* eles. O Eu deste relacionamento torna-se consciente de si como sujeito de experiência e utilização.

Nestas duas atitudes, se o Eu recebe dois sentidos, não devemos concluir que se trata de dois "eu". Trata-se antes de duas possibilidades de ser-homem. A existências no seu emergir é transformação e se desenvolve numa constante alternância destas duas atitudes. Uma é o reino da relação da proximidade, outra o reino da separação, quando muito da aproximação. A história se passa entre estas duas dimensões da existência. O Eu da relação é uma pessoa; o Eu da separação e um ser-isolado.

Consideremos agora o plano da antropologia do diálogo.

Na medida em que ela se passa entre dois seres humanos, a relação é um autêntico encontro dialógico. O critério de autenticidade é o maior grau de reciprocidade, de mutualidade entre os dois parceiros relacionados pela imediatez a palavra que instaura presença.

Aqui a realização pessoal não é mais uma tarefa individual ou um mero produto social, mas é função de relação, de encontro. Embora tenhamos nascido "indivíduos", no sentido de sermos diferentes de outros entes, não nascemos pessoas. Nossa personalidade — realização da existência como pessoa — é chamada ao ser através daquele que entra em relação com ela. O homem assume seu ser como pessoa na medida em que aceita a promoção do

encontro com o Tu. A relação dialógica é o fundamento ontológico para o homem e seu parceiro no face a face, como pessoas. Esta esfera do "entre-dois" fundamenta a efetivação do inter-humano, isto é, a ação recíproca essencial entre dois seres humanos.

Ação essencial, isto é, inerente à totalidade do ser, e recíproca significa responsabilidade. Se na relação existe uma doação ontológica de um Tu a um Eu, o evento do encontro não será autêntico se não houver a possibilidade de resposta. E responsabilidade é esta resposta ao apelo do evento de relação. Liberdade e destino estão intimamente relacionados a esta responsabilidade mútua.

A esfera do relacionamento cognoscitivo, onde o homem como sujeito deste contato tem diante de si um objeto de experiência e utilização, não determina ontologicamente a existência humana. Embora não possa desenvolver sua existência num estado permanente de encontro dialógico, a força de relação está sempre presente no humano como possibilidade de presença. A existência humana realiza-se na alternância das duas situações: no diálogo e no monólogo.

No plano ético as implicações desta antropologia do diálogo levam à consideração da existência comovida no dialógico. Confirmação e decisão são suas características essenciais.

O homem que aceita, pela responsabilidade na mutualidade do encontro, a presença do outro em sua alteridade, confirma-o em seu ser. Pertencendo à dimensão ontológica da relação, a confirmação exige também a reciprocidade. Assim o confirmar implica o ser confirmado. A relação não depende exclusivamente do Eu nem do Tu embora ambos sejam essenciais para que o evento de presença se realize. Os três elementos, o Eu o Tu e a própria relação se auto-implicam para que o encontro dialógico seja autêntico inter-humano. Mais uma vez sentimentos não têm lugar nesta esfera. A confirmação significa experienciar o outro lado, tomar o outro presente. A decisão é exatamente o engajamento, o comprometimento, na liberdade, diante do apelo do outro, uma tomada de posição existencial cujo nome é responsabilidade.

Assim, só aquele que tomar esta decisão, proferir a palavra da relação, poderá fundar o reino do "nós essencial", do autêntico inter-humano. O projeto de poder-ser é profundamente existencial e, como tal, está submisso à concretude da existência que se desenvolve num contínuo ritmo alternativo das duas atitudes do homem. Na existência está presente a contínua dialética entre liberdade — causalidade, necessidade — espontaneidade, fatalidade — destino, arbitrariedade — decisão pessoal. O inter-humano é uma categoria diferente do social. Esta pode levar a uma concepção em que o homem é objetivado em relacionamentos abstratos e anônimos da vida hodierna.

Aproximação, contatos, experiências e reações comuns definem o social; este implica um estar-um-ao-lado-do-outro, enquanto que proximidade, relação dialógica, responsabilidade, decisão, liberdade, presença no face-a-face definem o inter-humano que é um estar-junto-com-o-outro. A passagem do social ao inter-humano pode entender-se, em termos de Ricoeur, como passagem do sócio ao próximo.

Sem dúvida, há épocas em que o homem se caracterizará mais como um sujeito de objetivação, construindo sistemas de objetos, instituições, o poder de objetivação do homem, em que predominam as instituições, o poder de objetivação do homem, em que predomina o social em detrimento do inter-humano, do encontro dialógico. Haverá, sem dúvida, em contrapartida, sempre a possibilidade de denunciar este estado de coisas em direção a um sentido vindouro (utopismo).

A qualquer homem cabe ainda a força de relação, pois esta não é um privilégio. Se aquilo que provém da liberdade, como nos diz o prof. Ladrière, só a liberdade pode dizê-lo, mesmo que a linguagem da liberdade seja uma palavra escondida, ela permanece, apesar de tudo, palavra.

CONCEITO DE LÓGICA E GLOSSOLÓGICA

Prof. Dr. GERALDO MATTOS
Universidade Católica do Paraná

1. CONSISTÊNCIA DA LINGUAGEM

Se queremos postular a universalidade do pensamento lógico, devemos comprovar a viabilidade da universalidade do racional, que se apóia no lingüístico, sujeito por sua vez à cultura. Surge-nos, assim, uma cadeia de anéis permissivos do desenvolvimento mental, que parte da cultura e atinge a lógica por meio da linguagem. Elo inicial da cadeia, a cultura deve merecer-nos o maior cuidado, porque algum núcleo universal que contenha deve permitir a universalidade de algum núcleo lingüístico sobre o qual deva erguer-se agora a universalidade da lógica. A exigência de universais culturais, anteriores aos lingüísticos e aos lógicos, de maneira nenhuma compromete a diversidade real de cultura de cada comunidade existente, porque prevemos apenas a nenhuma originalidade específica de qualquer cultura, partidas todas de um conjunto mínimo de elementos encontráveis em cada uma. Importa reconhecer que esse fundo cultural comum impôs a mesma deriva a toda a tentativa de criar uma linguagem e uma lógica, diversificadas em aparência e unificadas em substância. O condicionamento imposto pela sobrevivência, que constitui o objetivo comum dos seres vivos, e a segurança de que ela dependia entre os humanos da possibilidade do diálogo, devem ter bastado para delinear o percurso das descobertas necessárias ao aparecimento da linguagem e da lógica: se eram iguais o objetivo (sobrevivência) e o meio de consegui-lo (racionalidade), também igual deve ter sido o caminho percorrido, importando no produto igual da linguagem e da lógica, apesar da visível disparidade das línguas em que se manifesta a linguagem e a lógica.

Exercida sobre o ambiente que dispunha dos meios próprios para a sobrevivência, a racionalidade importou no conhecimento, instrumento da racionalidade para a conquista da sobrevivência, que podia provir quer do questionamento do próprio indivíduo (diálogo interno), quer do questionamento de outro indivíduo (diálogo externo), importando que seja o signo o primeiro produto da indústria humana, enquanto o questionamento do próprio ambiente acarretou a primeira técnica de pesquisa: a descoberta. Esse conhecimento, que se tornou também mercadoria da linguagem, pode ter sido útil apenas na medida em que se tornou universal e, por isso, compete-nos demonstrar que é aparente a diversidade de língua e real a unidade da linguagem, capaz de assegurar também a universalidade do conhecimento.

Se o conhecimento se medir em termos de valor de verdade, é preciso distinguir o falso do verdadeiro. Entretanto, o conhecimento primitivo, advindo da racionalidade imposta ao ambiente, nunca teve a verdade como objetivo, mas apenas a sobrevivência. Ora, o homem sobreviveu. Nesse caso, também o meio desse conhecimento deve ter sido universal e continua ainda a sê-lo: devemos, portanto, descobrir a constância da linguagem a meio da disparidade das línguas.

O signo ocorre ao homem diante de um obstáculo e, para tornar-se emissor, compete ao indivíduo superar três etapas:

a) a de apreender o mundo, num momento mental.
b) a de produzir o signo, num momento semiótico.
c) a de executá-lo, num momento lingüístico.

O momento mental é um momento de aprendizagem, que existe sempre que passamos da consciência de fatos avulsos, em que nenhum revela o outro (simbolizada pelas barras verticais), para a consciência de expectativa do conjunto, em que algum deles revela o outro (marcada pela barra simples):

1. a || b — Os fatos continuam avulsos.
2. a / b — O primeiro fato revela o segundo.
3. a | b — O segundo fato revela o primeiro.

Ora, como o momento mental se exerce em certa época também sobre a língua, devemos concluir que o mesmo processo de descoberta, em que algo nos revela algo, seja também o meio de apreender a linguagem e, por isso, também o meio de construí-la, desde que a função da linguagem repousa na possibilidade de revelar-nos algo, sem a necessidade de qualquer de nós adivinhá-lo.

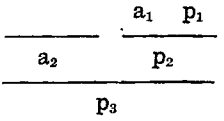
Consideremos o fato de que uma bola rola ao encontro de uma parede e algum emissor deseja transmitir uma expectativa de futuro. A primeira necessidade consiste em descobrir o ponto de que se deve partir para organizar o signo: esse princípio deve ser um signo parcial inteiramente independente dos outros, equivalendo a uma etiqueta do fato e permitindo a sua descoberta por meio de uma pergunta:

— O que vai acontecer?

— Uma parada.

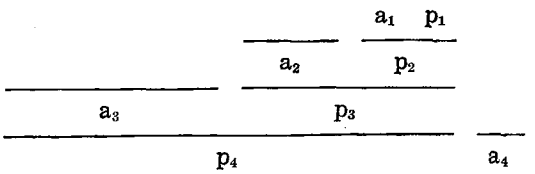
Esse princípio deve ser expandido por acréscimos sucessivos, assegurados sempre pelo mesmo critério da potencialidade reveladora de tal maneira que cada acréscimo (a) revela o correspondente princípio (p):

— Aquela bola *vai parar*.



Ao terceiro princípio poderia juntar-se novo acréscimo:

— Atingindo a parede, aquela bola *vai parar*.

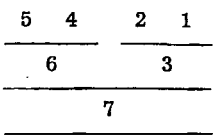


Juntos, o terceiro princípio e o seu acréscimo compuseram o quarto princípio, a que se agregou o quarto acréscimo, constituído pelo tom final.

Apareceram-nos quatro níveis de princípios, importando no nível dos vocábulos (primeiro princípio), das locuções (segundo princípio), das sentenças (terceiro princípio) e do período (quarto princípio), uma vez que a simplicidade deste trabalho nos fez deixar de lado o princípio inicial dos morfemas.

Como é evidente que cada acréscimo deve partir também de um princípio, surge-nos uma ordem rígida de elementos que caracteriza a linguagem, porque independe da língua em que se deva depois verter esse signo produzido:

— Aquela bola *vai parar*.



Ou seja: a linguagem se articula na mente do emissor sempre do elemento independente para o dependente, impondo-nos que a multiplicidade de dependentes do mesmo independente implique na simultaneidade desses dependentes e resultando em que a linguagem é circular, enquanto a língua é linear.

O momento lingüístico vai segmentar a unidade da linguagem na multiplicidade das línguas, justamente porque o ordenamento acústico depende das particularidades de cada cultura, enquanto o ordenamento semiótico se atém ao que todas têm de comum.

Agora, se existe uma linguagem e, portanto, um conhecimento do mundo interior e exterior advindo dessa mesma linguagem, o mecanismo com que a articulamos deve ser também o mecanismo com que formulamos o raciocínio, anterior ao aparecimento de qualquer ciência, instrumento da sobrevivência do indivíduo e da espécie. Entretanto, a linguagem se realiza diferentemente em cada língua e, desse modo, parte do conhecimento pode variar de grupo a grupo social: se crescesse a diversidade lingüística, desaparecendo a universalidade da linguagem, o conhecimento de cada grupo humano haveria também de diferir e tornar-se intransferível.

A linguagem representa o primeiro conhecimento sistematizado do indivíduo e, por isso, a maneira de apreendê-la se impregna no cérebro pela persistência do hábito e provoca que pela vida inteira se adote o mesmo processo para qualquer outro conhecimento, traduzido sempre em termos de linguagem. Além disso, nascendo da necessidade do diálogo e constituindo o primeiro emprego do conhecimento para fins de sobrevivência, devemos procurar na linguagem a resposta para o impulso e o objetivo que tem o conhecimento, além da maneira de adquiri-lo.

Assim, o aspecto universal da linguagem, mediadora entre o fato e o signo, nos permite estabelecer duas idéias fundamentais:

a) O processo de montagem da linguagem deve servir-nos também para qualquer outro produto em que se deva descobrir algo partindo de algo.

b) O raciocínio exigido pela montagem da linguagem deve servir-nos ainda para qualquer outro produto que se deva comprovar.

A primeira idéia nos fornece uma técnica de pesquisa, enquanto a segunda representa o método. Juntas, implicam em que qualquer indivíduo é capaz de ciência, enquanto é capaz de linguagem. A dificuldade toda reside em que devemos livrar-nos da língua, que é consciente, para atingirmos a linguagem, que é inconsciente.

Um exemplo deste raciocínio de linguagem pode ser este:

Jantavam em minha casa mãe e filho. Minha esposa acabara de preparar o prato das empregadas e o levara para a cozinha. Nesse momento, a mãe pergunta:

— Onde está o meu prato?

E o filho lhe responde:

— O seu prato foi para a cozinha!...

E ela zangou-se bem com a brincadeira de o filho chamá-la de empregada.

Ora, o fato de o prato ir para a cozinha revela o fato de comer na cozinha e o fato de comer na cozinha revela o fato de ser empregada. Ou seja: o seu prato foi para a cozinha (a_1); portanto, vai comer na cozinha (a_2); portanto, é empregada (a_3). Em termos de relação de revelação teríamos, portanto:

— $(a_1 \ / \ a_2) \ / \ a_3$

Se a linguagem nos parece assim essencial para o conhecimento do conhecimento, podemos concluir perfeitamente que existem apenas conhecimentos lingüísticos, porque a eles se pode reduzir qualquer outra forma de conhecimento.

2. LÓGICA DA LINGUAGEM

Exposta a consistência da linguagem e da língua, compreendemos que o raciocínio é lingüístico antes de ser lógico. Com isso, consideramos a possibilidade de ser a linguagem, nunca a língua, empregada como metalinguagem da lógica. Mais ainda: a própria linguagem implica num processo de raciocínio que pode extravasar para outros campos, criando uma lógica primitiva, inerente à própria linguagem e, por isso, à espécie humana, a que chamamos glossológica.

Como existe uma passagem do universo dos fatos para o universo dos signos mediante o exercício da linguagem, o próprio

conceito de atividade humana, intelectual ou mecânica, contaminou-se desse processo e constitui-se pela passagem de um a outro universo mediante um instrumento:

a) a passagem do conjunto ao elemento mediante a análise;

b) a passagem do elemento ao conjunto mediante a síntese;

c) a passagem do impulso ao objetivo mediante um assunto (Mattos, 1973).

d) a passagem do assunto ao teorema mediante um postulado.

De modo nenhum queremos impor o fato de que a lógica dependa da linguagem, mas pretendemos demonstrar apenas que a linguagem é o suporte e o esteio do raciocínio: sem comprovar o fato lógico, a linguagem o aponta e permite, levando o homem à sua descoberta porque lhe fornece o instrumento essencial da pesquisa. Assim, a glossológica seria a própria potencialidade racional do homem e deveria resolver-se com o apelo exclusivo aos princípios representativo, associativo e integrativo que permitiram a existência da própria linguagem.

Enquanto deixamos para a lógica o conceito tradicional de ciência que argúi da verdade de períodos articulados, disciplinando o raciocínio e decindido da validade do argumento que ele externa, reservamos para a glossológica o conceito de ciência prévia, baseada exclusivamente sobre os postulados necessários à linguagem e, portanto, restritos à potencialidade reveladora de um elemento do conjunto com respeito a qualquer dos outros. Devemos alertar-nos, entretanto, sobre a insidiosa polissemia da língua diante da estrita univocidade da linguagem, porque pode acontecer-nos pensar que lidamos com um universal da linguagem quando efetivamente nos atemos a um particular de língua: o erro pertence ao falante, nunca à linguagem.

2.1. *Teoria da Relação*

O critério comparativo, sobre que repousa a relação lingüística, é a potencialidade reveladora do elemento, que nos permite:

— a_1 / a_2 — o primeiro revela o segundo.
— a_1 | a_2 — o segundo revela o primeiro.
— a_1 // a_2 — cada um revela o outro.
— a_1 || a_2 — nenhum revela o outro.

Como esse critério comparativo revela a existência de um elemento com a existência de outro, considera-se o conjunto também sob o critério da existência, nunca o da verdade. Assim, se

ficarmos com o conjunto gerado por uma dependência à esquerda, teremos este jogo de existência (E) ou inexistência (I):

— a_1 / a_2

E E = V porque E

E I = F porque I

I E = V porque E

Ora, esse resultado depende do próprio conceito de revelação: o dependente revela o independente e, nesse caso, existem os dois, ou existe o independente, ainda que esteja ausente o dependente. Além disso, podemos aduzir o quarto caso em que faltam os elementos todos e, por isso, falta o próprio conjunto:

— a_1 / a_2

I I = F porque I

A lógica considera apenas o primeiro destes e o sujeita ao valor de verdade, com os quatro comuns resultados possíveis.

Agora, baseado no próprio conceito dessa potencialidade reveladora, é possível assentar as duas conclusões fundamentais:

a) A inexistência do conjunto implica na inexistência de qualquer elemento. Entretanto, como o conjunto pode manter-se apenas com o elemento independente, pode restringir-se a afirmativa: a inexistência do elemento independente implica na inexistência de outro elemento, que é o princípio do *modus tollens*.

b) A existência do elemento implica na existência do conjunto. Entretanto, como o conjunto pode manter-se apenas com o elemento independente, pode-se novamente restringir a afirmativa: a existência do elemento dependente implica na existência do elemento independente, que é o princípio do *modus ponens*.

O *modus tollens* fica assegurado pelo confronto entre o segundo caso e o quarto, enquanto o *modus ponens* se evidencia da comparação entre o primeiro e o segundo caso.

Podemos ter, portanto:

a) *Modus tollens*:

+ K / + L

— L

— K

b) *Modus ponens*:

$$\begin{array}{l} +\ K\ /\ +\ L \\ +\ K \\ \hline \qquad +\ L \end{array}$$

Qualquer deles pode ainda ser transcrito em termos da relação lingüística. Ou seja, respectivamente:

$$-\ ((K\ /\ L)\ -\ L)\ /\ -\ K$$
$$-\ ((K\ /\ L)\ +\ K)\ /\ +\ L$$

Como podemos concluir apenas na medida em que, desagregada a estrutura do conjunto, o primeiro elemento da conclusão revele o segundo, devemos postular:

$$-\ L\ /\ -\ K$$

que podemos submeter à nova exclusão:

$$\begin{array}{l} -\ L\ /\ -\ K \\ \qquad +\ K \qquad (1) \\ \hline +\ L \end{array}$$

cujos elementos desagregados nos permitem novamente postular:

$$+\ K\ /\ +\ L$$

para submetê-los à inclusão:

$$\begin{array}{l} +\ K\ /\ +\ L \\ +\ K \qquad (2) \\ \hline \qquad +\ L \end{array}$$

Como podemos postular a igualdade dos elementos desagregados de (1) e (2), visto que:

$$(+\ K\ /\ +\ L)\ //\ (+\ K\ /\ +\ L)$$

podemos postular também a igualdade dos conjuntos articulados (1) e (2):

$$(-\ L\ /\ -\ K)\ //\ (+\ K\ /\ +\ L)$$

que representa o princípio da tautologia e nos fornece uma maneira de transformar o conjunto por dependência.

Se refizermos a marcha partindo do *modus pones*, devemos encontrar:

$$(+\ K\ /\ +\ L)\ //\ (-\ L\ /\ -\ K)$$

que deve codepender com o resultado anterior, visto serem ambos tautologias, permitindo-nos concluir:

$$((+K/+L)\ //\ (-L/-K))\ //\ ((-L/-K)\ //\ (+K/+L))$$

que representa o princípio da monotonia.

Entretanto, lidamos até agora com o silogismo mínimo, que devemos expandir para encontrar o clássico. Para tanto, valemo-nos de início dos dois modos de existência do conjunto por dependência:

a) $K / L = + K + L$ — primeiro caso.
b) $K / L = - K + L = + L$ — terceiro caso.

Se colocarmos agora:

K / K

devemos ter igualmente

a) $K / K = + K + K = + K$
b) $K / K = - K + K = - K$

desde que existe uma identidade entre os elementos do conjunto e, no caso da ausência de um elemento, devemos ter a ausência do conjunto. Ou seja: uma dependência entre elementos idênticos se manifesta ou pela presença ou pela ausência, que é também o princípio do terceiro excluído.

Continuamos com esta série, já comprovada anteriormente:

1. $\dfrac{K / L \quad K}{L}$

2. $\dfrac{L / M \quad L}{M}$

3. $\dfrac{(K / L) / M \quad (K / L)}{M}$

4. K / (L / M)
   K

   (L / M)

O confronto do quarto e do segundo caso, em primeiro, e do terceiro e segundo caso, em seguida, e entre os dois conjuntos confrontados, por último, nos permite concluir:

((K / L) / M) // ((K / (L / M))

implicando em que valha o princípio da comutatividade entre os elementos de uma seqüência gerada pela dependência.

Se vale o princípio da comutatividade e nos apoiarmos no segundo e no terceiro caso, podemos partir do conjunto:

(K / L) / (L / M)

e conseguir este outro:

K / (L / L) / M

em que nos aparece a presença ou a ausência do elemento médio, impondo-nos com a presença:

K / L / M

e com a ausência:

K / M

ficando comprovado assim o princípio da transitividade do conjunto estabelecido pela dependência, permitindo-nos agora:

a) o *modus ponens*:

K / L
L / M
K

M

b) o *modus tollens*:

K / L
L / M
  −M

−K

que se podem estender a qualquer número de premissas ordenadas.

2.2. *Teoria da Dedução*

Comprovado o silogismo mínimo e a transitividade que pode expandi-lo, podemos organizar uma teoria lingüística de dedução, apoiada exclusivamente sobre universais da linguagem.

A primeira providência consiste em deixar de operar sobre a sentença, em termos de sujeito e predicado, já porque qualquer deles é um particular de língua, já porque nos aparece a obrigatoriedade de quantificadores, também particulares de língua, e passarmos a operar sobre o período constituído pela relação de dependência, em que uma primeira sentença revela a outra, porque o período segmentado representa um universal lingüístico, desde que a sua ausência implicaria em signo inarticulado, enquanto a sua presença implica apenas no processo fundamental da linguagem, integrativo ou coesivo. Além disso, apoiada na potencialidade reveladora, a primeira sentença, que revela, deve ser anterior em existência com respeito à segunda, justamente para poder revelá-la, sem significar, de maneira alguma, que se deva concluir:

— post hoc, ergo propter hoc.

mas, ao contrário:

— propter hoc, ergo post hoc.

porque o primeiro período nos demonstra apenas uma anterioridade de tempo, enquanto o segundo nos assegura a anterioridade real de existência, e a glossológica respeita à existência.

Operando sobre a existência, a glossológica nos fornece uma lógica modal, em que o período universal veicula o fato necessário, enquanto o período particular assegura o fato possível.

Se considerarmos o período universal:

a / b

que também pode apresentar-se sob a forma:

b | a

embora prefiramos a primeira forma para manter-nos na ordem comum da lógica tradicional, devemos considerar que a sua recíproca:

b / a

ou existe, e o conjunto deixa de ser constituído pela dependência e, por isso, deve ser abandonado para efeitos de descoberta, dado que a presença necessária de ambos me impede de concluir de um para outro, ou se deve transformar com o fito de manter os caracteres do conjunto primitivo, em que o segundo elemento podia existir sem o primeiro, implicando agora em que o segundo elemento do novo conjunto possa estar ausente ou presente, o que se pode marcar pela dependência entre idênticos:

b / (a / a)

gerando um período particular.

Incidindo no segundo elemento, que manifesta sozinho o conjunto, a quantidade particular contamina o conjunto e gera o período particular, que tem a característica essencial de sempre ser verdadeiro, de ser verdadeiro necessariamente, porque a dependência entre idênticos implica ou em presença, ou em ausência. Entretanto, nada nos impede de fazermos incidir a particularidade sobre o primeiro elemento, que é dependente e revelador, com a conseqüência de que a particularidade repercute imediatamente sobre o segundo elemento, porque uma possibilidade nunca pode revelar uma necessidade, impondo-nos que concluamos:

(a / b) / ((a / a) / (b / b))

Se o universal pode converter-se em particular mantendo a sua existência, que é a sua verdade, nada obsta que apliquemos ao particular o mesmo processo para extrair dele outro particular. Nesse caso, o período particular:

b / (a / a)

se converte noutro, aparentemente também particular:

(a / a) / (b / b)

que coincide com o anterior, em que a particularidade foi imposta ao elemento dependente.

Se considerarmos agora que a possibilidade de uma possibilidade é ainda uma possibilidade e convertermos em novo período particular o resultado obtido, devemos concluir que o período:

(a / a) / (b / b)

se converte no período:

(b / b) / (a / a)

o que nos leva a corrigir a dependência entre os dois elementos para uma codependência:

(a / a) // (b / b)

alterando também a primeira conversão:

(a / b) / ((a / a) // (b / b))

Como cada signo inclui um conjunto de referentes e também simultaneamente exclui todos os outros conjuntos de referentes, implicando em complemento de signo, depende da própria linguagem o conceito de positivo ou negativo, que se pode agora aplicar a qualquer dos períodos gerados pela dependência. Ou seja:

a) universal positivo:

a / b — Se é bagre, é peixe.

b) universal negativo:

a / − b — Se é bagre, não é peixe.

c) particular positivo:

a / (b / b) — Se é bagre, pode ser peixe.

d) particular negativo:

a / − (b / b) — Se é bagre, pode não ser peixe.

Existem outras leituras possíveis. Notadamente:

— Se é bagre, é necessário que seja peixe.
— Se é bagre, é necessário que não seja peixe.
— Se é bagre, é possível que seja peixe.
— Se é bagre, é possível que não seja peixe.

Entenda-se que o primeiro elemento dos conjuntos anteriores representa um período subordinado (Mattos, 1975, 181) universal, impondo-nos a igualdade:

— Se é bagre... = — Se é necessário que seja bagre...

Cada uma dessas quatro possibilidades de período constitui uma forma canônica de período premissivo ou conclusivo do silogismo lingüístico.

Negamos o elemento independente, porque a negativa desse elemento implica na negativa do conjunto. Entretanto, devemos considerar a possibilidade da negativa do elemento dependente, ou ainda a de ambos os elementos.

O *modus tollens* já nos propiciou uma codependência com o *modus ponens*, em que nos apareceram duas negativas:

$$(-\ L\ /\ -\ K)\ //\ (+\ K\ +\ L)$$

ou, no caso presente:

$$(-\ b\ /\ -\ a)\ //\ (+\ a\ /\ +\ b)$$

implicando em que a dupla negativa equivalha a um período universal positivo.

Visto que compete ao elemento independente manifestar o conjunto ainda quando isolado, a negativa do dependente deixa intacta a qualidade do conjunto e, com isso, o período continua positivo. Entretanto, se a ausência revela uma presença a nível de elemento, deve também revelar uma presença a nível de conjunto, permitindo-nos concluir:

$$(-\ a\ /\ b)\ /\ -\ (-\ a\ /\ b)$$

que se pode simplificar à vista de que a dupla negativa corresponde à positiva, como nos ficou já comprovado:

$$(-\ a\ /\ b)\ /\ (a\ /\ -\ b)$$

Entretanto, como o segundo elemento pode existir sem o primeiro, devemos observar que é falsa a recíproca. Ou seja: a negativa do primeiro elemento constitui um período universal que representa apenas um subconjunto do período universal negativo, porque o revela sem deixar-se revelar por ele.

Por último, ainda nesta parte da negativa, devemos considerar que o período particular é necessariamente verdadeiro. Ora, como a dependência entre idênticos equivale a presença ou ausência, fica-nos imposto que simultaneamente sejam verdadeiros o positivo e o negativo, dado que temos:

$$+\ (b\ /\ b)\ =\ -\ b$$
$$+\ (b\ /\ b)\ =\ +\ b$$
$$-\ (b\ /\ b)\ =\ -\ b$$
$$-\ (b\ /\ b)\ =\ +\ b$$

e devemos supor, portanto:

(a / (b / b)) // (a / — (b / b))

O silogismo lingüístico complexo, com vários períodos premissivos, se baseia na transitividade, fundamentada por sua vez na dependência de idênticos, que implica em presença ou ausência. Ora, esta característica, que é essencial à transitividade, nos assegura que se pode eliminar apenas meios idênticos, abrangidos pela codependência. Entretanto, entre os meios pode estabelecer-se uma de três relações:

a) a de codependência, que permite imediatamente o período conclusivo pela identidade dos meios:

a / b
b / c
a
———
c

b) a de dependência, que permite o silogismo apenas depois de convertidos os meios com alguma das formas de período, retiradas das canônicas:

a / (b / b) — Se é militar, pode ser capelão.
b / c — Se é capelão, é sacerdote.

Desde que:

b / (b / b)

devemos converter o segundo período e concluir depois:

a / (b / b) — Se é militar, pode ser capelão.
(b / b) // (c / c) — Se pode ser capelão, pode ser sacerdote.
a — É militar.
———
(c / c) — Pode ser sacerdote.

c) a de independência, que impede o silogismo, porque se torna impossível reduzir a idênticos dois elementos independentes:

a / — b
b / c
a
———
?

Ressalve-se, contudo, a possibilidade da independência aparente, que pode converter-se imediatamente em identidade:

a / b
− b / c

em que podemos concluir devidamente, desfeita essa aparência de independência:

a / b
b / − c
a
———
− c

O aspecto de redutibilidade ou irredutibilidade dos meios de um silogismo é evidente no lingüístico, mas oculta-se no clássico quando se trata da segunda ou da terceira figura. Assim, seria possível pensarmos que se identificam os meios deste silogismo clássico (darapti):

b / a
b / c

Entretanto, se o convertemos à forma lingüística, podemos obter uma de duas possibilidades:

a) a / (b / b)
   b / c

b) c / (b / b)
   b / a

conforme convertamos o primeiro ou o segundo período. E evidencia-se imediatamente a ausência de identidade dos meios, que podem ser reduzidos à identidade se transformarmos novamente um dos segundos períodos, resultando:

a) a / (b / b)
   (b / b) // (c / c)
   ———————
   a / (c / c)

b) c / (b / b)
   (b / b) // (a / a)
   ———————
   c / (a / a)

ficando atestado o caráter dúbio dessa figura silogística, em alguns dos seus modos.

E vale o mesmo raciocínio, se tivermos:

a / b
c / b

porque nos advêm duas possibilidades novamente:

a) b / (a / a)
   c / b

de que se obtém a forma lingüística:

c / b
b / (a / a)

b) a / b
   b / (c / c)

com a mesma conseqüência dúbia em alguns de seus modos.

Em qualquer dos casos nos aparecem dois períodos conclusivos:

a) a / a
b) c / c

o que se pode compreender apenas na medida em que tenhamos também:

(a / a) // (c / c)

implicando em que, além da inocuidade significativa do período conclusivo, os extremos possuam caracteres prévios e conhecidos, que prejudicam e anulam o silogismo, dado que se deva saber o que se vai concluir.

3. CONCLUSÃO

A idéia fundamental é que nos interessa o período da linguagem em que se observa a existência necessária do processo da dependência, porque os conceitos de sujeitos e predicado constituem dados indutivos e, ainda ocorrendo em grande número de línguas, continuam particulares lingüísticos e devem alijar-se do

instrumento da lógica. Se a lógica e a linguagem se podem distinguir suficientemente, é possível empregar a linguagem como metalinguagem da lógica, constituindo uma lógica lingüística.

Essa lógica lingüística deve partir de um corpo mínimo de postulados, que podem provir dos mesmos processos empregados para a síntese ou a análise da linguagem. Esse corpo mínimo de postulados, inerentes à linguagem e, por isso, universais, constituem também os universais da racionalidade e implicam numa pré-lógica inerente à linguagem. Numa palavra: numa glossológica.

Assim, a glossológica é o postulado da lógica.

PRESENÇA DE DEUS NO DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA

E. PRADO DE MENDONÇA

Há uma convicção até certo ponto generalizada de que a ciência moderna se desenvolveu em virtude de uma ruptura com o pensamento religioso. Esta idéia é aceita em geral por teístas e por ateus. Pelos ateus, porque defendem o progresso da ciência como o fruto do puro esforço da razão natural sem preconceitos, e proclamam o princípio do conhecimento objetivo como o único caminho solucionador dos problemas do homem; pelos teístas, porque entendem que o conhecimento científico é meramente instrumental, e não afeta as verdades da fé, julgando mesmo que agora os papéis se inverteram na História: os homens de fé podem hoje ter um espírito de isenção no trato da ciência porque não submetem os valores fundamentais da sua vida aos resultados obtidos pela ciência, enquanto os ateus são obrigados a esperar desses resultados as diretrizes com que comprometem sua existência, e, por isso, os teístas se julgam mais capazes de objetividade científica.

Vários fatores contribuíram para que se estabelecesse esta convicção. Entre outros, podemos indicar os seguintes: a idéia de que o Renascimento está marcado por uma revalorização da razão natural como volta ao modelo de conhecimento da Grécia antiga; o caso Galileu, tomando pela imagem geral de uma oposição entre ciência e fé; e a difusão do positivismo como rejeição do conhecimento teológico e do conhecimento metafísico. Por outro lado, algumas concepções científicas se apresentam como conquistas puramente positivas, sem qualquer vínculo com outra ordem de considerações além dos fatos: o princípio de inércia, o princípio de gravitação universal, o evolucionismo.

Nosso propósito no presente trabalho é apresentar algumas considerações que permitam a abertura de um debate sobre esse tema. Não por proselitismo, nem por mera curiosidade histórica, mas no interesse de estabelecer um enfoque que permita, desligado de fatores emocionais, uma compreensão adequada das posições da ciência.

Edwin Arthur Burtt publicou em 1925 uma obra intitulada "Os fundamentos metafísicos da ciência física moderna" ("The metaphysical foundations of modern physical science", Londres), na qual estuda os pressupostos metafísicos platônico-pitagóricos da ciência moderna. Alexandre Koyré, em seus "Estudos Galileanos" ("Études galiléennes", Paris, Hermann) diz que neste "belo livro" E. A. Burtt cometeu o pecado venial de não ter distinguido claramente entre o platonismo de caráter físico-matemático, e o platonismo místico. Mas, o fato é que o próprio A. Koyré, embora percebendo essa distinção, também não esclarece suficientemente esta influência de uma tradição mística presente na história da ciência.

O que A. Koyré identifica como platonismo místico nós denominamos de socratismo cristão, e estamos convencidos de que esta corrente de pensamento interessa não apenas à compreensão das origens e desenvolvimento da metafísica, como igualmente ao esclarecimento de algumas posições da ciência moderna. O fato de A. Koyré ter pressentido a necessidade de distinguir entre o platonismo-pitagórico e o que chama de platonismo místico não é suficiente para fazê-lo perceber a força desta corrente de pensamento em suas variadas formulações particulares, porém identificadas em torno de certas teses fundamentais. É assim que em seu livro "Du monde clos à l'univers infini" (Paris, Gallimard, 1973) defende a tese de que a concepção de universo infinito se origina com "a substituição da concepção aristotélica de espaço (as palavras são de A. Koyré), conjunto diferenciado de lugares intramundanos, pela de espaço da geometria euclideana — daí por diante considerada como idêntica, em sua estrutura, com o espaço real do Universo". Ora, se nos é dado verificar que o tratamento matemático dos fatos astronômicos tinha uma larga tradição, pois já o famoso "Almagesta" de Ptolomeu tem por título "Grande composição matemática da Astronomia", devemos buscar um outro fator com razão de ser desta concepção: para nós, este fator se encontra na concepção do socratismo cristão, segundo a qual Deus continua a criar o universo em processo, e não o criou de uma vez por todas, o que seria entendido como um limite à Sua onipotência.

Soma-se a este argumento o fato de que a própria matemática adquire uma forma nova de preocupação com o trato do

infinito graças a Nicolau de Cusa, que é um expressivo representante do misticismo intelectualista.

Acreditamos, assim, que a consideração de alguns fatores de natureza teológica interessem à compreensão dos fundamentos de certas posições básicas da ciência moderna em suas origens.

1. *As três grandes concepções teológicas*

A obra de Galileu sobre os dois grandes sistemas do mundo, centralizando a atenção em torno da oposição entre o heliocentrismo e o geocentrismo, figurou o debate através de um personagem aristotélico, um antiaristotélico, e um terceiro, que seria o árbitro movido pela razão sem preconceitos, e marcou com isso o modelo pelo qual o problema tem sido enfrentado daí por diante.

Propomos, no entanto, que se recue a perspectiva de tratamento do problema, tentando caracterizar o que está nos pressupostos, e se reflete nas concepções em debate, já agora então como utilização de teses a partir das quais estes sistemas se constroem.

A essas posições denominamos as três grandes concepções teológicas, representadas pelo aristotelismo cristão, pelo platonismo cristão, e pelo socratismo cristão. E estas concepções nós as definiremos em função das maneiras de compreender a relação de Deus com o mundo, o que põe em questão o problema da criação.

Para o aristotelismo cristão, em lugar de um Deus cuja ação seria pensar-se a si mesmo, alheio ao mundo, o primeiro motor imóvel se torna também primeira causa eficiente da criação. Deus cria os seres e lhes dá por sua vez um princípio, que neles subsiste, de serem causantes, havendo uma interação causal entre os seres, em razão de sua forma substancial ou de sua natureza.

Para o platonismo cristão, Deus cria os seres segundo um exemplarismo das idéias divinas, e a criação reflete uma harmonia intelectual e espiritual, que exprime uma ordem, a que todos os seres estão submetidos, enfim uma harmonia preestabelecida, que se impõe de uma vez por todas a todo o universo.

Para o socratismo criação, Deus é pensado a partir da contemplação da Trindade e da processão das Pessoas divinas; o homem é pensado como ser criado à imagem de Deus, e à imagem do mundo; e o mundo é pensado como uma criação progressiva, que se realiza, permanentemente, vendo-se portanto que a processão divina se reflete no mundo sob a forma de um processo evolutivo continuado.

2. *Os grandes sistemas do mundo*

A nosso ver, quando estudamos os chamados grandes sistemas do mundo, que a ciência renascentista produziu, ficamos

incapacitados de compreendê-los convenientemente, se não temos muito nitidamente a consciência destas concepções teológicas, que existem como pressupostos, presentes por debaixo das formulações que em geral se apresentam à nossa consideração, e que por sua vez já são uma conseqüência, e não concepções simplesmente originárias.

Vejamos, portanto, quais os reflexos destas concepções teológicas sobre as concepções do mundo.

Uma característica geral da ciência renascentista é o anti-aristotelismo. As Histórias da Ciência, de um modo geral, indicam que a crítica ao aristotelismo encontra a sua razão de ser no entendimento de que os aristotélicos advogam um empirismo ingênuo, isto é valorizam o conhecimento sensível nos mesmos quadros da percepção do homem comum. Neste caso, aparentando uma posição objetiva, na verdade assumiriam uma posição subjetiva, porque as impressões sensíveis variam para cada indivíduo.

Para nós, não é esta a verdadeira razão de oposição ao aristotelismo. A razão profunda da crítica é que o aristotelismo no campo da Filosofia da Natureza representa uma teoria da relatividade formulada em termos não matemáticos. E vamos dizer por quê. Para Aristóteles, a natureza tem como característica fundamental o movimento. Os seres físicos têm como primeiros princípios a matéria, a forma, e a privação. Isto significa que têm um substrato, um termo e uma oposição. Ou, mais claramente, a forma ou essência dos seres físicos é apenas um limite relativo, mas os seres não são realidades fixas, porém transformáveis, a transformação podendo existir não somente nos seres, mas ser também transformação substancial, como é o caso da geração e da corrupção.

Resulta, então, que o conhecimento universal da natureza é um conhecimento dos princípios primeiros dos seres, e da possibilidade de suas interações causais. Os seres físicos, sendo seres mistos, isto é, parte em potência e parte em ato, o conhecimento da natureza dos seres só se realiza na medida em que um ser se atualiza pela ação causal de outros agindo sobre ele, e na verdade só seria possível caracterizar de maneira absoluta e total a natureza de um ser depois que ele pudesse ter sido submetido a todas as ações possíveis dos demais seres sobre ele. A situação prática, em conseqüência disto, é que o conhecimento possível da natureza de um ser é sempre relativo a um conjunto de seres em suas relações, e dentro de cujo sistema o ser é considerado. Aristóteles, ao propor a ciência como conhecimento do geral e do universal, atende ao princípio de invariância, e, como fruto da experiência comum e de um tratamento sistemático, atende ao princípio de covariância. Note-se ainda que para Aristóteles, a

idéia de espaço é tratada como lugar, e em relação aos corpos, assim como a idéia de tempo está sempre relacionada com a de movimento. E tudo isso caracteriza a Física de Aristóteles como uma teoria de relatividade.

Ora, a ciência renascentista buscava no estudo da natureza uma revelação divina. O platonismo-pitagórico de Copérnico, de Galileu ou de Newton pressupõe a convicção de participar da inteligência divina na compreensão do projeto que Deus intentou realizar na obra da criação. É por isso que Galileu, em carta à Grande Duquesa da Toscana, diz que "Deus não se revela menos excelentemente nos efeitos naturais do que nas palavras sagradas das Escrituras". O problema central é caracterizar a maneira pela qual Deus imprimiu uma ordem ao mundo. Daí a rejeição da preocupação com o conhecimento da natureza particular dos seres, enfim com as "formas substanciais", e a atenção para com as relações consideradas em si mesmas, e que se verifica no propósito declarado de Descartes, na 2.ª parte do "Discurso do Método" de se ocupar tão-somente com as "relações" e as "proporções", cujo conhecimento pode ser aplicado em geral sem subordinação aos sujeitos das relações.

O Pe. D. Dubarle, O.P., em seu estudo "Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine" (in "Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui", Recherches de Philosophie, VI, Paris, desclée, 1963) nos mostra que a teologia escolástica, ao considerar as Pessoas divinas em termos de relação subsistente produz uma reversão na ordem racional aristotélica, de modo que em lugar de pensar a relação que pressupõe o sujeito que se relaciona, pensa na relação que assume posição de sujeito, a relação entendida como subsistente por si mesma, e esse modelo do pensar teológico no trato do problema da Trindade vai ser utilizado pelo pensamento científico.

A partir daí não parece estranho, portanto, que a matemática, como ciência das relações puramente racionais, possa ser plenamente entendida como a única forma capaz de apreender um conhecimento verdadeiro do real, e, porque, dentro desta perspectiva, na Física de Newton, os referenciais de espaço e de tempo absolutos apareçam ao modo de "sensórios" de Deus, ou seja a expressão da presença da ação de Deus no mundo, em termos de relações absolutas subsistentes.

Assim, em oposição a uma noção aristotélica de que os fenômenos da natureza provêm de causas naturais, isto é da interação resultante das naturezas dos seres, procura-se compreender as leis da natureza como impostas totalmente de fora. Os seres são apenas corpos, isto é massas, ou seja apenas quantidades de matéria, e estão submetidas unicamente à inércia. A gravitação pres-

cinde da idéia de uma natureza própria ao seres, e se manifesta independentemente de uma natureza dos seres.

Em sua primeira carta ao Dr. Bentley, afirma Newton o seguinte: "Quando escrevi meu tratado sobre nosso sistema tive em vista os princípios que para as pessoas reflexivas pudessem constituir um argumento a favor da crença na Divindade... A vossa segunda pergunta, respondo que os movimentos que agora têm os planetas não podiam provir somente de uma causa natural, mas que imprimiu-os um agente inteligente... Nem há causa natural alguma que haja podido dar aos planetas e a outros corpos centrais justamente os graus de velocidade em proporção às distâncias que os separam do Sol e outros corpos centrais, que se requeriam para fazê-los mover em órbitas concêntricas ao redor desses corpos... e comparar e adaptar entre si todas essas coisas em uma variedade tão grande de corpos, abona a afirmação de que essa causa não é cega nem fortuita, mas muito versada em mecânica e geometria" (apud. E. A. Burtt, "Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna", B. Aires, Ed. Sudamericana, 1950, págs. 315, 316, trad. de R. Rojo).

A ciência de Galileu e de Newton, ligada à corrente do platonismo-pitagórico não deu, evidentemente, um valor primordial à experiência. A observação colheria os fatos que a razão deveria explicar, e a explicação deveria atingir um plano de conhecimento transcendental.

A valorização da experiência se deve ao socratismo cristão. Este, oriundo da mística, valoriza primordialmente a experiência interior. Esta revela o ser humano como criado à imagem de Deus. O conhece-te a ti mesmo se realiza no entendimento deste fato. Mas o homem conhece o mundo também através do conhecimento de si mesmo: o seu objeto não deve ser o conhecimento da coisa em si, mas do significado da coisa para aquele que conhece e que se relaciona com Deus como sua imagem. Esta atitude de imersão em Deus coloca o sujeito que conhece à disposição de Sua vontade. Em lugar de pensar o mundo como a realização acabada de um projeto de Deus, uma vez que a vontade de Deus não pode ser limitada nem mesmo por uma obra criada por Ele, o mundo é conceituado como uma criação aberta, em processo. Daí o espírito com que os pensadores representativos desta corrente valorizaram o livro do Gênesis, o Hexâmeron, a obra dos seis dias, significando a idéia de uma obra que prossegue. Daí um conceito evolucionista e historicista cristão. Daí também um positivismo cristão: o conhecimento verdadeiro só poderia consistir em observar e constatar tudo quanto Deus quisesse manifestar na natureza. Quando os historiadores da ciência estranham que o teólogo Osiander tenha escrito um prefácio ao "De

Revolutionibus Orbium Coelestium" de Copérnico em molde tipicamente positivista é porque não consideram a existência deste positivismo cristão.

Conclusão

Dentro dos limites da presente comunicação quisemos apenas trazer alguns elementos sugestivos para um estudo mais aprofundado de alguns pontos de interesse para a compreensão dos fundamentos de certas posições científicas.

Por vezes, o tratamento próximo e imediato de certos desdobramentos históricos nos faz perder de vista uma perspectiva mais globalizante. É o caso, por exemplo, do princípio de inércia. Pierre Duhem, em sua famosa obra "Le système du monde", vê no conceito de "ímpetus" de João de Buridan um antecedente do princípio de inércia. Para Buridan, o problema do ímpetus estava ligado à interpretação da noção bíblica de que Deus no sétimo dia descansou. Desta forma, teria deixado no mundo uma "vis impressa", que sustentaria o movimento, sem necessidade de uma ação presente e atual de Deus no mundo. Discute-se a evolução do conceito nas diversas fases do pensamento de Galileu, na sua formulação por Descarten, e enfim como a primeira lei do movimento de Newton. E assim o conceito de inércia aparece como exemplo decisivo de um dado objetivo da ciência, um dado que não faz apelo a nenhuma causa anterior, e resulta de pura constatação, como uma "lei científica". Na verdade, ela tem o valor de um postulado: trata-se daquilo que é necessário pensar do mundo físico, tomado em si mesmo, para poder dizer que os fenômenos que nele se processam não decorrem das naturezas dos seres físicos, mas provém de uma causa que transcende ao mundo.

Desta forma, muito ao contrário de se julgar que o desenvolvimento da ciência moderna teve o seu impulso originário numa oposição ao pensamento religioso, a verdade é que a ruptura com o aristotelismo se deve por um lado ao combate a uma posição que julgava o mundo capaz de subsistir em função da própria natureza dos seres, e, por outro lado, à defesa de uma posição que de maneira radical entende a ação direta de Deus como a causa única que estrutura e sustenta a ordem do mundo.

O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM KANT

ANTONIO RUFINO

I — A NÃO OBJETIVAÇÃO TEÓRICA DE DEUS

1. *O conhecimento teórico em relação ao prático*

Para Kant, a nossa razão possui dois usos diferentes: um teórico (que diz *o que é*) e um uso prático (que diz *o que deve ser*). Note-se bem que não se trata de duas razões diferentes, mas sim duas aplicações da mesma razão em campos diferentes. Assim, "o conhecimento pode relacionar-se com seus objetos de duas maneiras: ou simplesmente para *determinar* o objeto e seu conceito (...) ou para *realizá-lo*. O primeiro é um *conceito teórico*, o segundo é um conhecimento prático" [1].

Em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant pretende encontrar um ponto de partida que deva ser indiscutido. Encontra este elemento incontestável: o *conhecimento teórico*, isto é, o fenômeno objetivamente apreendido, o objeto fenomênico. É a partir do objeto como fenômeno, não a partir de um ponto de vista subjetivo, que temos um conhecimento verdadeiramente objetivo. Como o fenômeno se dá na experiência, a conclusão que logo surge é: só podemos conhecer teoricamente aquilo que nos é dado na experiência, ou seja, a representação do objeto, o fenômeno. Kant apóia o desenvolvimento de seu raciocínio na clássica oposição sujeito-objeto, fenômeno e coisa-em-si. O fenômeno, para ele, é o que aparece em primeiro na consciência, não sendo, portanto, ficção subjetiva, nem também realidade objetiva: é a "relação imediata de sujeito e objeto, segundo as condições materiais de uma faculdade receptiva do que se dá" [2]. Em outras palavras, o fenômeno é um dado sensível que aparece à consciência. Assim, a

real, determinação do conteúdo de um conhecimento, como objeto real, só é possível a partir da experiência.

Uma conclusão que aparece constantemente em toda a *Crítica da Razão Pura* é aquela que o uso teórico da razão só pode pronunciar-se e conhecer aquilo que se dá numa experiência possível. Delimita-se, assim, o campo da razão teórica. É a partir desta conclusão (que o conhecimento teórico só conhece aquilo que é objeto de uma experiência possível) que nos situaremos para a reflexão sobre a existência de Deus. Kant, ao analisar o problema da existência de Deus, coloca-o de maneira tradicional, isto é, inclui-o nas preocupações da Metafísica, ao mostrar que há temas inevitáveis da razão pura: "Deus, liberdade e imortalidade. A ciência cujo fim e procedimento tendem propriamente a solução destas questões chama-se *Metafísica*" [3]. Embora dizendo que são temas tradicionais da metafísica, a reflexão feita não é de maneira tradicional, antes melhor, renova totalmente a maneira de encará-los.

Uma constatação que não podemos negar nas sociedades precedentes, foi o seu afã em provar a existência de Deus, isto porque, pensava-se, já que o homem é um ser racional, poderia fundamentar todos os seus pensamentos na razão, logo Deus também poderia ser provado. Houve, deste modo, tentativas que "provaram" a existência de Deus, de um Ser Supremo, isto é, Deus existiria realmente como objeto de nosso conhecimento. Estas provas (existência atestada pela história da filosofia) foram, e muitas vezes ainda são, aceitas por pessoas que vêem nelas a possibilidade de demonstrar que a sua fé não é algo vindo da imaginação ou do medo, mas é algo explicado pela razão. Quer-se objetivar a fé que se possui da existência de Deus, isto é, quando nós falamos de objetividade de Deus, nós entendemos por isto que Ele não é somente uma idéia subjetiva que possuímos, mas é um ser real. Deus tornar-se-ia, então, uma realidade, um objeto de nosso conhecimento. Sentimos, por outro lado, que Deus não pode ser um simples objeto de nosso conhecimento.

É esta a dificuldade que Kant se dá conta. Por isso, ele desenvolve na *Dialética Transcendental* uma crítica contra tais provas, pois elas levam sempre a uma ilusão apoiada em raciocínios dialéticos e sofísticos, isto porque tentam provar algo que não se dá na experiência, como por exemplo, a idéia de Deus, e, também, os outros temas da metafísica: liberdade e imortalidade da alma.

Se tentarmos, através do uso teórico da razão provar as idéias de "ser simples", "mundo", "liberdade", "Deus", fatalmente chegaremos a ilusões em virtude de que as idéias não possuem nenhuma base empírica, estando além da experiência. Estas quatro

idéias são dialéticas, pois "provam por si mesmo que a cada uma delas se opõe, segundo princípios da razão pura, um outro princípio contraditório, cuja contradição nenhuma arte metafísica da mais sutil distinção pode impedir. (...) Esta antinomia não (é) inventada a gosto, mas (é fundada) na natureza da Razão humana por conseguinte inevitável e infalível" [4]. Todas as vezes que tentarmos provar uma idéia chegaremos à antinomia; isto é, a razão por não ter objeto na experiência, é levada tanto a provar *A*, quanto a *não-A*; é-nos permitido fazer duas afirmações (tese e antítese), uma contrária a outra, sendo que ambas parecem possuir o mesmo grau de verdade.

2. *A antinomia do Ser Necessário*

Destas quatro antinomias, a que nos interessa no momento, é a 4.ª que diz: nas séries de mudanças do mundo há um ser necessário, como causa da série (tese) e, nada nesta série de mudança é necessário, mas tudo é contingente, não existindo nenhum ser necessário (antítese). Tanto a tese quanto a antítese utilizam, para provar seus argumentos, a lei da causalidade. Por haver mudança no mundo, a série da mudança requer que haja um ser necessário que seja a causa da série mesma, isto porque não existe sozinha; mas este ser necessário tem que estar no mundo pois a causalidade só pode dar-se no tempo; este é o argumento da tese.

Para a antítese, a lei da causalidade é sua "salvação". A lei da causalidade exige que a mudança se dê no tempo; ora, o ser necessário (se existisse teria que ser incondicionada, por ser o primeiro da série; se ele iniciar uma série de mudança, teria que estar no tempo, logo, teria que ser condicionado, contradizendo-se; assim, impossível haver um ser necessário. [5]

O problema que se levanta aqui, é agora ver se realmente existe posição entre a tese e a antítese. Aparentemente parece existir. Kant considera depois que não existe oposição, se cada uma delas está em seu campo: a tese somente se pronunciando sobre as coisas-em-si e a antítese sobre os fenômenos.

As coisas em si, *noumenon* ou inteligível (por pertencer ao entendimento) é distinto dos fenômenos (*phaenomena*) porque exclui todas as condições da intuição sensível, não sendo, portanto, um objeto de nossa intuição sensível. Deste modo, o conceito de *noumenon* é um conceito negativo, problemático, não encerrando contradição, pois a sua realidade objetiva não pode ser conhecida, "sendo a representação de uma coisa da qual não podemos dizer que seja possível nem que não seja" [6]. Se a tese só se pronunciar sobre a coisa em si, não se oporá à antítese, se esta

também se pronunciar somente sobre os fenômenos. Assim, a tese descreve "uma *idéia reguladora*, a qual não pode designar em absoluto senão que um objeto problemático, negativamente possível. O ser necessário não nos é, pois, pura e simplesmente dado como existente" [7], pois se assim o fosse poderia ser objeto de uma intuição sensível, e, portanto, provado pela razão teórica.

3. *Análise das provas da existência de Deus*:

Embora chegando a esta conclusão de que a tese se for aplicada às coisas em si não encerra contradição com a antítese (se esta também se manter no seu campo, o fenomênico), Kant também reflete sobre as clássicas provas da existência de Deus: a *ontológica*, a *cosmológica* e a *físico-teológica*. Como a nossa razão se propõe a desvendar os porquês de tudo, a existência de Deus também será o seu objeto de pesquisa.

A razão, convencida de que está da existência de algum ser necessário, pensa que este ser necessário deve possuir existência incondicionada. Na procura deste incondicionado, do independente de toda condição, identifica-o como sendo a condição de existência de todos os outros existentes, possuindo, assim, toda a realidade. Este incondicionado, por ser a realidade suprema, não possui nada que o limite, sendo uma unidade absoluta. Chega-se, deste modo, ao conceito de um ente único, o ser supremo. Do ser supremo, como causa originária de todas as coisas, infere-se que ele existe de modo absolutamente necessário. Esta é a marcha natural e ilusória da razão humana: partir de um conceito e dele concluir sua existência real. [8]

Todas as provas da existência de Deus se baseiam nesta marcha: pretendem identificar o ser necessário como existente absolutamente; do puro conceito, concluir sua existência real. Pode parecer estranho afirmar que todas as provas se resumem neste argumento, pois parece que é somente a prova ontológica (Santo Anselmo e Descartes) que pensavam desta maneira. Para quem conhece as provas cosmológicas e a físico-teológicas parece ser até um absurdo o que Kant faz: reduzir estas duas provas à ontológica. Mas, tal redução é muito bem estudada nas críticas que Kant faz às provas da existência de Deus. [9].

Contrapondo a estas provas, e de modo particular à ontológica, Kant apresenta a célebre analogia dos "escudos": "100 escudos efetivos não contêm em absoluto nada mais que 100 escudos possíveis (...), em troca, em um estado patrimonial tenho mais com 100 escudos efetivos que com seu mero conceito" [10]. Assim, não será a posse conceitual dos 100 escudos que enriquecem alguém, mas sim a posse real desta soma. Aplicada este argumento às provas da existência de Deus, mostra-se que passar do

puro conceito de Deus, da simples idéia de Deus não se pode concluir a sua existência real. O único modo de provar a existência de Deus, seria encontrá-lo na experiência, podendo ser assim objeto do conhecimento teórico.

As três provas da existência de Deus, as únicas que nos poderiam dar a realidade objetiva de Deus, foram rejeitadas exatamente pelo simples fato de que não podemos conhecer teoricamente aquilo que está além da experiência possível. Será que devemos, então, negar a existência de Deus?

4. *Deus, suposição válida para a razão teórica*:

Embora não tendo certeza da existência de Deus, nós também não temos o seu oposto, ou seja, a negação da existência de Deus. Do mesmo modo como não podemos ter certeza de sua existência, também não temos certeza de sua não-existência, pois tanto sua existência, quanto não existência estão além de qualquer conhecimento teórico, estão bem além do campo onde nosso conhecimento teórico pode atuar, pois não se encontram na experiência. "Se há um Deus e uma vida futura, tenho certeza que jamais sucederá que alguém descubra demonstrações evidentes (...). Porém é apoditicamente certo que nunca se apresentará um homem que possa afirmar o contrário com a mínima aparência e menos até dogmaticamente, pois como só poderia demonstrar pela razão pura, teria que empreender a demonstração de que é impossível um ente supremo (...); e donde tomará os conhecimentos que o autorizem a julgar tão sinteticamente coisas que estão além de toda experiência possível? Por conseguinte, não temos a temer que um dia alguém nos demonstre o contrário" [11].

Partindo unicamente desta proporção de que não podemos nem afirmar nem negar com certeza absoluta a existência de Deus, deste ser necessário (porque se situa além do conhecimento empírico), seria aceitável a crítica feita muitas vezes a Kant: "a natureza particular do agnosticismo de Kant" [12], isto é, acusar Kant de agnóstico. Se Kant ficasse somente nesta posição, isto é, depois de afirmar que não podemos nem rechaçar porém tampouco aceitar a existência de Deus, poderíamos acusá-lo de agnóstico. Tal não é, porém a posição dele, pois apesar do conhecimento teórico não possibilitar a prova deste ser, necessitamos "suprimir a saber para dar lugar à crença" [13]. O nosso conhecimento teórico está fechado a Deus; portanto, deve ser substituído por outro: somente pode ser a crença, "sucesso de nosso entendimento que pode fundar-se em motivos objetivos, porém requer causas subjetivas no espírito de quem julga" [14]. O sentido total da célebre frase de Kant (substituir o saber pela fé) está estabelecido no

momento que notamos que o saber teórico não atinge a Deus; somente por uma crença estabelecida em leis morais há a possibilidade de tal acesso a Deus.

Se Deus pode ser encontrado por meio da fé, a *suposição* deste ente absolutamente necessário não é de modo algum arbitrária para a nossa razão. A suposição da existência de Deus não invalida o que dissemos anteriormente sobre as provas, pois o que Kant pretendeu foi estabelecer a impossibilidade de toda prova especulativa da existência de Deus, não para negá-lo, como vimos, mas para restabelecer a crença, livrando-a de toda crítica perniciosa que um ceticismo metafísico poderia fazer contra estas demonstrações.

5. *Abertura para a razão Prática*:

A suposição que fazemos da existência de Deus é meramente relativa, portanto, insuficiente. Por isso, tal suposição não basta, pois o homem precisa de algo mais seguro, e não uma mera suposição. Como ainda não esgotamos todas as possibilidades de um conhecimento objetivo, nem analisamos o outro tipo de conhecimento, o *prático*, resta-nos estudar se nele a idéia de Deus adquire alguma "objetividade". "Depois de haver recusado à razão especulativa todo o progresso no campo do supra-sensível, falta todavia por indagar se não há no conhecimento prático dados que permitam delimitar o conceito racional e transcendente do absoluto" [15], pois "como existem leis práticas que são absolutamente (as morais, se estas pressupõem necessariamente alguma existência como condição da possibilidade de sua força obrigatória, essa existência tem que *postular-se* porque o condicionado de qual se infere esta condição determinada, se conhece *a priori* como absolutamente necessário. As leis morais, ensinaremos mais adiante, não só pressupõem a existência de um ente supremo, senão que sendo absolutamente necessárias em outro lugar o postulam com razão, embora desde logo só praticamente" [16].

Assim, mostra-se claramente que da insuficiência do uso teórico da razão, em relação ao problema da existência de Deus, houve uma abertura para o uso prático da razão, portadora do postulado da existência necessária de um ser absolutamente necessário. Somente o uso prático da razão — possível por meio da liberdade — leva-nos a Deus.

NOTAS

1 — *Crítica da la Razón Pura*, "Prefácio de la Segunda Edicción", 7.ª ed., Ed. Losada, Buenos Aires, 1963, traducción de José del Perojo, p. 128

2 — J. Marechal: *El punto de Partida de la Metafísica* (La Crítica de Kant), Ed. Gredos, Madrid, 1958, p. 151

3 — *C.R.P.* "Apéndice a la Dialéctica Trascendental", p. 315

4 — Kant: *Prolegômenos*, em Coleção "Os Pensadores", vol. XXV, São Paulo, Ed. Abril, 1974, parágrafo 51, p. 161

5 — *Dialéctica Trascendental*, Libro II, sección II, cap. II, 4.º conflito, pp. 163-165

6 — *Anfigologia de los conceptos de reflexión*, em C.R.P., II, p. 41

7 — J. Marechal, *op. cit.*, p. 286

8 — *Dial. Trasc.*, Libro II, sección III, cap. III, p. 247

9 — Desenvolvidos no cap. IV, V, VI da *Dial. Trasc.*, Libro II, s. III; para não alongar demais este trabalho, deixaremos de lado esta redução feita por Kant.

10 — *Dial. Trasc.*, L. II, s. III, c. IV, p. 253 (a tradução espanhola substitui a já célebre palavra "tahlers" por "escudos").

11 — *C.R.P.* "Metodologia Trascendental", sección I, cap. I, p. 341

12 — J. Marechal, *op. cit.*, p. 63

13 — *C.R.Pura* "Prefácio de la 2.ª edicción", p. 140

14 — *C.R.P.* "Metodologia Trascendental", s. II, cap. II, p. 390

15 — *C.R.P.* "Pref. 2.ª ed.", p. 135

16 — *Dial. Trasc.*, Libro II, s. III, c. VII, p. 275

II — A OBJETIVAÇÃO PRÁTICA DE DEUS

Antes de elaborarmos como a razão prática possibilita uma objetivação moral de Deus, do Ideal da Razão, teremos que falar sobre a razão prática, isto é, daquilo que deve ser, da moral. À base de toda dicussão sobre a moral encontra-se o problema da liberdade. Somente na razão prática, a liberdade adquire uma realidade objetiva, pois se formos tentar provar teoricamente a existência da liberdade (tal como foi tentado na idéia de Deus) cairemos em contradição; contradição esta que foi desenvolvida magistralmente por Kant na 3.ª antinomia da razão pura.

1. *A moral como fundamento da liberdade*:

Para Kant, a liberdade possui o seu sentido positivo, já que a causalidade livre não é somente ausência de determinações exteriores empíricas (liberdade negativa), escapando das inclinações naturais; ela é positiva porque ***a vontade livre está subme-***

tida às leis, sendo a vontade "a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom" [1]. A vontade é, portanto, a capacidade do indivíduo determinar a si mesmo, agindo conforme as leis representadas no seu pensamento. A liberdade positiva seria a vontade livre, isto é, completamente enfraquecida das influências empíricas, mas se conformando espontâneamente à lei moral, às exigências da razão prática.

A moral kantiana expressa-se pelo verbo *dever*: tu deves fazer isto, não por um interesse particular, esperando de tua ação uma recompensa qualquer; mas, tu deves fazer tal ação porque a lei moral te obriga. Cumpre-se a lei moral pela lei moral mesma; ela é o fim em si mesma, não admitindo que o homem a cumpra como sendo um meio para se obter algo.

Eis aqui o caráter formal da ética kantiana: para uma pessoa se considerar livre, ela deve se adequar plenamente às leis morais, cumpri-las integralmente. Uma ação para ser realmente moral, deve ter uma implicação universal isto "porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral" [2]. Com esta afirmação, nota-se a necessidade da pessoa humana agir moralmente, isto porque, se ela se considerar racional, e se há uma lei que é universal, ela deve obedecer. Estas leis são as leis categóricas, leis universais e necessárias, revestidas, na ordem prática, do único caráter necessitante que convém às representações racionais: a *obrigação*, um imperativo categórico a ser cumprido.

O imperativo categórico é expresso pela seguinte fórmula: "Age de tal maneira que a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" [3]. Como as leis morais se situam num plano incondicionado e o homem é condicionado, este nunca conseguirá conhecer as leis práticas. Ergue-se o problema: como o homem poderá saber se está agindo segundo as leis morais, se não possui um conhecimento teórico delas? A resposta está incluída na máxima acima citada. Já que o homem não tem um conhecimento das leis práticas, a sua ação particular servirá como modelo: analisa-se uma ação particular do homem e, para saber se é conforme a lei moral, basta estender esta ação particular a todos os homens; se todos puderem fazer esta ação, sem dano ou prejuízo qualquer, então ela será moral, obrigando incondicionalmente.

Por exemplo: *o roubo*. Alguém planeja roubar, mas não sabe se sua ação é permitida ou não; antes de fazer o roubo analisa se todos os homens podem roubar; neste caso, se o furto fosse considerado uma norma de valor universal, ocorreria o fim da sociedade, onde cada homem suspeitaria do próximo. É deste modo

que sabemos se estamos agindo moralmente ou não. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant analisa alguns exemplos, como o suicídio, o pedido de empréstimo (sabendo-se que não pagará), a não utilização dos talentos naturais, a não ajuda dos ricos aos pobres. Todos estes exemplos são acusados do mesmo modo: "o que aconteceria se *esta* ação particular fosse extendida como válida para a vontade racional de todos os homens?" Se a ação for válida, é, em conseqüência livre, pois "temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual julgamos moralmente em geral" [4].

O homem, por ser moral, não pode ser desprovido de leis; por isso é que a liberdade é submetida às leis morais. Como a liberdade (realizar a lei moral) e a lei prática absoluta (a lei moral) referem-se uma a outra, impõe-se dizer que a liberdade não é arrancada da razão prática, mas é a lei prática, moral, mesma que conduz ao conceito de liberdade: é "a moralidade da primeira que nos descobre o conceito de liberdade" [5].

2. *A autonomia da Vontade*:

Um princípio da liberdade é o da autonomia da vontade, princípio supremo, caracterizado pelo fato de que ela é para si mesma a sua lei, sendo uma máxima que só tem valor se for estendida para todos os homens. Na idéia de autonomia está contida a idéia de vontade completamente independente de qualquer determinação empírica, sendo o conceito de liberdade o conceito chave de explicação da autonomia da vontade; identifica-se, assim, a vontade livre com a vontade submetida às leis. Esta identificação da vontade autônoma às leis morais leva-nos a compreender a célebre fórmula kantiana: "se assim quero, assim devo" [6].

A lei moral existe submetendo todas as vontades livres ao seu domínio, estabelecendo a lei moral no coração dos homens. O único valor que o homem possui é ser livre; sendo livre está submetido ao dever. A moral é, portanto, um princípio formal que deve ser realizado sem um fim que não seja a ação moral mesma; é o direito pelo direito, o dever pelo dever. A liberdade se realiza pelo cumprimento da moral, sem um fim que não seja a própria moral.

3. *O Supremo Bem.*

Poder-se-ia perguntar sobre o sentido da liberdade (adequada às leis morais como sua postuladora) para o problema que estamos desenvolvendo, a saber, o problema da existência de Deus. Há uma relação intrínseca entre a determinação da liberdade e a

existência de Deus, no uso prático da razão. Um axioma do homem, mostra-nos que todo homem aspira a ser perfeito (pelo menos quando pensa em sua situação finita); e a perfeição nada mais é, para Kant, de que a união da *virtude*, conseguida pelo respeito às leis morais, com a *felicidade*: isto é o *Supremo Bem*. O Supremo Bem é o fim último da razão humana, tendo como fundamento a lei moral. É em vista da realização completa do Supremo Bem que chegaremos à idéia de Deus. Por isso, foi necessário estudarmos, com alguma atenção, o problema da liberdade. Somente sendo livre, pelo respeito às leis morais, sou virtuoso; e como quero também ser feliz, tento unir, por exigência do Supremo Bem, esta com aquela. Enquanto que a virtude é o cumprir a lei moral (a moralidade), a felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações. Por isso, torna-se necessário saber como é possível haver este enlace da virtude (incondicionada, por cumprir a lei moral) com a felicidade (condicionada, por satisfazer as inclinações sensíveis).

A união da virtude com a felicidade (união exigida como possível pelo Supremo Bem) só pode ser realizada de dois modos: ou é um enlace lógico (analítico), segundo a lei da identidade, ou é um enlace real (sintético), segundo a lei da causalidade. No primeiro caso, o afã de ser virtuoso e o esforço de conseguir a felicidade não são ações diferentes, mas uma totalidade idêntica; no segundo caso, ou a virtude é a causa da felicidade ou a felicidade é a causa da virtude.

Na história da filosofia houve tentativas de conciliar a virtude com a felicidade de maneira analítica. Kant cita o exemplo de duas antigas escolas gregas que buscavam a identidade para estes dois princípios do supremo bem, não os considerando como elementos distintos. Para os *epicuristas*, o conceito de virtude estava na máxima de promover a felicidade própria, enquanto que para os estóicos, a virtude (todo o bem supremo é a felicidade) é a possessão da mesma como própria do estado do sujeito. Ora, as máximas da virtude e da felicidade são totalmente heterogêneas, a respeito de seu princípio prático supremo, pois a felicidade é condicionada e a virtude é incondicionada. Assim, "a felicidade e a moralidade são dois elementos do bem supremo completamente diferentes especificamente, e por conseguinte, sua função não pode conhecer-se analiticamente (no sentido, por exemplo, de quem busca sua felicidade se sinta virtuoso neste seu comportamento por meio da mera decomposição de seus conceitos, ou quem segue a virtude se encontre já *ipso facto* feliz na consciência deste comportamento)" [7]. Desta forma, cai por terra a tentativa daquelas duas escolas gregas, pois ambas não se aperceberam que tanto a felicidade quanto a virtude possuem leis heterogêneas.

Mas, como é necessário, por exigência do supremo bem, haver esta união, resta-nos o segundo modo, ou seja, a síntese dos conceitos, numa *relação causa e efeito*: ou a felicidade é causa motora das máximas da virtude, ou então a virtude é causa eficiente da felicidade. No primeiro caso, a felicidade, por ser condicionada, não pode ser causa da virtude porque "as máximas que põe motivo determinante da vontade no afã da felicidade própria, não são morais e não podem fundar virtude nenhuma" [8], isto porque o condicionado não pode ser causa do incondicionado. Por outro lado, a virtude também não pode ser causa eficiente da felicidade; isto porque, sendo incondicionada (fora das condições empíricas) vê-se impossibilitada de ser causa, pois a causalidade só pode ocorrer segundo leis naturais, na experiência empírica; "em conseqüência, da escrupulosa observância das leis morais não cabe esperar o enlace necessário e suficiente para o bem supremo, entre a felicidade e a virtude no mundo" [9].

Parece que chegamos a um impasse: por um lado, o supremo bem, para ser realizado exige o enlace entre a virtude e a felicidade, e por outro lado, quando procuramos a maneira de como se dá tal união, não a encontramos. Esta é a antinomia da razão prática.

Mesmo assim, a exigência do Supremo Bem continua; e se exige é porque há a possibilidade de tal união se realizar. Como a felicidade de modo algum poder ser condição da virtude, haverá algum modo da virtude ser causa da felicidade. Kant considera que não é falso falar que "a segunda — que a virtude produza necessariamente a felicidade — não o é absolutamente (...); não é impossível que a moral da intenção tenha a felicidade como efeito no mundo dos sentidos, uma relação se *não direta*, pelo menos *indireta* (*através de um autor inteligível da Natureza*) e por certo necessária como causa" [10]. A virtude não pode ser causa direta da felicidade: não pode *imediata* porque ambas estão em campos diferentes. Mas, ela pode ser causa indireta, exigindo a existência de um mediador entre ela e a felicidade. Esta citação de Kant é muito importante para nós porque ela elimina totalmente aquela antinomia prática e indica a possibilidade de entendermos a existência de Deus como o "autor inteligível da natureza".

4. *A existência de Deus, postulado da razão prática*:

Sabemos que a união da moralidade com a felicidade, fundamentos do Supremo Bem, não se dá diretamente, senão que indiretamente "através de um autor inteligível da Natureza". É assim que a idéia de Deus é restabelecida. Como a lei moral não tem o menor motivo para a coincidência necessária entre a

moralidade e a felicidade, e como a lei prática exige esta união, "esta mesma lei tem que conduzir com o mesmo desinteresse de antes, à base da mera razão imparcial, a suposição de uma existência de uma causa adequada a este efeito, isto é, a *postular a existência de Deus como pertencente à possibilidade* do bem supremo". [11]. Deus é postulado para que se consiga realizar a união da moralidade com a felicidade: a sua existência é suposta como necessária.

Notamos [12] que a redução de Deus a um postulado da razão prática, não é transformá-Lo num fantasma impalpável, mas antes o contrário, é afirmá-Lo além das demonstrações teóricas humanas: é pô-Lo como uma Presença última, sem O qual tudo desabaria: moral, razão, dignidade do homem, significação da vida, esperança, etc...

A lei moral não somente pressupõe a existência de um ser supremo, Deus, mas também o postula como absolutamente necessário para proporcionar o supremo bem para o homem, visto estar este incapaz de conseguir a perfeição por si próprio. Por isso, "a razão prática confere à idéia de Deus, construída pela razão especulativa, uma realidade objetiva enquanto que condição de possibilidade de realização do soberano bem no mundo" [13]. Pela razão prática, a objetividade de Deus é recuperada, não como uma objetividade conferida pela razão teórica. É na questão *que devo fazer*?, respondida na *Crítica da Razão Prática* que recuperaremos a idéia de Deus. Por conseguinte, "temos que supor uma causa moral do mundo (como autor do mundo) para propormos um fim último de conformidade com a lei moral, e até onde seja necessário admitir este último (isto é, no mesmo grau e pelo mesmo fundamento), será necessário também admitir, a saber: que há um Deus" [14]. A única maneira de tornar o bem supremo possível no mundo é aceitar uma causa suprema da natureza, uma vontade suprema que abarque em si todas as leis morais, unificando-as com as vontades distintas.

Sendo Deus recuperado por um postulado da razão prática, para os homens, também os seus atributos divinos serão recuperados, sempre tendo como fundamento a moral. Este autor do mundo "tem que ser *onisciente* para conhecer meu comportamento até o mais íntimo de minha intenção em todos os casos possíveis e em todo o futuro, *onipotente*, para atribuir à minha conduta as conseqüências devidas; assim também *onipresente*, *eterno*, etc.; portanto, mediante o conceito de bem supremo como objeto de uma razão prática pura, a lei moral determina o conceito de um ente primeiro, como ente supremo, ao qual não chega o conhecimento físico (nem a metafísica, que se remonta mais alto), nem em conseqüência toda a marcha especulativa da razão.

Por conseguinte, o conceito de Deus é um conceito pertencente originariamente não à física, isto é, pela razão especulativa, mas, à moral" [15]. A noção de Deus, como "bem primitivamente supremo", não é conseguida nem pela razão teórica (pela física), nem mesmo pela metafísica, isto porque ela está bem além dos raciocínios que ambas podem fazer. Se quiséssemos "explicar as instituições da natureza ou sua modificação refugiando-se em Deus como autor de todas as coisas, pelo menos não é jamais uma explicação física, e sim uma confissão do fracasso da própria filosofia" [16]. Se Deus desse constituição ao mundo, isto é, se seu conceito fosse constitutivo, as modificações no mundo seriam explicadas não pela física, mas por Deus, o que é absurdo; e se a filosofia reconhecesse tal coisa (que Deus desse constituição ao mundo) ela simplesmente estaria mostrando que não possui sólidas bases de especulação. Portanto, somente o conhecimento moral nos pode levar a Deus.

Apesar da razão especulativa não possibilitar a realidade objetiva à idéia de Deus, postulamos a sua existência como necessária, real e objetiva através da razão prática: deste modo, o postulado de Deus não é um dogma teórico ou religioso, mas uma necessidade intrínseca à razão prática que o postula como absolutamente existente para a realização do soberano bem.

Como o postulado da existência de Deus não é um dogma, o homem que age retamente pode dizer com toda certeza: "Quero que haja um Deus, que minha existência neste mundo seja até fora do enlace da natureza, uma existência no mundo do entendimento, porém, e por último, também que minha duração seja infinita" [17]. Por conseguinte, sem um Deus e sem um mundo agora não visível para nós, mas esperados pela fé moral, as sublimes idéias de moralidade são sem dúvida objeto de aplauso e admiração, porém sem meios para conseguir o propósito e a execução porque não realizam toda a finalidade natural do ente racional. Isto que falamos vem reforçar o que foi desenvolvido anteriormente: 1º, o homem é livre quando age de acordo com as leis morais; esta ação leva-nos direto à idéia de Deus; 2º, a moral seria uma quimera, somente objeto de aplauso e admiração se fosse desprovida de Deus.

A fé moral é, portanto, inacessível ao conhecimento teórico, sendo considerada verdadeira através do pensamento moral da razão. Por isso, temos que confessar que a doutrina da existência de Deus pertence à fé moral e não aos dogmas religiosos. Na fé moral é absolutamente necessário que suceda algo, a saber: que eu observe a lei moral em todas suas partes; só ela nos leva a afirmar que "Deus existe". Por isso, repetindo, precisamos substituir o saber, colocando em seu lugar a crença, a fé moral.

Toda moral leva inevitavelmente ao problema da existência de Deus. Se nego a moral (fato tremendamente desprezível aos olhos de Kant), nego também a existência de Deus, pois, como assinalamos, a sua existência é um postulado da razão prática. A única maneira de se negar a existência de Deus será negar que exista uma lei moral. Kant se preveniu desta aparente dificuldade, ao refletir que todo espírito humano, como se crê que se suceda com todo ser racional, sente interesse pela moralidade. Mesmo que supôssemos alguém completamente indiferente à lei moral, afastado da moral por falta de bons sentimentos, esta pessoa possui em seu coração, por ser racional, uma "semente" de interesse prático, bastando ser desenvolvida. A tarefa do homem é fortalecer e incrementar o interesse pela moralidade. [18].

NOTAS

1 — Kant: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em Col. "Os Pensadores", São Paulo, ed. Abril, 1974, 2.ª seção, p. 217

2 — *idem*, p. 217

3 — *Crítica de la Razón Práctica*, 3.ª ed., Ed. Losada, Buenos Aires, 1973, 1.ª parte, Libro I, cap. I, § 7, p. 36

4 — *Fund. Met. Cost.*, 2.ª seção, p. 225

5 — *C. R. Práctica*, I parte, L. I, cap. I, § 6, obs., p. 35

6 — *sic volo, sic iubeo, C. R. Práctica*, § 7, obs., p. 37

7 — *C. R. Práctica*, I parte, Libro II, cap. II, p. 121

8 — *idem*, cap. II, I, p. 122

9 — *idem*, p. 122

10 — idem, pp. 123-124 (*grifo nosso*)

11 — idem, I parte, Libro II, cap. II, V, p. 133 (*grifo nosso*)

12 — Cf. R. SHAERER: "Si Dieu n'existe pas ... Réflexions sur Kant et Dostoiévski", em *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1967, p. 94

13 — M. KLEIBER: "Le Problème de l'objectivité de Dieu chez Kant" em J. COLETTE: *Procés de l'objectivité de Dieu*, Paris, Cerf, 1969, p. 30

14 — *Crítica del Juicio*, 2.ª ed., Ed. Losada, B. Aires, 1968, Apéndice, Comentário, § 87, pp. 295-296.

15 — *C. R. Práctica*, I p., L. II, cap. III, VII, p. 149.

16 — *idem*, p. 147

17 — *idem*, cap. II, VIII, p. 152

18 — Esta dificuldade e outra, aquela que questiona se um homem pode ser ateu, mesmo cumprindo as leis morais, Kant as analisa na *Crítica del Juicio*, Apéndice, Comentário, § 87, nota, pp. 296-297.

III — A RELIGIÃO MORAL

1. *Da moral à religião*

O problema da existência de Deus é algo que afeta diretamente a nossa razão prática. Não podemos negar que "a lei moral conduz, através do conceito de bem supremo como objeto e meta final da razão prática pura, à religião, isto é, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, ordens arbitrárias e contigentes de uma vontade alheia, senão que leis essenciais a toda vontade livre, porém que não obstante tem que considerar-se como mandamentos do ente supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e bondosa) e ao mesmo tempo também onipotente, podemos esperar o bem supremo que a lei moral nos obriga, como dever." [1].

Vemos aqui que a moral leva à religião, ou mais precisamente à questão de saber como Deus quer ser adorado. A resposta que nos aparece é que a melhor forma de adorar a Deus é cumprir a lei moral como se ela fosse mandamentos divinos. Se depois de cumprir totalmente a moral, conformando-me à lei, o que posso esperar? Adquirirmos a perfeição, responderia Kant. De nosso agir moral também devemos esperar a felicidade, visto que nos tornamos dignos dela: a moral não é propriamente a doutrina de como sermos felizes, mas de como devamos ser dignos da felicidade. Somente quando a religião se ajunta a ela, aparece também a esperança de um dia participarmos da felicidade na medida em que não fomos indignos dela" [2]. Só seremos dignos da felicidade se cumprirmos a lei moral. Ora, como é necessário que haja alguém que conheça os meus atos morais, até o mais fundo das intenções, para que assim me torne digno da felicidade, a existência de Deus, postulada pela razão prática, é considerada como a Legisladora Suprema de todas as leis morais.

Para uma verdadeira religião, a moral deve ser bem cumprida: "Nada honra mais a Deus que a inestimável coisa do mundo: o respeito ao seu mandamento, a observância do dever sagrado que sua lei nos impõe, se se ajunta sua sublime disposição de coroar tão bela ordem com uma felicidade adequada" [3]. É deste modo que temos que adorar a Deus: respeitando as leis morais. Justifica-se, assim, a observância das leis morais como mandamentos de Deus, em razão da lei moral estar diretamente determinando a vontade autônoma do homem.

2. *A Religião da Razão, verdadeira Religião*:

A questão, quando começamos a estudar o problema da religião, saber como Deus quer ser adorado e obedecido. A resposta

dada foi que o homem deveria obedecer as leis morais como se estas fossem mandamentos divinos; assim, não é possível amar a Deus senão cumprirmos também as leis morais como sendo seus mandamentos. Por isso, "o conceito de uma divindade não resulta senão que da consciência destas leis e da necessidade que a razão tem de admitir um poder, podendo produzir todo efeito possível, em harmonia com o fim moral supremo. O conceito de uma vontade divina determinada, segundo leis puramente morais, não nos permite senão que conceber que haja *somente um Deus*, e por conseguinte também que haja *uma religião*" [4].

Aparece-nos agora claramente um problema: por um lado, Kant considera que haja um só Deus e uma única religião, a saber aquela que reconhece os deveres morais como mandamentos divinos, e por outro lado, constatamos a existência de várias religiões, cada uma querendo possuir sozinha a verdade. O problema é resolvido no momento em que tomamos consciência de que não existem diversas religiões distintas, mas sim diferentes maneiras de crer em uma revelação divina e seus dogmas estatutários que não podem provir da razão, isto é, diversas formas de representação sensível da vontade divina" [5]. O que existem não são diferentes religiões, porque religião há uma só, mas sim diferentes maneiras de representar sensivelmente a vontade de Deus, através de revelações divinas.

Podemos chamar, então, essas religiões, estabelecidas em Igrejas visíveis, possuindo uma revelação, de "*fé de Igreja*, repousando sobre estatutos, isto é, leis derivantes da vontade de um outro", enquanto que a fé na Religião verdadeira, baseada na razão, chama-se "*fé religiosa*, isto é, esta que repousa sobre leis interiores que se podem deduzir da razão própria de todo homem"; Kant continua afirmando: e "que isto seja assim, quer dizer, que a religião não possa jamais se fundar sobre prescrições (por mais alta que seja sua origem) é o que se sobressai do conceito mesmo de religião" [6]. Noutro local, o nosso autor afirma que "não existe senão uma religião (verdadeira); mas podem existir muitas espécies de *crenças*. — Pode-se acrescentar que nas diversas Igrejas que se separam uma das outras por causa da diversidade de seu gênero de crença; mas pode-se, entretanto, reencontrar uma só e mesma religião verdadeira" [7].

Assim, Kant faz uma distinção entre *fé de Igreja* e *fé religiosa*; aquela exige sempre uma revelação; é baseada em dogmas e estatutos arbitrários para a razão humana; esta, baseia-se na exigência que faz para que o homem cumpra as leis morais como mandamentos de Deus. Mas, é através da fé religiosa que as religiões reveladas serão julgadas: elas estarão, pois, sob um tribunal da razão porque a constituição da *fé de Igreja é* fundada sobre

qualquer crença historicamente revelada, enquanto que somente a pura fé religiosa funda a igreja verdadeiramente universal e racional, pois como religião interior deve ser moral e repousar na razão, comunicando a cada homem os meios que permitem adorar a Deus de maneira autêntica.

O fato de haver religião revelada, isto é, religião baseada em dogmas e estatutos, faz o homem questionar o porquê desta religião. Existe uma igreja organizada de tal forma que possui normas preestabelecidas para um fiel cumprimento do que se propõem, "cuidar das almas". O problema é saber se esta religião revelada (onde se inclui também o cristianismo) é válida para o homem que age segundo a moral, isto é, obedece as leis morais como se fossem mandamentos de Deus. Em outras palavras, se a religião da razão (fé religiosa) pode suprimir a religião revelada (fé de Igreja). Sabendo que "a religião moral é uma religião natural, enquanto que ela comporta características opostas àquelas de uma religião revelada" [8], tentemos determinar as características de uma religião revelada em oposição à religião moral.

As características principais de uma religião revelada são: possui estatutos e dogmas; seus ensinamentos estatutários são transmitidos pela tradição e por livros ou, muitas vezes, advindo de testemunhos de pessoas: em suma, é uma religião particular e contingente, isto porque se dá na história. A religião estatutária se apóia, pois, em leis de caráter particular comunicadas por Deus principalmente através dos profetas, e muitas vezes publicamente. Mas, como a religião estatutária é contingente, isto é, é manifestada na história empírica, ela não pode ser considerada como obrigação universal. "Exigir-se *universalidade* para a fé de uma Igreja (*catholiciamus hierarquicus*) é contraditório, porque uma universalidade para a fé incondicionada presume necessidade" [9]; como a religião revelada é condicionada, não pode ser absolutamente necessária. "Somente a religião natural, a verdadeira religião, fundada sobre o culto interior e se elevando por uma "união de corações" merece o nome de religião" [10]. Somente a pura fé religiosa (fundada sobre a razão moral) pode ser reconhecida como necessária para o homem. A religião estatutária afirma que as ordens eram comunicadas por Deus, por revelação; na religião da razão, a pessoa ao cumprir a lei moral percebe-a como ordem vinda de Deus: é uma revelação interior, pois importa ao homem a sua intenção de coração; esta revelação interior no coração dos homens não exige livros ou tradições. Por isso, a fé religiosa é necessária por não ser contingente (não se dá num momento histórico determinado), pois o seu conteúdo é sempre o mesmo, válido para todos os entes racionais.

As pessoas que cumprem as leis morais como mandamentos de Deus (verdadeira religião) consideram a religião estatutária sob três aspectos: é *indiferente*, para quem já sabe o essencial, isto é, para quem cumpre a lei moral e que sabe que a verdadeira religião encontra-se na pureza do coração, podendo-se acrescentar que "colocar em dúvida estes dogmas estatutários — Kant se refere aos dogmas de Trindade, Encarnação, Ressurreição, etc... — sua autenticidade não pode inquietar uma alma moralmente bem pensante" [11]; a religião revelada é *nociva* para quem segue os seus estatutos pensando serem o essencial da religião, isto é, as ordens estatutárias exigem uma adesão incondicional e se a pessoa segui-las pensando com isto estar agradando a Deus, estará se enganando; e finalmente, a religião revelada é *necessária* "tendo em vista as fraquezas da natureza humana, e as condições para a propagação da fé. Deve-se admitir a necessidade da revelação como um instrumento divino para introduzir no mundo a verdadeira religião" [12]. Portanto, a religião estatutária é um meio para se chegar à verdadeira religião, apontando ao homem a melhor maneira de ser agradável a Deus: gradativamente sendo um meio para melhorar a nossa capacidade de agir moralmente, eliminando-se, aos poucos, também os estatutos, até chegar a religião puramente moral, "pois é uma conseqüência necessária de nossa disposição física e ao mesmo tempo de nossa disposição moral que é a base e também a intérprete de toda religião; que esta última seja um fim desimpedida pouco a pouco de todos os estatutos e princípios de determinação empírica, de estatutos que se apóiam sobre a história e que por meio de uma fé de Igreja unissem provisoriamente os homens para o adiantamento do bem e que assim reine finalmente sobre todos a pura religião da razão "a fim de que Deus seja tudo no todo" [13].

Por causa da insuficiência humana de não ser perfeito nesta terra, o homem se une com outros homens para juntos superarem o mal, conseguindo, assim, a felicidade. Esta real união estabelece o Reino de Deus sobre a terra. Mas, como esta união se manifesta em organizações visíveis, que possuem normas, estas organizações tornam-se necessárias, não por elas mesmas, mas como meios para que o Reino de Deus se estabeleça no mundo de forma efetiva. Quando todos juntos cumprirem a lei moral como mandamentos divinos — norma única e exclusiva da verdadeira religião — então haverá a verdadeira comunidade ética.

É a partir deste conceito, de que a Igreja estatutária é meio, não fim em si mesma, para o estabelecimento da verdadeira religião, a religião da razão, que serão julgadas as ações dos homens, referentes a Deus, isto é, o culto que os homens prestam a Deus, pois sabemos que a relação do homem com Deus é bem caracterizada pelo culto que o homem lhe rende.

Uma religião onde a fé revelada precede a religião moral, onde a ordem moral é um meio e não um fim, onde os dogmas exigem um dever e cumprimento absoluto, esta religião está fazendo um *falso culto* a Deus, pois considera a fé estatutária "como essencial para o serviço de Deus e se faz a condição suprema para que o homem seja agradável a Deus" [14]. O verdadeiro culto a Deus é aquele cuja "religião não contém senão que leis, isto é, princípios práticos de uma necessidade absoluta, necessidade que nós podemos ter consciência e que reconhecemos, por conseguinte como reveladas para a razão pura (e não de maneira empírica)" [15]. Desta maneira, podemos distinguir o verdadeiro culto do falso: o verdadeiro culto a Deus se caracteriza unicamente em obedecer as leis práticas, um dever incondicional que obriga a todos os homens, enquanto que o falso culto a Deus se caracterizará em obedecer os estatutos de uma religião revelada, como se esses fossem essenciais para o culto de Deus.

O homem quando quer adorar a Deus, isto é, cultuá-lo como é o desejado, pode fazer cultos exteriores. Porém o culto religioso é *nocivo* para os homens, quando se fizer um falso culto a Deus, isto é, considerar a fé estatutária como essencial para o serviço ao Ser Supremo. O homem pode ser também *indiferente* frente ao culto, isto é pensar na não necessidade de cultos exteriores, se ele cumpre a lei moral. Finalmente, o culto religioso é *necessário*, não como um fim em si mesmo, mas como um meio para se atingir o verdadeiro culto a Deus, onde o homem lhe é realmente agradável.

Por Deus não ser objeto de nossa razão teórica, assunto que discutimos na 1.ª parte de nosso trabalho, ele é objeto da razão prática. Ora, a razão prática ao exigir a existência necessária de Deus, também nos abre a possibilidade de pensarmos como este ser, proporcionador da felicidade do homem quer ser adorado; foi a abertura feita da razão prática para a religião. A maneira mais eficaz dos homens adorarem a Deus é se unirem numa comunidade ética — para juntos, com seus esforços coletivos em busca do supremo bem, superarem o mal radical — que adota formas sensíveis através de uma organização: a Igreja visível. Mas, a missão da comunidade ética continua: seguir sempre procurando fazer o único culto que é agradável a Deus, isto é, seguir a leis morais, como se fossem os seus mandamentos.

LIBERTÉ ET RAISON DANS L'ACTION HUMAINE QUESTION DE MÉTHODE

CHRISTIAN WENIN
Université Catholique de Louvain,
Institut Supérieur de Philosophie.

Les rapports entre liberté et raison, dans l'action humaine, se présentent dans une doctrine philosophique qui figure à la fois parmi les plus riches et parmi les plus indigentes de la tradition occidentale. Doctrine riche, parce qu'elle unifie en un discours valorisant les caractères les plus nobles de la condition humaine. Doctrine indigente, car elle ne s'élabore qu'en maintenant des tensions qui risquent d'infléchir la pensée dans des orientations extrémistes contre lesquelles il faut sans cesse reconquérir une unité fragile.

L'anthropologie de la liberté est aux prises avec deux séries d'énoncés apparemment antithétiques, dont la réconciliation conceptuelle et réele paraît à première vue irréalisable. D'une part, la liberté connote l'idée selon laquelle l'action humaine est exempte de contrainte et se présente comme un certain commencement absolu de la part de l'auteur de l'action, comme une initiative qui ne peut se comprendre, a fortiori s'expliquer, par des situations antérieures ou concomitantes. Si l'on accentue cette vue, ne risque-t-on pas d'aboutir à une philosophie de la spontanéité désordonnée, de la contingence irrationnelle, dont l'anthropologie sartrienne livre un modèle parfaitement cohérent? A l'opposé, la tradition qui remonte à Platon et à Aristote a vu dans la raison ordonnatrice un des aspects les plus fondamentaux de l'humanité de l'homme. Aussi, pour les philosophes de la raison, l'action humaine est celle d'un être intelligent qui sait pourquoi et en vue de quoi il agit, qui est capable de saisir et d'imposer à son action les raisons qui la motivent et lui permettent d'incarner des

valeurs auxquelles on reconnaît volontiers une transcendance par rapport au monde de l'expérience. On peut se demander si l'insistance sur cet aspect ne compromet pas définitivement le caractère novateur de l'action libre, si l'introduction de la raison dans l'action ne fait pas entrer celle-ci dans la série trans-historique et intemporelle des événements qui s'engendrent dans l'univers de la nécessité.

Nous ne prétendons pas qu'il soit impossible de penser à la fois la liberté et la rationalité de l'action, et nous ne nions pas que certaines philosophies aient joué, de ce point de vue, un rôle éminent, comme chaque fois qu'il s'est agi, dans l'histoire de la philosophie, de tenter une synthèse entre les pôles apparemment les plus opposés. Mais, avant d'esquisser les conditions d'une réflexion contemporaine sur cette conciliation et sur le type de philosophie qui s'en dégage, nous voudrions d'abord exaspérer la difficulté de l'entreprise.

Les philosophes rationalistes du XVII[e] et du XVIII[e] siècles, Spinoza excepté, enseignent l'existence de la liberté humaine, fondée sur la ressemblance entre la créature intelligente et son Créateur. Mais on peut se demander si ces philosophies peuvent tenir leurs promesses. L'exemple de Leibniz est suggestif.- La spontanéité est un caractère de toute substance, — et non seulement de la substance humaine —, dès là qu'elle agit en vertu d'un principe qui est inhérent à l'être qui agit, écrit-il dans son *Discours de métaphysique* [1]; la spontanéité de l'être intelligent s'appelle liberté. Mais cette spontanéité "par laquelle, écrit-il, tout ce qui arrive à la substance est une suite de son idée et de son être, et rien ne la détermine excepté Dieu seul", cette spontanéité entrevue, outre qu'elle appartient à l'ensemble de la réalité, semble bien résorbée dans la séquence des causes et des effets qui découlent de l'idée même de la substance. Comme Leibniz l'écrit dans ses *Essais de théodicée* (1710), l'acte libre présuppose un travail de l'intellect qui possède une représentation claire et distincte des motifs de l'action, et l'âme est comme un automate spirituel qui contient à l'avance son propre développement. La spontainéité apparente de l'action libre n'est-elle pas le marque, pour notre expérience limitée, d'un déterminisme fondamental? C'est ce que semble bien avoir aperçu Spinoza qui, en cette matière, paraît plus logique lorsqu'il écrit dans la scolie à la 2[e] proposition du livre 3 de l'*Ethique* que "l'expérience elle-même l'enseigne donc pas moins clairement que la Raison que les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés" [2]. Et lorsque Kant tentera d'effectuer une synthèse entre les doctrines qui l'ont précédé, il n'aura d'autre re-

cours que de penser l'action humaine comme régie, ainsi que toute la nature, par des lois déterminantes [3]; si Kant admet par ailleurs une liberté humaine conçue comme présupposé nécessaire d'une volonté distincte des désirs sensibles, elle n'est pas, comme l'écrit F. Alquié, "ce qu'on nomme parfois liberté psychologique. Elle est démontrée par la fonction synthétique qu'elle remplit, elle n'est l'objet d'aucune connaissance véritable" [4].

La philosophie qui sous-tend explicitement les sciences récentes d l'homme se meut dans la ligne d'un déterminisme de l'action anlogue à celui que la philosophie des siècles classiques a légué à la postérité. Freud n'a abordé qu'une seule fois, de manière thématique, la question de la liberté humaine, et ce fut pour la nier. On peut lire à la fin de la *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1904) que "le déterminisme psychique se présente sans solution de continuité" [5]. Quelles que soient les interprétations ultérieures de la portée de la psychanalyse, il est clair que les propos freudiens sur l'appareil psychique sont le fait d'une pensée typiquement naturaliste, unificatrice des phénomènes de la nature et des événements humains dans le seul langage intelligible du déterminisme universel. Plus récemment, les sciences du langage ont véhiculé l'idée suivant laquelle l'action humaine serait insérée dans la trame d'une causalité univoque: on a fait disparaître le sujet personnel au profit d'une raison anonyme; la philosophie analytique comme le structuralisme ont fait du discours sur l'action un discours sur ce qui n'est à proprement parler le fait d'aucun locuteur ni d'aucun interlocuteur, un discours qui ne doit comprendre que l'ordonnace de systèmes régis par des lois de type causal.

Ce raccourci manque évidemment de nuances; il nous fait saisir comment l'impératif d'une compréhension par les causes semble unir dans un même mouvement les philosophies les plus rationnelles et les sciences humaines d'origine empirique. Le prix de la compréhension rationnelle serait-il donc l'évacuation de la véritable autonomie de l'existant humain?

* * *

Il serait vain et prétentieux de vouloir se débarrasser en quelquer minutes des problèmes les plus ardus de l'anthropologie philosophique. Mais on peut sans doute tenter de favoriser le ressourcement philosophique de nos contemporains en balisant leur route de quelquer réflexions, dont les plus importantes concernent peut-être des aspects méthodologiques. Des voies de recherche paraissent d'avance condamnées à l'échec parce qu'elles négligent de tenir compte de lumières que fait naître une réfle-

xion sur les philosophies du passé. La possibilité de s'instruire philosophiquemenot en relisant les auteurs, avec leurs difficultés, leurs échecs, est un des fondements, — sans être nécessairement le seul, — de l'idée d'un progrès en philosophie.

1. Une première remarque méthodologique soulignere la nécessité de distinguer, en philosophie, non seulement des aires différentes de recherche, mais des niveaux de réflexion soutenus par des projets intellectuels profondément divergents. Si tout se tient en philosophie, il semble pourtant nécessaire de distinguer d'abord pour unir ensuite des projets qui s'expriment, par exemple, dans des termes comme anthropologie, éthique, métaphysique. Le premier souci du philosophe qui envisage la liberté humaine sera celui de pratiquer une abstraction de méthode qui délimitera, avant la nécessité de fonder un devoir-être (éthique) et avant le souci d'assurer des fondements derniers (métaphysique), la tâche d'articuler en une ontologie régionale les structures fondamentales de l'existence humaine telle que celle-ci se présente dans la communauté de ses manifestations. Cette délimitation constitue en elle-même une tâche philosophique ardue, mais singulièrement payante. Elle permet notammente de faire l'économie, ou du moins de minimiser l'importance, des querelles sur la question de savoir quelle expérience révèle la liberté de l'homme; ces querelles ont souvent exigé un désaccord entre les auteurs parce qu'en posant leur question, ceux-ci n'envisageaient pas la même visée et ne parlaient pas de la même chose.

2. En second lieu, la liberté humaine n'affleurera jamais que là où l'on cherchera à dévoiler un des traits fondamentaux d'une subjectivité individualle. C'est à dessein que nous n'employons pas ici l'adjectif "personnelle", car, en renvoyant à l'idée de personne, il connote déjà une certaine métaphysique de l'homme qui suppose une réflexion plus profonde sur la nature de la substance. L'idée de subjectivité est fondamentale. C'est à partir d'elle que l'on peut d'emblée délimiter une frontière nette entre le travail du philosophe et celui de l'homme de science. L'homme de science ne rencontrera jamais la liberté de l'action humaine comme spontanéité autonome, parce que son projet est d'étudier l'enchaînement des phénomènes dans l'anonymat que réalise l'abstraction due à l'objectivation scientifique. Les conduites humaines, comme les autres événements de la nature, sont susceptibles d'être envisagées comme des événements mondains, se renvoyant les uns aux autres. Le philosophe ne déploie son intentionalité propre que s'il considère les actes humains comme les formes que se donne une subjectivité consciente. La recherche touchant la constitution de ces formes de la conscience subjective définit la plus large part du travail de l'anthropologie philosophique.

3. Il s'ensuit, — et c'est une troisième remarque de méthode, — que le langage de l'enchaînement univoque des causes et des effets n'a pas sa place dans une philosophie qui vise à préciser le statut de l'existant libre. Comme l'a montré Paul Ricoeur, la pensée causaliste se meut dans un monde où tout est considéré par principe comme identique à tout, dans un monde où rien de neuf n'arrive, le monde de l'homme de science habitué au principe de la conservation de l'énergie. Le projet scientifique est hanté par le désir d'harmoniser les divers aspects apparents de la nature et d'inclure dans celle-ci les aspects de la réalité humaine. Les avatars de l'idéal de l'explication par le mouvement sont ici exemplaires. On ajoutera que la notion de cause est chargée, au départ, du côté philosophique, de l'héritage d'une tradition philosophique qui, pour être des plus respectables, présente pour nos contemporains l'inconvénient de ne pouvoir être accrédité d'emblée. Même si les notions aristotéliciennes de causes ne rejoignent pas tout à fait les causes de Leibniz, elles s'inscrivent, les unes et les autres, dans un schéma métaphysique qui n'a plus pour lui la force de l'évidence immédiate. Tant du côté métaphysique que du côté scientifique, le terme "cause" est pour nous le modèle d'une notion qui fonctionne diversement dans des langages différents et que rien ne nous autorise à considérer comme identiques.

4. Aussi, — quatrième remarque, — est-il du plus haut intérêt philosophique d'articuler ses réflexions sur l'existence humaine à partir de la signification des langages dont use le philosophe. Une philosophie ne peut certes se réduire à être une pure analyse de langages, au sens que cette expression revêt dans la "philosophie analytique" anglo-saxonne. Mais il semble qu'il faille valoriser les tentatives accumulées depuis plusieurs décennies d'appuyer une réflexion sur le sens de la subjectivité à une herméneutique des discours. Le discours sur les symboles, les métaphores, sur le langage rationnel, révèle les divers milieux dans lesquels baigne l'expression du sens de l'existence. Tenter de découvrir par ce biais l'essence de la subjectivité humaine, dans la circularité significative qui existe entre la parole du locuteur et ce locuteur lui-même, voilà le champ ouvert l'herméneutique du langage. Il semble que cette voie soit promise à un bel avenir.

5. La liaison de la liberté et de la raison se déchiffre dans la manière dont l'homme ouvre son projet d'action tout en invoquant ses raisons. L'homme qui agit librement ne promeut pas son existence à partir de rien. Il se promeut lui-même en passant par le détour des raisons, rationnelles ou affectives, sur lesquelles il s'appuie et qui ont de quoi soutenir son élan. C'est encore Ricoeur qui, par l'analyse des métaphores de l'appui et de l'élan, nous met sur la route d'une herméneutique des variétés des rap-

ports de l'homme à soi-même. Car la raison n'est pas une. Mes raisons peuvent être pragmatiques, utilitaires, généreuses, intellectuelles, éthiques. Chaque fois, mais de manières multiples, je tâche de me dire à moi-même et à soutenir devant autrui ma propre cohérence. Je donne ainsi au philosophe l'idée d'une structure fondamentale du projet qui, tout ne étant élan spontané, n'est pas sans lien avec l'ensemble des idées, voire des valeurs, que je prétends promouvoir et dans lesquelles je me reconnais en m'imputant à moi-même l'action qui est mienne. C'est là une structure action-raison. Mais cet aspect éminemment positif de la raison n'est pas le seul. La raison manifeste aussi les limites des pouvoirs de mon existence; en m'indiquant la finitude de mes réalisations, la raison me montre la différence qui existe entre mon idéal et ses réalisations possibles, elle me signale ce que je ne puis atteindre ou être et, à ce titre, elle introduit tout le registre de la négativité dans l'existence. La finitude est une faille fondamentale au coeur de l'existant, qui porte comme un destin la croix de ses espérances illusoires.

6. Le discours philosophique est aussi celui d'un être incarné. Il faut dépasser le dualisme de l'entendement et de l'étendue, dépasser aussi la problématique qui commence par séparer yme et corps pour se poser ensuite le problème crucial de leur union. Le corps vécu est notre point de vue sur le monde, et il nous impose certaines de nos aspirations et nos savoir-faire. Il n'est pas étranger au monde de la raison. Celle-ci, dans une genèse analogue à celle de Vénus sortant des eaux, émerge d'une matière qui est à la fois sa terre nourricière et le désert qu'elle risque d'abandonner après l'avoir asséché. Saisir les conditionnements de 'existence humaine et les balbutiements de sens qui du corps s'épanouissent dans la raison expressive, individuelle d'abord, universelle aussi, c'est là une tâche impérieuse du philosophe qui souhaite réconcilier la liberté avec les diverses formes de la raison. Et ici peut-on valoriser philosophiquement, sans tomber dans aucun scientisme, certaines idées philosophiques qui sont comme à l'horizon des sciences humaines et qui n'ont pas toujours été présentées adéquatement par les promoteurs de ces sciences. Le cas est particulièrement patent pour la psychanalyse. Il ne fait pas de doute que le Freud historique était explicitement un piètre philosophe. Mais son intuition fondamentale, celle du sens psychique des symptômes névrotiques, celle du lien des névroses et d'une histoire de la raison, celle de l'union entre les aventures du langage et la naissance de la folie, cette intuition réclame, pour être pensée, un cadre ontologique différent de celui dans lequel s'exprimaient les propos déterministes de Freud. Une philosophie de l'homme incarné, de l'homme qui parle, de la roison qui émerge ou s'éclipse, rejoint par plus d'un aspect les pro-

pos que les phénoménologues ont mis en avant; des auteurs comme Merleau-Ponty et comme De Waelhens se sont appliqués avec bonheur à la tâche ardue de récupérer l'ontologie que Freud n'avait pu dévoiler.

7. L'évocation de la psychanalyse suggère nécessairement une dernière remarque, celle du lien entre le sens instauré par la raison humaine et l'altérité des divers sujets. En instaurant un discours sur les relations humaines, qui s'est développé dans les propos sur l'intersubjectivité phénoménologues et philosophes de la psychanalyse nous invitent à penser la condition d'une liberté qui s'exerce dans le monde de la multiplicité des sujets. Tout appel de notre liberté à ses raisons retentit comme un appel qui peut être appel à autrui. Si j'en appelle à des raisons, c'est aussi en sachant que d'autres peuvent s'appuyer sur elles et prendre à partir d'elles leur élan. Ma raison est la raison de l'homme et des hommes; tout langage sur la liberté contient implicitement l'ebauche d'un discours sur l'universel humain.

C'est par cette ouverture sur le monde des sujets humains que le discours anthropologique s'ouvrira, si on le poursuit sous la forme d'un langage sur le devoir-être, sur le discours éthique, celui de la justification de l'action dans la poursuite inlassable de l'avènement eschatologique du règne des fins et de ses médiations progressives. Par lá aussi la raison manifestera sa transcendance par rapport à tout individu, et le discours métaphysique de la participation à l'éternel, à la fois présent et absent, pourra être amorcé dans se climat.

Nos propos ont fait allusion à des étapes diverses dans la conciliation de la liberté et de la raison; notre ambition n'était pas de développer chacune de ces étapes, mais de souligner l'exigence de les mettre en ordre, dans le souci d'un travail méthodique qui seul peut assurer au philosophe la maîtrise de son discours indéfiniment renouvelé.

NOTES

1 — Edition Lestienne-Gouhier, Paris, Vrin, p. 32.

2 — Traduction R. Caillois, Paris, Gallimard.

3 — Cf. la troisième antinomie de la raison pure, dans la *Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., p. 349.

4 — Dans l'Introduction à la *Critique de la raison pratique*, traduction F. Picavet, Paris, P.U.F., 1949, p. XVII.

5 — Traduction S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1953, p. 294.

O ORATORIANO ANTÔNIO SOARES

A. RODRIGUES BAPTISTA
Universidade de Santiago de Compostela

NOTA BIOBIBLIOGRÁFICA

No estado atual das investigações sobre a Congregação do Oratório em Portugal e seus membros, muita coisa há ainda que estudar e apurar.

Ora uma dessas lacunas é a que diz respeito, precisamente, à vida e obra do Padre Antônio Soares.

De concreto, sabemos no presente que entrou no noviciado da Congregação do Oratório de Lisboa em 26 de Julho de 1740; ditou um Curso de Filosofia na Casa das Necessidades a partir de 1758; era o Padre-Mestre da sua Congregação entre 1767 e 1777; e, finalmente, faleceu no Palácio de Queluz no dia 12 de Maio de 1803.

Isto foi o que conseguimos apurar até hoje na busca dos dados biográficos do oratoriano português. Na sombra fica ainda principalmente o lugar e a data do seu nascimento, que terá ocorrido, decerto, nos começos do segundo quartel do século XVIII, se atendermos à sua entrada para o noviciado do Oratório em 1740.

De qualquer modo, fica-nos para já bem clara a distinção entre o oratoriano *Antônio Soares*, professor de Filosofia na Casa das Necessidades de Lisboa, e o professor régio da Universidade de Coimbra *Antônio Soares Barbosa*, confundidos durante largo tempo, certamente pela semelhança de nomes, por serem contemporâneos e ambos professores de Filosofia sob os auspícios do Marquês de Pombal.

Se outras razões não houvesse para os diferenciar, bastaria apenas o lugar e a data da morte não coincidirem para os distinguirmos cabalmente.

Quanto à obra do Padre Antônio Soares, sabemos ao certo que ditou o seu curso de Filosofia na Casa das Necessidades, a que deu o título de *Opusculum Philosophicum ad usum tyronum elucubratum*, tomos I e IV, da *Lógica* e da *Física*, respectivamente, manuscrito recolhido por João de Andrade que professou no Oratório de Lisboa em 17 de Setembro de 1757.

É muito provável que tenham ainda existido outras obras do P. Antônio Soares, v. g., os tomos II e III que completam o *Opúsculo Filosófico*; mas no estado atual das investigações, nada mais podemos acrescentar.

A ORIGEM E A NATUREZA DAS IDÉIAS

Ao abordar o problema da origem e natureza das idéias, dá-nos o Padre Soares, logo de início, um primeiro sentido de *idéia*: *cogitação ou ação da mente pela qual concebemos a coisa conhecida* ("*res cognita*") *e introduzimos no espírito o objeto que observamos* ("*observantem*"). Acrescenta que usa a palavra *idéia*, de preferência a *noção*, *conceito* ou *apreensão*, por ser mais familiar e habitual. Em seguida, caracteriza melhor a primeira atividade da mente, a que chama *simples*, já que, por ela, nada se afirma ou nega do objeto, em contraste com as restantes operações da mente: proposição ou discurso. Remata, enfim, fornecendo a tradicional definição, também apresentada pelos seus antecessores: *a idéia é uma simples cogitação da mente por meio da qual apenas se percebe o objeto* ("nihil aliud ideam esse, quam simplicem mentis cogitationem, qua objectum contemplamus tantum").

Passa, depois, o oratoriano a apresentar e a refutar duas objeções, de menor monta, contra esta definição: a primeira respeitante à diferença entre as várias operações da mente, concluindo por repetir a definição dada (*a idéia é a atividade da mente pela qual apenas se percebe o objeto*), e a segunda com a apresentação de uma melhor descrição de idéia: *simples percepção do objeto*, distinguindo agora entre percepção espiritual e qualquer outro tipo de percepção, pois — diz — também a imaginação e os sentidos externos têm as suas próprias percepções dos objetos.

Aplica-se, seguidamente, o Padre Soares a indagar se é verdadeira a máxima tradicional, que pergunta *se nada existe no entendimento que primeiro não tenha estado nos sentidos.*

Esmera-se o oratoriano por focar bem o problema, com a apresentação de larga cópia de dados, pois — afirma — se trata aqui de uma questão, que tem sido muito debatida pelos filósofos modernos ("recentiores"), sendo necessário analisá-la por causa da ligação das imagens dos objetos externos com as idéias espirituais, pois a aceitação de tal axioma é tida por muitos filósofos como falsa e pouco de acordo com a piedade cristã.

Antes de fornecer e demonstrar a sua opinião de forma exaustiva, Soares apresenta previamente algumas considerações dignas de atenção.

Antes de mais analisa o ser humano (homem), composto de corpo e alma. O corpo dotado não só de uma admirável *fábrica de sentidos*, ("fabricationem mirificam"), pelos quais passam para a alma as qualidades externas, mas também possuidor de um *sentido comum* ("sensum quemdam communem"), transmissor das imagens dos objetos extracorporais, para que o espírito os possa perceber. A alma, por seu lado, é dotada de uma força ("vis") intrínseca de entendimento, para conhecer os objetos, força esta denominada de vários modos: *pura intelecção* (sem intervenção de imagem corpórea), *imaginação* (com intervenção de imagem corpórea) e *consciência* (por um certo sentido interno).

Continuando a análise do ser humano, Antônio Soares passa à análise das relações corpo-alma em que, trazendo-nos à lembrança, a célebre teoria de Malebranche da intervenção divina e das causas ocasionais, diz que, por uma lei do Autor da Natureza ("vi legis ab Auctore naturae sancitae per quam occasione motuum corporis... oriuntur in anima cogitationes"), se produzem na alma os pensamentos derivados dos movimentos do corpo e dos objetos externos. Refere, ainda, existir uma relação estreita entre as imagens dos objetos e os pensamentos da alma, pois esta *cheira os odores do homem* ("hominis olfacit odores"), *saboreia os seus sabores* ("gustat sapores") e tudo o mais que penetra pelos sentidos. Termina, finalmente, as suas considerações dizendo que da mesma forma que a alma tem as suas *imagens espirituais* referentes àquilo que carece de corpo (Deus, Anjos, etc.), também o corpo tem as suas *imagens materiais* na *fantasia*, donde provém a dor de cabeça, os suspiros e o cansaço cerebral. Não deixa de sublinhar mais uma vez — para que o ouvinte ou o leitor nunca esqueça — a diferença fundamental entre a *imaginação* (contemplação do objeto, pela mente, através da imagem formada no cérebro), e a *pura intelecção* (contemplação do objeto pela mente, não se dirigindo a qualquer imagem formada no cérebro).

Depois da análise das relações entre o corpo e a alma humana, Antônio Soares vai apresentar a sua tese, afirmando em alto

e bom som: *Nem toda a idéia que existe na mente tem a sua origem nos sentidos.*

Passa imediatamente à sua demonstração, estribada em parte, nos argumentos tradicionais da *Arte de Pensar* e seus defensores, por exemplo, Teodoro de Almeida.

Os argumentos do Padre Soares são diversos:

a) Um *genérico*: a nossa alma forma a idéia de algo que não está constituído por uma imagem sensível;

b) Outro *experimental*: sabemos, por experiência, que as idéias que nascem dos sentidos não representam os objetos imateriais, v. g., Deus, Anjos, etc.;

c) Outro *inatista*: a idéia de Deus, dos Anjos, e do pensamento humano, etc., estão na mente, sem dúvida, como distintos de qualquer corpo.

Em abono da sua argumentação considera Soares alguns exemplos de várias coisas, que concebemos claramente, mas que não alcançamos pelos sentidos:

a) A idéia de uma *figura de mil lados*, que o entendimento concebe, mas de que a imaginação não reproduz no cérebro a respectiva figura;

b) A idéia de uma *figura de mil ângulos* e outra de *mil e dois ângulos*, distinguidas e separadas facilmente pelo entendimento, mas não diferenciadas facilmente pela imaginação ao tentar pintar as suas figuras no cérebro;

c) As idéias de *existência, ente, substância*, etc., existentes na mente, como comuns aos objetos sensíveis e insensíveis, mas impossível de representar pela força da imaginação;

d) As idéias de *Deus* e seu atributos, dos *Anjos, alma humana*, etc., que o conjunto dos sentidos e a força da imaginação por mais que se esforcem, não conseguem alcançar.

Na seqüência dos exemplos referidos, para defender e esclarecer a sua opinião, ainda o Padre Soares na linha da argumentação da *Arte de Pensar*, e possivelmente dos ensinamentos de Teodoro de Almeida, aduz outra demonstração *mais clara e eficaz* ("clarior et efficatior"), através da apresentação de várias objeções.

Primeiro, apresenta a objeção que afirma que a mente ao mesmo tempo que tem a idéia de *Deus* ou de um *Anjo*, possui no cérebro a imagem de um ancião venerável, ou de um jovem com asas.

A refutação deste exemplo apresenta-se simples para o nosso oratoriano: basta distinguirmos entre imaginar e entender, ou seja, entre *imaginação* e *intelecção pura*. Só o não faz, acrescenta Soares, quem não ama a verdade, pois qualquer homem instruído no conhecimento do verdadeiro *Deus*, afirma que nada encontra nele semelhante à corporeidade. Portanto, a idéia de Deus, representada pela *intelecção pura* (infinito, onipotente, onisciente, etc.) é completamente diferente da imagem de um ancião venerável e de barba comprida, própria da *imaginação*.

Depois, apresentando uma segunda objeção, o oratoriano procura refutar a proposição recebida de Aristóteles, que afirma que aquele que pensa deve observar os *fantasmas*, prestando atenção às imagens dos objetos, ou sustenta que a alma é uma *tábua rasa* em que nada está gravado. Se assim fosse, toda a idéia teria a sua origem nos sentidos.

É aqui que Soares vai refutar com mais argúcia a tese sensista, remetendo a atenção do leitor para a falsidade da proposição já manifestada pela existência de idéias sem imagens corpóreas, como ver as figuras puramente materiais cujos predicados se não podem imaginar, v. g., os polígonos de mil ângulos e de mil e dois ângulos — como exemplos apontados a dedo ("veluti digito").

Finalmente, aponta Soares a terceira objeção que diz que podemos imaginar um homem privado de todos os sentidos externos. Este não terá idéia alguma. O oratoriano responde dizendo que esse homem mesmo assim, sabe que vive, que pensa, que existe, etc., bem como formará a idéia de Deus percebida como imagem viva, formada anteriormente no seu coração. O que esse homem só não terá é a idéia de coisas sensíveis colocadas fora de si e que penetram pelos sentidos: sabor, som, luz, cor, árvore, e coisas semelhantes.

Depois de um breve resumo e de uma advertência, em que o P. Soares condensa tudo quanto diz para trás, chamando uma vez mais, a atenção do leitor, para as idéias que não passam pelos sentidos, v. g., Deus, Anjos, alma humana, ente em geral, existência comum, figura de milhares de ângulos ou lados, idéia de Divindade e da existência dos próprios pensamentos possuídos por um cego de nascença, termina exclamando que é completamente falso afirmar que todas as nossas idéias provenham dos sentidos ("falsum igitur est omnino adfirmare nostras ideas omnes a sensibus proficisci").

METAFISICA Y NIHILISMO EN LA FISICA POSITIVISTA CONTEMPORANEA

JUAN CARLOS CERVI

La metafísica, esencialmente inexperimentable em sus entes, e inmutable, es inmanente a la esencia de la Fisica Contemporánea. Si bien para mí, el Universo como totalidad comprende a dos partes: Una, la Cognoscible, la Experimentable, a la escala actual humana, y la Otra parte la constituye la Incognoscible, la Inexperimentable, a la escala actual humana; elle no niega realidad a lo Inexperimentable, a la Parte Metafísica del Universo.

En resumen, desde nuestra posición aceptamos la existencia de "dos" Universos: El Universo Cognoscible y el Universo Incognoscible.

Ahora bien, ese Universo Incognoscible por ser sus elementos de cognoscencia, inexperimentables, no es desde ningún punto de vista un ente metafísico en el sentido de N. HARTMANN. Su incognoscibilidad no expresa ninguna inexistência material.

Creemos, y este es un postulado en nuestra teoría filosófica, que existe un mundo material, Un Universo Paralelo, semejante al de *Boscovich*, sub-yacente al nuestro, contemporáneo e inseparable, al Cognoscible, al Experimentable y cuya detección, escapa actualmente a nuestras posibilidades cientificas. La materia, tiene, formas, estados, hoy imponderables, incognoscibles.

Un postulado, implicito, propiamente metafísico, y aceptado ciegamente, en el ámbito cientifico, especialmente, en la Astrofísica, fué establecido por R. BOYLE (1627-1691) cuando expresó: "*Una sola y misma materia fundamental* impenetrable puede ser la base de *todos* los cuerpos". Correctamente interpretado este postulado, tiene extensión universal. Es decir, que toda la materia de todo el Universo, cualesquiera que sean sus partes, debe estar constituido por *una sola y misma materia*.

Nada sabemos de las lejanas e inobservables galaxias, ni menos del tipo de materia o antimateria que constituya a las partículas elementales, a su estructura, ni menos a la estructura de las partículas elementales de los apartadas o incognoscibles regiones universales ¿Que decir del conocimiento del hipotético éter, de la sutil probable materia que lo compone?

La Astrofísica es una Ciencia que construye Mundos Imaginarios, quizás fantasticos, hasta donde alcanza su observación: ¿Y después de ella?. ¿Que puede imaginar, con lo inobservable, con lo inexperimentable?.

Solo puede realizar construcciones metafísicas, y debe hacerlo, pues quizás muchas de las imagines de lejanas regiones universales que nos presenta solo sean imágenes metafísicas, adornadas del formalismo matemático que algunas observaciones, muy discutibles y débiles en intensidad, les permiten realizar.

Por otra parte la Astrofísica, utiliza diariamente otro postulado inmerso implitamente en ella y es el siguiente: "Las leyes que rigen a los fenómenos físicos en nuestro mundo inmediato, yá sean las que se refieren a la escala humana o a la escala atómica, rigen a los mismos fenómenos de las lejanas galaxias y tambien a los de las inobservables galaxias y espacios interestelares observablese inobservables". Este como el anterior postulado, es específicamente metafísico.

Las leyes de nuestro mundo son extrapolables a todos los mundos inobservables.

Sin embargo nada hace suponer la realidad de esa propriedad a las infinitamente lejanas (si existen) regiones del Universo. Por de pronto en nuestro universo inmediato y subyacente, en su escala atómica no rige el principio de causalidad en sus fenómenos, sino el principio de incertidumbre de *Heisenberg*.

Meras conjecturas, hacen extrapolar, las leyes de causalidad, a la escala no atómica, en las lejanas e inobservables regiones universales.

Esa operacion, la de extrapolación, es una operacion metafísica, construida para regiones inexperimentables, inobservables, es decir para regiones metafísicas del Universo.

La realidad de aquellas regiones tan lejanas, como las inmediatas a nosotros pero, inexperimentables, (como lo son las partes que constituyen al electrón, o al positrón etc) e inobservables se presentan a nosotros com las caracteristicas inexperimentables de los mismos seres metafísicos.

Son en realidad entes metafísicos en relación a su inexperimentabilidad,aún cuando, potencialmente, como posibilidad extrapolada, pueden estar constituidos, naturalmente por otros estados

de la materia, desconocidos, hoy pero, como hechos en sí inexperimentables, realmente son entes metafísicos.

La repugnancia a aceptar en física contemporánea, explicita y abiertamente, entes y hechos metafísicos, lo que constituye un verdadero dogma de esta Ciencia, hace que se los reemplace por otros entes mucho más obscuros, desde el punto de vista gnoseológico, y que sen los entes matemáticos.

El hibridismo y superposición de los campos de abstracción, 1º y 2º de Aristóteles hace que, con la introducción del pseudo ente físico-matemático, se anule la principal actitud gnoseológica de la mente humana: el pensar intuitivo.

La negación de la principal actividad cognoscitiva del hombre en el campo cientifico de la sciencias positivas, priva a este del directo contacto con los seres a conocer, restringiendo enormemente su campo do acción y des-humanizando al hombre, a la sociedad y a las Naciones.

Podemos decir que la Ciencia Positiva actual es contraria al hombre, los efectos estan a la vista, nunca el adelanto cientifico cuantitativo estuvo más alto que hoy, y jamás la humanidad tuvo tantas guerras, matanzas y esclavos.

Al negar el estudio intuitivo de los seres metafísicos del mundo físico, en el sentido ya aclarado, se debate la Ciencia Positiva en un cúmulo inmenso de datos experimentales, de números, de leyes cuantitativas, que constituyen un mundo abstracto, imaginario, sin pretensión ontológica alguna y que hace que el hombre se sumerja en un nihilismo que lo destruye y lo angustia.

Ese "nihilismo activo y afirmativo" (La Revolución Existencialista Carlos Astrada pag. 128) que Astrada propone como un paso hacia la liberación del hombre, del planeta, del mundo, no es otra cosa que la liberación de Dios, es el sumergirse en la nada, y la nada es la destrucción del valor humano, de su fé, de su creencia, de su vivir.

Ese sumergirse en la nada, que ni DEMOCRITO propugnó en su teoría atómica, bien comprendida, es el trabajo cotidiano de la Fisica Contemporánea y Moderna.

Un ejemplo lo aclarará a esto.

E. MACH, verdadero fundador del relativismo cientifico moderno, iniciado con sentido distinto por *Galileo*, estableció un postulado en 1872 de relatividad de los movimientos. Solo es posible conocer los movimientos relativos de un cuerpo respecto a otro. Poincaré en 1900 y Einstein em 1905 le dan caracter de fundamento a una Pseudomecánica llamada Mecánica Relativista.

El extinto y sabio Prof. Don JULIO PALACIOS en su famoso articulo titulado INERCIA Y GRAVITACION Rev. Real Academia de Ciencias Exactas Fisicas y Naturales tomo LIX, cuaderno 3º año 1965 demuestra que el principio *de Mach* debe recpasarse pues está en contradicción con el principio de conservación de la energía.

Este principio reza: Las fuerzas de inercia no se originam en el cuerpo en que se manifiestan, sino que son debidas a la presencia de todas las masas repartidas en el universo. *Mach* aplicó su principio al famoso experimento de NEWTON, quien demostró que la curvatura que adquire el agua contenida en una vasija circular, en su superficie, y que gira velozmente alrededor de su eje vertical se debe a la fuerza centrifuga, y que este movimiento tenía, según NEWTON caracter absoluto. MACH, pretendió demostrar que este movimiento no era absoluto, sino que aplicando el principio de relatividad, se llegaba a la conclusión, que la fuerza centrífuga tanto se podía deber a la rotación del agua como a una rotación igual y contraria del resto de la materia existente en el Universo.

Aplica MACH principios metafísicos, pues nada sabemos de toda la materia que existe en el universo, ni de la subyacente ni de sus lejanas e inaccesibles regiones, además no dice como actuan y porqué actuan, por negación utiliza metafísica, pero, tambien desarrolla el nihilismo más absoluto.

JOSE MACERNIS en su libro titulado: Relativismos o la Verdad Positiva, dice en pag 99 (Ed. Paulinas 1960) "Según él (MACH) la fuerza centrífuga que observamos en la tierra, aparecería lo mismo si el universo circundante girara en torno al cuerpo, que si el cuerpo girara respecto al universo... De acuerdo con sus ideas, la inercia de los cuerpos estaría producida por una especie de efecto gravitatorio del conjunto de todas las masas del universo. Si la masa aumenta por la cercanía de otras masas, puede pensarse que toda da masa inerte de un cuerpo A está originada por las masas distribuidas en todo el universo.

Pero con respecto a cada una de estas masas debemos repetir lo dicho respecto a la masa de A, es decir que cada una de ellas de por sí es pura nada. Por lo tanto, cierto O, cierta nada, se convierte en algo — en cierta masa — por influencia de muchísimos otros ceros distribuidos en todo el universo."

Con el razonamiento estricto de MACERNIS llegamos a la conclusión de la inexistencia del ser, materia, y de sus atributos intrinsecos.

Esa negación del ser físico muy bien puede llamarse nihilismo físico.

Esa negación, en la relatividade einsteniana aparece claramente con la introduccion de masas ficticias, como la transversal y con la introducción de las fuerzas ficticias dependientes de la posición del observador.

Ello lleva a la desastrosa posición del hombre fuera de la realidad del mundo físico y a su interpretación, solo dentro del 2º grado de abstracción aristotélico, del mundo físico y de su universo.

El máximo exponente de ese apartamiento de la realidad física y metafisica del universo fué Einstein, con su teoria abstracta matemática del universo, hoy superado con la introducción de las geodesicas del universo de *K. Godel* y de *J. L. Synge.* (An exemple of new tipo of cosmological solutions of Einstefield equations of gravitation. Reviews of Modern Physics 21-1949-447 y 450.)

PARA UMA FILOSOFIA DA TÉCNICA

FRANCISCO VIDEIRA PIRES
da Universidade Católica de Petrópolis

O protesto angustiado anda aí, na boca ou na pena de muitos que mais pensam em profundidade: a técnica ameaça matar o homem. Admitamos que sim, que a espada devastadora paira de fato sobre os nossos destinos. Porquê?

Muitas respostas explicativas poderíamos escogitar. Fixo-me, por agora, unicamente numa, que é esta: porque a técnica, mais que nunca requintada e como em nenhuma outra época histórica tanto ao serviço da vida que agora e aqui levamos, esqueceu a filosofia, que era a sua alma. Se quiséssemos formular o problema em termos ainda mais abstratamente filosóficos, diríamos que o *ter* não é possível, dentro duma dimensão humana, sem o *ser*.

Ele está na origem de todo o filosofar ocidental. Os pré-socráticos traziam-no latente em todas as suas intenções especulativas, quando se interrogavam, buscando o verdadeiro elemento constitutivo das coisas. Fosse a água, o fogo, o número ou o espírito, só a partir da sua evidência a atividade tecnicizante do homem assumia todo o sentido. O mito platônico da caverna encerra muito mais que um símbolo ilustrativo duma determinada concepção epistemológica. Surge associado, dentro de todo o seu contexto lógico, tanto aos alvores históricos da humanidade como ao esforço por fundamentar a nossa forma de conhecer e pensar.

Os gregos possuíam da vida uma visão bem mais unitária que a nossa. A *praxis* não se distanciara da *teoria*, até porque as ciências e as artes se aqueciam ainda ao fogo da mesma família. Os diálogos de Platão confirmam-no admiravelmente, na linha das melhores lições que vinham de Sócrates. Por alguma coisa a própria *Metafísica* de Aristóteles ressoa, a cada passo, com

metáforas e exemplos trazidos da literatura, das técnicas helênicas e da economia, que por então obedecia ainda, amplamente, à lei etimológica de regra da casa.

Para seguir adiante, parece-me indispensável parar um pouco, à sombra destes pórticos gregos, a desfibrarmos outra questão aqui logicamente prioritária e mais fundamental. — Que é Filosofia? A interrogação não encerra nada de pueril nem de inútil, como se pretendêssemos inventar um caminho há séculos trilhado. O paradoxo está precisamente nisto: em função de cada circunstância existencial, individual ou coletiva, a Filosofia nunca está feita. Como o grego em cujo cérebro pela primeira vez boliu esta inquietação, cada um de nós precisa de perguntar-se o que é para si filosofia. Para mim, neste momento concreto, com o meu sangue e a minha angústia, com o meu estômago e o meu mundo de valores, na hora cósmica e no lugar geográfico em que me encontro situado, com o que aprendi, o que experimentei e o que esqueci.

Por mais que eu saiba de cor todos os sistemas passados, com o rigor de todas as datas, a exatidão integral de cada título e o sentido aceitável das idéias e concessões de quantos filósofos me precederam, posso não ter comigo uma só migalha de filosofia. Se não, os grandes especialistas da história da ciência das ciências seriam sempre, indiscutivelmente, os maiores filósofos da humanidade.

Não quer dizer que o filósofo deva desconhecer a historiografia do seu campo de pensamento. Quanto mais souber circular pelas suas veredas secretas, melhor. Mas não para se limitar a repetir, com precisão matemática e evidência meridiana e paciência de erudito, o que os outros, antes dele, disseram. Seria apenas um bom historiador, nunca um filósofo. As obras de Aristóteles põem constantemente a falar todos quantos precederam o Estagirita, desde Tales de Mileto e até desde Homero. Apesar disso, os especialistas, de Gomperz a Guthrie, notam-lhe diversas inexatidões miúdas. De que talvez até o próprio grego imortal se apercebesse. Mas o que lhe importava não era fazer história, e sim partir do que lhe ficava atrás, inserindo-se nele e reagindo criticamente sobre todo esse tesouro comum, superá-lo, consigo e através da sua acribia mental.

Aqui está a outra perspectiva fundamental. O nosso prurido modernista leva-nos freqüentemente a olhar de soslaio, com um sorriso voltaireano a morder-nos os lábios, o comentarismo da Escolástica medieval e hispânico-renascentista. Os que nunca lhes leram uma página ou sobre elas adormeceram a sono solto, o que vale praticamente o mesmo, não perceberam que, para eles, ao menos para os maiores como Tomás de Aquino, Escoto, Pedro

da Fonseca ou Soares, realizar-se e criar fisosoficamente equivalia sempre a superar consciente e vivencialmente o que vinha de trás, com quantas aquisições a ciência alcançasse de novo.

Se o homem é eminentemente uma "cana pensante", enquanto "animal político" nenhum, seja Descartes, Kant, Husserl ou Heidegger, pode cortar completamente as amarras do universo que lhe fica atrás. Tanto que as suas deficiências e falhas, quantas vezes fatais, resultam do pretenso insularismo espiritual; e, em vez de criar um sistema, levantaram só mais uma torre de marfim.

Ocorre-me, aqui, uma pergunta, aparentemente insensata, que formulo assim: — Com a morte de Heidegger, não será todo um processo histórico de filosofar que se amortalhou também irremessivelmente? Mais que as palavras que a exprimem, gostaria que atendessem à intenção profunda do problema. Num breve escrito de 1962, Theodor W. Adorno bem indaga, com a desilusão que temos diante duma rosa fanada, "para que ainda a filosofia" (*Wozu noch Philosophie*)? Para chegar, no final, a esta conclusão de humor negro: "toda a sabedoria degenerou em bonacheirice", porque "a filosofia não promete salvação nenhuma".

A realidade irrecusável é esta: circunvagamos o olhar pela face da terra, e onde estão os filósofos? Foram-se todos. Raciocinadores, sofistas, ainda os encontramos às grosas. Mas filósofos, amigos abissais da sabedoria última, apaixonados e comprometidos até ao epigástrio, como diria Kierkegaard, pela razão final das coisas, a temer e tremer pelo peso das idéias e o matiz essencial, o contorno preciso, a exata geografia recôndita dos termos e das palavras que trazemos nos lábios e com que tecemos a vida, quem sabe deles?

Entretanto, os poços da Arábia continuam a vomitar petróleo cada ano mais caro, as fábricas de automóveis e eletrodomésticos desentranham-se em artefatos dia a dia mais requintados, a ponto de o mito Babbit estar há muito ultrapassado, só nos faltando inventar o botão mágico que dissipe o tédio universal, quando rompemos a bocejar, diante de uma próxima alunagem. Como se compreende? A contradição vem de que o empirismo, de aperfeiçoamento em aperfeiçoamento, tendeu sempre a esvaziar o homem da sua interioridade e da intimidade mais funda das coisas. A obsessão do TER levou ao esvaziamento do SER. O mundo deixou de ser uma academia platônica, para se converter num bazar monstruoso, como observou um dos sociólogos mais irreverentes mas também criadores do nosso tempo, — Wrigth Mills, em *White-Collar*.

Por mais que aperfeiçoemos os nossos computadores, serão sempre as idéias e não as máquinas que hão de salvar o mundo.

A confirmação tangível, dentro da nossa história cultural, encontramo-la no desenvolvimento admirável que a Sociologia do Trabalho sofreu, nos últimos decênios.

Levar-nos-ia longe a demonstração de que todos os positivismos, antigos ou recentes, para viverem precisam de se alimentar da metafísica que pretendem negar. Não estamos todos de acordo em que a própria Sociologia de Comte assenta, em larga medida, em categorias metafísicas? Nem precisamos de lembrar o que Durkheim e Gurvitch escreveram, a esse respeito.

Mas é estranho como este mesmo Georges Gurvitch, apesar de ter vindo da Filosofia para a Sociologia e mesmo que alguns o acusassem de ser mais um filósofo da Sociologia do que um sociólogo puro, nos seus estudos sobre a Sociologia do Conhecimento supedita a filosofia ao saber empírico e técnico, considerando-a uma ciência de "segundo grau". Onde está a sua microsociologia de profundidade? Toda a força criadora do homem não arranca de fora, dos instrumentos que as suas mãos fabricaram, mas de dentro, do mais secreto da sua inteligência que os pensou e inventou.

Um altíssimo poeta português, — Fernando Pessoa, permanentemente roído por uma verdadeira *vis* metafísica, disse, à entrada da MENSAGEM, que "ter é tardar". Tremenda evidência! Impomo-nos, em dimensão intemporal e universal, não pelo que temos, mas pelo que somos. Precisamos de acordar o sadio cinismo do velho filósofo grego que a Alexandre, que o excitava a pedir-lhe o que quisesse do seu imenso império, respondeu displicentemente que não lhe tirasse a única maravilha que não lhe podia dar, — o sol que o aquecia.

Temos de reaprender a filosofar em totalidade. E em concreto também, fugindo a todos os ardis do idealismo, germânico ou até helênico. Os maiores pensadores cristãos das origens, de Justino e Ireneu a João Crisóstomo e a Agostinho, refletiram profundamente no que era filosofia, o que representava para um cristão ser filósofo. Viviam eles embebidos até a medula em pensamento grego. Por isso compreenderam que também esse idealismo, chegasse ele prestigiado pelos nomes de Platão, Aristóteles ou Plotino, não conseguia escapar inteiramente ao artifício e vazio das construções dominantemente mentais. Daí proclamarem, com uma convicção impressionante e dentro dum módulo de pensamento que até S. Tomás se não chega a perder, que o cristão consciente é o verdadeiro filósofo, o autêntico amigo da Sabedoria.

A doutrina da iluminação pelo Verbo, em que S. Agostinho vê o Sol da Inteligência, encontrará na filosofia mística de S. Boaventura a expressão talvez mais acabada. Na luta contra o averroísmo latino, o aquinense, ao conciliar a Razão com a Fé,

evidencia também como a Razão humana está profundamente ferida ou quebrada, como diria um existencialista de hoje, e que pensar é viver e quem vive exerce toda a metafísica, da mesma forma que conhecer equivale sempre a conhecer-se, por menos que nisso possamos refletir. Até nas limitações da natureza, que a graça sublima.

Não há, pois, um filosofar abstrato, enquanto ele representasse um esquecimento voluntário da minha circunstância concreta, um prescindir total, de fato e de direito, daquilo que eu sou. Só filosofo porque existo, e filosofarei sempre de acordo com a minha forma de ser. Todos os grandes pensadores o verificaram, de algum modo, antes que a filosofia da existência e a Sociologia do Conhecimento o assinalassem.

Mas, para mim, ser em concreto ou viver aqui e agora, situado no círculo de todas as minhas grandes e pequenas transcendências, metafísicas ou existenciais, não representa uma essência abstrata, um conceito quase vazio de ser, que em rigor não posso definir, ao menos segundo a lógica aristotélica-tomista. Ser é afirmar-me tangivelmente, com tudo o que sou e tenho. Mais: a intimidade mais secreta afirma-se em toda a minha exterioridade. Se, para ter preciso primeiro de ser, também o meu ser, ao tentar pensar, viver de forma suprema, só o alcança por meio daquilo que tem.

Em que medida, porém, nos assiste o direito de afirmar que temos isto ou aquilo. Se é realmente nosso? Mas quando poderemos sustentar, sem um riscozinho de imprecisão ôntica, que algo é nosso? Só se verdadeiramente o assimilamos, se entrou de tal modo a fazer parte da nossa personalidade que ele é o que nós somos. Do contrário, "ter é tardar", o que temos está fora de nós, farrapo que hoje se ajusta às nossas formas provisórias, mas que amanhã precisamos de alijar nas ondas do tempo, rio em que ninguém se banha duas vezes, como Heráclito intuiu genialmente.

Aqui está a verdadeira fundamentação da filosofia do desenvolvimento e da técnica, desse desenvolvimento que é, de fato, "o novo nome da Paz" como Paulo VI lembrou, ao fechar a *Populorum Progressio*. Contra o que julgam os positivistas de todas as épocas e lugares, a filosofia não acabará por morrer, à maneira de um imenso corpo celeste que, à força de fragmentar-se, com o rodar dos séculos, em mundos científicos autonomizados, ficasse reduzida a nada. Toda a ciência e toda a técnica precisam irrecusavelmente dela, para se justificarem e saberem de si próprias, para explicarem as suas raízes e compreenderem a seiva que delas sobe, a animá-las e a revitalizá-las perenemente. Que é a fase das micropartículas ou microelementos de várias ciências clás-

sicas, no progresso admirável do nosso século senão uma verdadeira metafísica dessas mesmas ciências?

Filosofar para o homem de hoje equivale, pois, a assumir racionalmente a sua existência em totalidade, sem parar no ter, mas arrancando abissalmente do mais íntimo do meu ser, até consciencizar, na medida do possível, tudo quanto sou e tenho. Só assim perceberei todo o sentido de mim próprio, do que sou e do que tenho. Queixamo-nos de que o nosso conforto perdeu o nexo, deixou de significar para nós. Não é esta a razão de tantos desesperos, mormente entre a juventude?

As coisas que possuímos, enquanto valores materiais, não têm interioridade, mas podem e devem participar da que nós lhes transmitimos, da nossa própria. Como o Jorge de Lima da *Invenção de Orfeu* (canto IV, vi), todos nós exclamamos de algum modo vivencialmente, então: "Vinde ó alma das coisas, evidências, / cinzas, certezas, ventos, noites, dias, / rosas eternas, pedras resignadas, / que eu vos recebo à porta de meu limbo".

Só assim poderemos compreender a técnica na medida em que a humanizarmos. É que "a busca exclusiva do ter (lembra ainda Paulo VI, na mesma *Populorum Progressio*, nº 19) forma (...) um obstáculo ao crescimento do ser e opõe-se à sua verdadeira grandeza". Até os outros, em torno de nós, em vez de desenharem só, num primeiro momento, a nossa transcendência imediata, a que está aí ao alcance da mão e dos olhos, para nos projetar na outra, final, definitiva e infinita, até eles se convertem em simples objetos, peças duma engrenagem econômica, instrumentos mecanizados pela febre industrial da multiplicação de divisas, pelo estilo do liberalismo econômico. E eis que se rompe assim de vez todo o laço que possibilita a solidariedade, a comunhão, a fusão de almas.

Etimológica e geneticamente, arte e técnica coincidem. É tardia a cisão da primeira, expressão superior do espírito, com a segunda, reduzida a puro trabalho das mãos, atividades exclusivamente corpórea, em que a mente e a imaginação criadora intervêm o menos possível. Como também poesia e filosofia andaram juntas, na origem, com os pré-socráticos até Platão. Se é certo que o próprio Aristóteles escreveu uma obra artística valiosa que se perdeu, os apontamentos que dele conservamos refletem com certeza muito mal o alento profundo do seu filosofar. Tomás de Aquino, a despeito da aparente secura da sua linguagem, não desdenhou conceber poemas litúrgicos que fizeram o espanto de Paul Claudel? Voltamos com Bergson a essa tradição helênica do poeta-filósofo. E, antes dele, já com Kierkegaard e Nietzsche. Ainda bem que alguns dos maiores representantes da última filo-

sofia alemã, incluindo o hermético Heidegger, se ocuparam de poetas tão metafísicos como Hölderlin e Rilke.

Talvez assim estejamos no bom caminho daquela sobre-razão por que tanto se bate a epistemologia de Gaston Bachelard. Todos nós sabemos, com efeito, como de Descartes (e sobretudo de Kant) para a frente a Razão muitas vezes nada mais conseguiu que matar a Inteligência. Não é outro o motivo da revolta de Kierkegaard contra Hegel. E por isso se refugiou num longo e doloroso processo eurístico da vivência da sua fé cristã, por caminhos tresnoitados mas altamente significativos, como intenção e modelo de abordagem. Poesia é criação, na capacidade mais pura e original, na própria fonte da criatividade humana. E também conhecimento, em que a intuição livre tenta forçar as palavras a patentear o que há de mais oculto e misterioso no ser.

Creio que por este caminho poderemos re-humanizar a técnica, de maneira que ela ajude a elevar o homem, em vez de o desencantar e destruir. Se ela se converter num poema, ressoante de significados e intenções, um poema acessível a todos, desde o operário que toma a sua máquina nas mãos com o mesmo espírito liberto com que um virtuoso dedilha na sua harpa qualquer *opus* ou *impromptu* do compositor mais genial. De maneira que entre ócio e trabalho não medeie o fosso aparentemente intransponível que a "auri sacra fames" entre eles cavou.

Temos de refazer o homem, que a racionalização capitalista e industrial, no sentido que Max Weber deu a este conceito de racionalização, destruiu, se queremos ainda salvar a humanidade. Mas, para tanto, precisamos de deixar que a filosofia explique a técnica, até chegar à visão cristã de que todo o homem, sem uma sombra da sua dignidade, antes radicando aí a sua mais autêntica grandeza, é, como Cristo, um simples operário, filho de outro Operário, porque toda a nossa operosidade vem participada do Primeiro Motor, que cria e "muove il sole e l'altre stelle". (Dante).

MODERN HINDU PHILOSOPHY OF RELIGION

I. PUTHIADAM

The vision of the Absolute, call It Brahman or Isvara or Bhagavān has been the quest or India. "Drastum icchami te rupam aisvaram, purusottama", "fain would I see Your form as Lord, oh Highest Person", is the prayer of Arjuna to Krsna. "Sir have you seen God" was the question of Vivekananda to Ramakrishna. The Master replied: "Yes I have seen God. I see Him as I see you here, only more clearly. God can be seen. Onde can talk to him." The integral vision, the inward, intuitive vision of the Absolute is what every Hindu thinker or seer seeks. Ramakrishna, Vivekananda, Tagore, Aurobindo, Gandhi and Radhakrishnan, to take the better known Hindu thinkers, were men intent on the vision of the Spirit. Such is the quest of India.

THE HINDU HERITAGE

From the early Rg-vedic period it was accepted that the Supreme Being could be known by many names and reached by different paths.[1] Indians have a deep seated attitude to the nature and knowledge of reality in general and of the Supreme Reality in particular, which the Jains express by two terms: *anekanta vada* (the theory of the complexity of reality) and *syad vada* (the theory of the impossibility of absolute statements regarding any realit). Each reality is ao complex (anekanta) and the human mind is so limited that no absolute statement about any thing is possible. We are entitled to say only that a 'reality may be, may not be, etc!' How much true are these principles when we deal with the Absolute Reality!

Already during the classical period of Hinduism, because of its existential contact with other religions and above all because

of the presence of far reaching doctrinal and ritual divisions, Hinduism elaborated two very important principles to deal with the problem of religious pluralism. One is: *adhikaritvam* (spiritual fitness) the other: *istatvam* (religious preference). If a person follows a particular religion or religious group, it simply means that he is spiritually fit for that and his religious preference. So also each person may choose his own religion for which he is most fit. In fact the famous phrase — the religious tolerance of the Hindus — springs from these ideas.

Already therefore, classical Hinduism developed a philosophy and theology of religions based on these principles. This does not mean that no Hindu school or sect believed in its own absolute truth and value. Each did claim to possess full validity and show the true way to the attainment of final liberation. The other groups were approximations or steps to it. The Bhagavgita has a theology of religion which is worth noting here. "Even those who lovingly devote themselves to other gods and sacrifice to them, full filled with faith, do really worship Me, though the rite may differ from the norm. For, it is I, who of all sacrifices am recipient and Lord, but they do not know me as I really am, so they fall." (back into the world of men).[2]

In this connection the theory of *karma* (past actions) and *samsara* (transmigration) became a useful tool in the explanation of diversity in religious beliefs and practices. Each one is the follower of one particular religion or religious group because of his past good or evil deeds. By repeated births man can hope to reach the final truth, the realisation of the Supreme.

RAMAKRISHNA PARAMAHAMSA AND HIS EXPERIENCE

In the history of modern Hinduism, the age old Hindu attitude to other religions was revived with great vigour and preached abroad because of the claims of Sri Ramakrishna, the mystic of Dakshineswar.[3] Ramakrishna claimed in unambiguous terms and with the simplicity and directness of an unlettered man that he had realised the Absolute by practising the methods proposed by the various schools within the Hindu faith, may more, by the various great religions of the world. In fact, his whole life was a series of experiments with the different methods of experiencing God.[4] Ramakrishna was a devotee of *Kali*, the divine Mother. His first great experience of the Divine happened in the temple of Dakshineswar. In despair and in intense pain at the thought that the Mother would not show herself to him, he was about to commit suicide, "when suddenly I had the wonderful vision of

the Mother and fell down unconscious. I do not know what happened in the external world, how that day and the next slipped away. But in my heart of hearts there was flowing a current of intense bliss never experienced before and I had the immediate knowledge of the Light that was the Mother. — However far and in whatever direction I looked I found a continuous succession of effulgent waves coming forward, raging and storming from every side with great speed. Very soon they fell on me and made me sink to the unknown bottom. I panted and struggled and fell unconscious."[5] In fact his realization of the Absolute was as consciousness and bliss (cit and ananda). "The divine Mother showed me that it was she who has become everything. She showed that everything was full of consciousness. The image was consciousness — I found everything inside the room soaked as it were in bliss, the bliss of *sat-cit-ananda* (Being-Spirit-Bliss). Even in the wicked man I saw the power of the Mother vibrating."[6]

Ramakrishna never had an opportunity to learn Christ from a Christian, nor did he study Islam from a Moslem. He knew next to nothing about the doctrinal aspects of Christianity: Monotheism and Trinity, Man's creatureliness and sinfulness, Redemption and Eschatology. Yet he claims that after a short period of practising the Christian and Islamic *'sadhana'* (religious way), he had a vision of Jesus Christ and Allah. His approach and practice of Christianity in fact were typically Hindu.

For him Shrist was an *'avatara'* (a descent of God) — one among many. He took Christ to be his *'istadevata'* (divinity of choice for a time). Though he was not a Christian (his disciples argue that St. Paul was not a Christian when he had the vision of Christ), yet he had the vision of Christ as a person of light who entered his bein and became one with him, because he practised the Christian *'sadhana'* with earnestness and deep devotion.

What Ramakrishna did was to take Buddhism, Islam and Christianity 'into the essential Hindu way'. The Buddha, Allah and Jesus Christ are manifestations of *Brahman*, the Absolute. Man can through the 'avataric forms' (descent forms) directly realise the Supreme. The point that interests us most in this paper is the following: Ramakrishna through his life and practices, through his experiences and utterances claims that the final goal of man is the vision of the Supreme Reality. The means to attain this objective are many. Any religion, if taken with sincerity and practised with earnestness can lead man to his goal. From the point of the goal, religions are nothing but means. But when each religion is looked at from its own angle, it begins to claim exclusiveness and uniqueness.

The variety in religious experiences and differences in religions come from the variety in climate, temperament etc.[7] To a man who has reached the other shore, i.e., the realisation of Truth, all religions appear as paths. So it is not good to feel that one's own religion alone is true and others, false. The correct attitude is: my own religion is right. I do not know whether others are false or right. Religion is not the Truth, the goal. If we are earnest and sincere God himself will correct the errors and faults of one's religion.[8]

What we find in Ramakrishna is not a metaphysical or value judgement on the ultimate truth and significance of non-Hindu faiths, but and affirmation of their practical and existential value in our search for the realisation of God. This affirmation he bases on his own experience. The *truth* of religions has been *verified* by him.

Ramakrishna affirms that he has experienced the Absolute in two ways. In some of his sayings he makes us understand that he experienced the Supreme as formless, qualityless and as identical with his own reality. He is merged into the universal and allpervading Reality with no Ego-consciousness. He says: "Again sometimes God effaces even the trace of 'I'. Then one experiences *'jada samadhi'* or *nirvikalpa samadhi'* (the state ustatic contemplation with no object). That experience cannot be described. A salt doll went to measure the depth of the ocean, but before it had gone far into the wanter it melted away. It became one with the water of the ocean. Then who was to come back and tell of the ocean's depth"[9]

At other times he speaks of his God experience in the language of the 'bhakta' (the devotee who confides in a personal God) He loses the outer consciousness completely. But God keeps a little trace of the ego for the enjoyment of divine communion. Enjoyment is possible only when "I" and "you" remain. In such a state he sees God as the Mother indwelling in all beings.

Whatever be the ultimate significance of these sayings, Ramakrishna's disciples, chiefly Vivekananda understood his Master to be an *Advaitin* (Spirit-monist) and interpreted all his statements in the light of *Advaita*. They believe that the final truth is *Advaita* (the thing that there is only One Reality). The Master realised this. But his dualistic and semi-dualistic sayings and experiences are nothing but concessions to the weak and to the spiritually less adept. What Ramakrishna sincerely believed was that in Hnduism man had the eternal religion. "The eternal Religion, the religion of the *Rsis* (sages) has been in existence from time out of mind and will exist eternally. There exist in

the '*sanatana dharma*' (eternal religion) all forms of worship-worship of God with form and of the impersonal Deity as well. It contains all paths—, path of knowledge, of devotion and of work. Other forms of religion, the modern cults will remain for a few days and then will disappear." [10] Ramakrishna was convinced of the sufficiency of Hinduism. He felt that other religions could be taken into the fold of Hinduism. But to state that he was pure *Advaitin* is not entirely true. *Advaita* (Non-dualism), *Visistadvaita* (Qualifie non-Dualism) and *Dvaita* (Dualism) play hide and seek in his life, experiences and utterances. He attempted to understand and explain the plurality of religions not so much from the non-dualistic angle as from the all-inclusive nature of Hinduism in general.

SVAMI VIVEKANANDA

Vivekananda was the greatest disciple of Ramakrishna and the first great Hindu to preach Hinduism to the West. He was a person educated in Western ways and thought. He passed through a stage of extreme doubt and religious agnosticism. But under the influence and guidance of the great Master, he reached 'relious realisations'. Because of his contact wits the West, he was greatly influenced by the idealistic and evolutionary ideas current in his time. Ideas of a universal religion beyond the narrow limits of one's creed, of a progressive world in the process of inevitable unification were current in his days and they really took hold of his mind and heart.

Ramakrishna refused to build a system of thought. Remaining on the plane of '*vijnana*' (spiritual experience) he tried to lead others to the realisation of the Absolute. He used to say: "I do not enjoy these discussions. Why should I argue at all? I clearly see that God is everything; again he is beyond everything ———— Sankara's non-dualistic explanation of *Vedanta* is true and so is the qualified non-dualistic interpretation of Ramanuja." [12] But Vivekananda set before him a great ideal — "the conquest of the world by India————. Let foreigners come and flood the land with their armies, never mind. Up, India! Conquer the world with your spirituality. We must disseminate the great truths of *Vedanta*, without them the world will be destroyed." [13] For the Svami, Sankara's non-dualism is the greatest philosophy and the expression of the Truth. His Master was the embodiment of the truth of non-dualism and its principles were to him the measure of truth and reality.

WHAT IS RELIGION?

Essentially religion belongs to the supersensuous and not to the sense plane. It is beyond all reasoning and not on the plane of the intellect. It is a vision, an inspiration, a plunge into the unknown and unknowable, making the unknowable more than known, for it can never be known." [14] Religion is realisation. In the field of religion, reason has only a limited scope. "Reason can go only a little way and then it stops, it cannot go further". [15] but reason showing its own inadequacy makes way for "inspiration". It is the crown and fullfilment of reason. Inspiration or intuition is not superstition. Inspired truth reveals its own validity (svatahpramanya) Reason can only be an extrinsic and negative norm of 'inspired truth'. Religion is a matter of inspiration or intuition.

THE ULTIMATE 'INSPIRED TRUTH'

For Vivekananda, the Advaitic experience, i.e., the experience of Oneness, identity, universality, formlessness is the Truth. Reality is *One* without a second. In order to clarify the Svamiji's position we have to make a couple of remarks. Vivekananda first of all, admits the essential distinction between the 'realisation of the Absolute' and the rational, logical and conceptual expression of that experience. Non-Dualism as a rational system of philosophy is imperfect, incomplete, and infinitely perfectible. It has not and cannot exhaust the infinitude of the mystical, '*nirvikalpa samadhi*' (non-relational ecstatic consciousness). Ramakrishna used to say: "All Scriptures and holy books, the Vedas, Puvanas, the Tantras and so forth, may be said to have been defiled because their contents have been uttered by the tongues of men; but what Brahman is no tongue has yet been able to describe. Therefore, *Brahman* is still undefiled." Though Vivekananda accepts *Advaita Vedanta* to be the best available, systematic explanation of Reality yet he confesses that it does not embody the full truth of the Truth-realisation.

The Absolute is realisable by man if the spirit in man can transcend the space-time-causal sphere of the world (maya). This scaling of the 'maya' according to the Svami, is the meaning of the word 'metanoia' It is the passing beyond the sphere of 'knowledge' to the direct realisation of Reality'. The Absolute is usually realised as — 'sat', 'cit' and 'ananda' — being, truth and bliss. Still, in truth we cannot say that the Absolute 'is' or is 'true' or is 'bliss', for these too are relative. Even to think of the Absolute

is t olimit and so to lose the Absolute. "Neti" "Neti", "not this, not this", is all that can be said. Complete apophatism is advocated by the Svami. In other words Vivekananda is advocating the doctrine that Brahman is 'nirguna 'nirvisesa' (Formless, qualityless). From a relative point of view, we experience the Absolute as Trinity; *sat*, the creative principle, the Father; *'cit'*, the guiding principle, the Son and *'ananda'* the realising principle which joins us again to the One, the Holy Spirit.[16] In fact Vivekananda understands 'ananda' not so much as bliss as love. "Real existence, real knowledge and real love are eternally connected with one another and these are one." But in the highest experience, which is religion in the purest sense, there is no duality, no Trinity, no change. The experience therefore, of the Absolute as Trinity is lower than the experience of 'Oneness'. The realisation of God as the Father, as the sustaining principle and as the one joining and penetrating all pertains to a relative plane.

ABSOLUTE: IMPERSONAL AND PERSONAL

The view that the Absolute is a person with a name and form (nama-rupa) is only the penultimate truth. The highest truth is the highest universality, the all inclusive generalisation, the ground and basis that support particular existents and give them significance. "Of a personal God one can predicate this and that or affirm that he is not this or that."[17] Personal God is the highest idea the human mind can conceive of the Absolute. The ground of the personal God is the Impersonal Absolute. "If you mean to say that there is a being entirely separate from this universe, who has created this universe just by his will out of nothing, that cannot be proved. Such a state of things cannot be. But if we understand the idea of the Impersonal, then the idea of the Personal can remain there also. The universe in its various forms is but the various readings of the same Impersonal ———. There are various forms of the same Oneness of which all these are various ideas of worlds——— The Personal God is the highest reading that can be attained to of that Impersonal by the human intellect."[18] The Impersonal, the *Nirguna Brahman* is not the negation or the antithesis of the Personal, *'saguna'*. The Impersonal is the very truth; is immanent in and constitutive of everything. It is seen in everything The Personal God is the Impersonal seen through the haze of *maya* (That principle from which the invisible is formed and is the principle of ignorance) The Personal God is the highest ideal of freedom, beauty, sublimity and power.

Vivekananda speak's in two ways of the Personal God: He is the highest human conception of the Absolute in the '*maya*' bound mind. Again from another angle, He is the fullest manifestation of the Absolute in space-time-causal (maya) sphere. Vivekananda has not tried to reconcile or harmonise these two conceptions.

From the point of view of the theme of this paper what concerns us is his conviction that the experience of the Impersonal Absolute is the Supreme Truth. The experience of God as a person with attributes pertains to a lower plane, the plane of '*maya*' and has to be transcended.

ADVAITA-VEDANTA: THE TRUTH AND THE RELIGION OF THE FUTURE

According to Vivekananda *Advaita* has five caracteristics: Universality, Impersonalism Rationality, Catholicity and Optimism. *Advaita Vedanta* alone, of all systems adheres to the general philosophical principle that the particular should be explained through the universal and from inside. *Vedanta* consists of eternal principles which stand upon their own foundations without depending upon the authority of persons or incarnations. The *Vedanta* alone can be regarded as Universal religion, because it teaches principles and not persons. No religion built upon a person can be taken up as a type by all the races of mankind —— The sanction of the *Vedanta* is the eternal nature of man; its ethics are based upon the eternal spiritual solidarity of man already existing and already attained." [19] Vivekananda is opposed to the idea that a universal religion could be founded on an historical event. Like a person, history is a contingent fact; on such a weak basis no religion worth the name can be built. As D. S. Sarma puts it: "Just as the God of the Hindus is impersonal and personal at once, that is impersonal in Himself and personal to men, so is their religion, impersonal i.e., based on principles and not on (contingent persons or historical events) yet allowing infinite scope for personality". [20] *Vedanta* is moreover in entire accord with the methods and results of modern science. *Vedanta* alone is based on the universal religious experience of men. Secondly, the *Vedantic* Oneness, the idea that all beings are but configurations of *One Reality* are in agreement with the modern scientific search after unity and the ground principle of the world.

Vedanta at once accepts the possibility of the Supreme manifesting himself in many ways and of man's capacity to view the Absolute from various angles. As a result of this, *Vedanta*

accepts the possibility of man reaching God through various means — the way of action, of devotion and of knowledge (karma, bhakti and Janana margas). Of all religious systems *Vedanta* (advaita) alone offers each person a mansion in accordance with his spiritual aptitude, historical situation and religious preference.

Christianity teaches the sinfulness of man. In fact *Vedanta* alone gives man self-realiance, courage and strength; in short *Advaita Vedanta* is optimistic because it alone recognizes and teaches the Divinity of man.

Another reason for the superiority of *Vedanta* over other faiths is its recognition that religion, which is the realisation of the Supreme can only be personal and not congregational. The real work of religion must be one's own concern.

ADVAITA, THE TRUTH OF ALL RELIGIONS

Using the comparative method, Vivekananda proves that all great religions teach the truth of Oneness. To take just Christianity, the Svami says: "You will find that (these) three stages are taught by the great Teacher in the New Testament. Note the common prayer he taught: "Our Father which art in Heaven, hallowed be Thy name" and so on; a simple prayer; mark you, a child's prayer; it is indeed the common prayer because it is intended for the uneducated masses. (Vivekananda means to say that Jesus is teaching here dualism (dvaita) for the sake of the spiritually uneducated!) "To a higher circle, to those who had advanced a little more. He gave a more elevated teaching: "I am in the Father, and you in me and I in you". Do you remember that? (here Jesus is teaching Visistadvaita or qualified non-dualism!) And than when the Jews asked him who he was, he declared that he and his Father were one; and the Jews thought that, that was blasphemy. What did he mean by that? The same thing has been told also by our prophets: You are gods and all of you are children of the Most High." Mark the same three stages; you will find hat it is easier for you to begin with the first and end with the last." [21]

VIVEKANANDA AND OTHER RELIGIONS

Basing himself on the 'universalism' of *Advaita* as understood and interpreted by him and drawing his inspiration from the

experience of his Master and from his own 'mystical realisation' of Oneness, he declared that his watchword was: "acceptance and not exclusion, help and not fight; assimilation and not destruction, harmony and peace and not dissension.[22] For him the mere toleration of other religions is sheer blasphemy. God is with every one and so he desired to keep his heart open to all faiths. Yet, this openness is of a special type! He is not ready to accept that all faiths are equally true. Only the mystic intuition of Oneness, of one's identity with the Absolute is fully true. That is Religion, the goal of man. Other faiths which teach either dualistic or qualified non-dualistic tenets are only partial truths, steps to reach the goal, yet steps to be discarded and transcended if one wants to reach his goal. Other religious faiths form a ladder to the universal religion. "You must remember that humanity travels not from error to truth, but from truth to truth; it may be, if you like it better, from lower truth to higher truth; but never from error to truth."[23] The implication of this passage is this: Christianity, Islam and other religions call alien faiths errors. But to *Advaita Vedanta* no faith is totally false. Some truth is to be found in all religions. Hence, he said in the Parliament of Religions: "The Christian is not to become a Hindu or a Buddhist, nor a Hindu or Buddhist is to become a Christian. But each must assimilate the spirit of others and yet preserve his individuality and grow according to his own law of growth."[24] Again, he says: "I accept all religions that were in the past, and worship with them all; I worship God with every one of them, in whatever form they worship Him. ——— Not only shall I do all these, but I shall keep my heart open to all that may come in the future———"[24] Yet, Vivekananda was convinced that all non-advaitic faiths would inevitably lead every one to *Advaita Vedanta*, which alone is the Religion and the Faith of the future 'one world'.

S. RADHAKRISHNAN

Radhakrishnan too applies advaitic principles to the problem of religious pluralism. The difference between him and Vivekananda is more to sought in the former's greater refinement, vaster erudition and the more systematic use of the comparative and historical method. Since the basic tenets of Vivekananda and Radhakrishnan are at the bottom identical there is no need of dealing in detail with his doctrines. A few remarks can clarify his attitude towards Non-Hindu religions.

RELIGION

Religion is the direct apprehension of the Supreme. It is the attaining of a state of illumination. While the reality is omnipresent, the human being is able to apprehend it directly in his own inmost being. The principle is enunciated in the Upanishadic maxim: *'tat tvam asi'* — That art thou. The fish in the water are thirsting and people in the world are roaming all over the world to seek the Divine, while they are all in the Divine, fragments of it." [25] So religion in essence is experience. Even religions that are organised, authoritarian and dogmatic in their original purity possess this experiential character. [26] In two of his books he tries to prove this statement. [27] For Radhakrishnan religion is at once the experience of reality, a transforming experience and illumined life and the means towards this transformation.

Radhakrishnan calls this experience "integral experience", or the integral knowledge of reality. He denies that such an experience is a subjective whim, or irresponsible mysticism or a subjetive abstraction in the mind of the knower. It is a non-sensuous non-conceptual, immediate knowledge, a simple, steady looking upon the real. Sanskrit terms like 'prajña, pratibha, arsajñana, siddhadarsana, yogi-pratyaksa' are used to express the nature of religious experience. In this knowledge, there is a complete fusion of the subject and object, of the knower and the knowledge by coincidence or identity.

This integral or religious experience is for Radhakrishnan something that is given and attained by our own efforts. Being an Advaitin he is convinced that the realisation of Oneness is our birth right.

Religious experience is self-validated (svatah-pramanya) self-luminous (svatah prakasa) inexpressible and incommunicable, all absorbing and universal. Such a spiritual experience, or experiential religion is not committed to the authenticity of any documents or the truth of any stories. A religion based on ex perience is irrefutable and most scientific.

UNITY OF RELIGIONS

In all religions that which is divine or universal unites all religions. In as much as the essence of religion is the experience of the Absolute, there is a fundamental unity transcending all narrow limits. ' Differences occur because of the fact that man tries to express the inexpressible in conceptual, psychological terms. Such expressions of religion are time conditioned, and

hence not lasting, whereas the experience itself is eternal. "The empirical fact of the plurality of religions, each with its own peculiar character and structure, should not hide from us the transcendent unity of religions. The vital differences among the living faiths of mankind are overreached by a fundamental unity of vision and purpose which embraces all mankind. If we can discern a common basis underlying the different modes of Christian thought from the Roman Catholic to the Quaker faith, from the Unitarian Church to the Salvation Army, students of comparative religion may find a common substratum of religions. The unredeemed situation of man, the longing for liberation, the recognition of the Divine Reality and the many ways to reach the Real are found in all religions." [28] All religions are intertwined at the roots and meet at the summit. "We recognize the common ground on which the different religious traditions rest. This common ground belongs of right to all of us as it has its source in the Eternal. The universality of fundamental ideas which historical studies and comparative religion demonstrate is the hope of the future. It makes for religious unity and understanding." [29]

Radhakrishnan is convinced that the world is moving towards unity. It is the mind of events, the purpose of Providence. Just as humanity is tending towards unity, though keeping certain national, racial traits, so also "religions discerning the unity underlying them, must not flatten out their diversity or impose uniformity. Each religion while maintaining its individuality will learn to appreciate the values of others. The different faiths are like different fingers of the loving hand of the Supreme extended to all, offering completeness of being to all." [30]

Such being Unity of all religions, differences being accidental, historical and temporary, all religions are equally good paths to the realisation of the Supreme. "Whatever point of view we start from, Hindu or Muslim, Buddhist or Christian, if we are sincere in our intention and earnest in our effort, we get to the Supreme. We are the members of the one invisible Church of God one fellowship of the Spirit, though we may belong to this or that visible Church." [31]

REJECTION OF ORGANIZED, DOGMATIC, AUTHORITARIAN RELIGIONS

Since religion in essence is 'inexpressible' experience and highly personal, Radhakrishnan rejects the idea trata religion can be organized. In almost all his works he has dealt with the evils of organized religion and its opposition to the Religion of the

Spirit. For example: Jesus' religion was one of sympathy and love, tolerance and inwardness. He founded no organization, but enjoined only private prayer, He was utterly indifferent to labels and creeds. ——— He formulated no doctrines and did not sacrifice thinking to believing ——— there is nothing in common between the simple truths taught by Jesus and the Church militant with its hierarchic constitution and external tests of membership". [32] It is the tragedy of religions that sooner or later faith becomes credal and creed supplants the Divine. Religious men become ambitious for their formulas, prophets and organisation.

Radhakrishnan is particularly opposed to religious 'dogmas'. Dogma curtails man's freedom, obstructs progress, creates intolerance and does away with man's effort to search for ultimate unity. No religious experience can be verbalized and hence dogmas are in themselves contradictory. Dogma in the sense of an incomplete, time-conditioned effort to express the ineffable experience of Reality is acceptable to Radhakrishnan. But such an idea of dogma allows constant reformation of one's experience and hence would avoid all dogmatism.

In the same way Radhakrishnan rejects religious authority. According to him the various religious founders did not want any authority. Religious authority is the worst form of authority. He wants man to grow. He rejects the authority of religious oficcials and of infallible scriptures. Personal authority is the primary authority. Any authority is accepted in so far as it accords with the personal spiritual experience and judgement.

It is clear that he is attacking Christianity more than any other religion. The reason for this is Radhakrishnan's vision of the world and the new civilization based on the "truths of the Spirit and the unity of mankind". He sees man's progress as an increasing awareness of the Universal working in man. For him therefore, the ultimate truth is *Vedanta* of the *Advaita* type — the identity between the *Atman* (Self) and Brahman (Absolute); the Divinity of the self in man.

Man's task is the transcending of '*maya*' and the intuition of *Brahman.* The whole universe is moving towards the goal of Brahman-existence. His theories of knowledge and reality, his anthropology and cosmology on which he builds the vision of the emerging world community, or the community of the spirit and whose corner stone the universal spiritual religion is, are all Indian and particularly Vedantist and idealist in origin, method and content. In such a context and in the context of past mis-

sionary controversies and claims, his total opposition to historical Christianity is understandable.

Thus the three attempts all modern and Hindu at establishing Religion in the place of religions have their roots in *Advaita Vedant*, — through reinterpreted in modern terms.

FOOT-NOTES

1 — Ekam sad vipra bahudha vadanti Agaim, Yaman, Matarisvanam ahuh. R.V. I. 164.46.

2 — Ye'py anya devata bhakta yajante sradhya'nuvitah, te pi mam eva Kaunteya yajanty avidhi purvakam. Bh.Gita IX 23-24

3 — *Ramakrishna*. His first name was Gadadhar Chatterji. When be became a *sannyasin* (monk) he got the name Ramakrishna Paramahamsa.

Many books have been written on him. Max Muller: Ramakrishna, His Life and Sayings; Almora 1957. Swami Saradananda, Sri Ramakrishna, the Great Master (hereafter quoted as: Great Master) Madras: 1952.

4 — The Gospel of Sri Ramakrishna (quoted as Gospel) tr. Swami Nikhlananda, Madras 1944. C. A. Stark, God of All, Calude Stark INC, Massachaussetts, 1974.

5 — Great Master, p. 143

6 — Ibid. p. 270

7 — Ibid. p. 349

8 — Ibid. pp. 485 ff

9 — Ibid. p. 120

10 — Ibid. p. 349

10 — Ibid. p. 349

11 — Vivekananda before his initiation into sannyasa was known as Narendranatha or Naren Dutt (1868-1902) He was born and died in Calcutta.

R. Rolland, La vie de Vivekananda, et l'Evangile universelle, Paris 1930.

Sister Nivedita: The Master as I saw Him. Calcutta, 1953.
Nalini Devadas, Svami Vivekananda, CISRS, Bangalore, 1968.
His works have been gathered into 8 vols and published by the Ramakrishna Math.

12 — Gospel, p. 660

13 — Vivekananda — Complete works III p. 276

14 — Ibid. IV p. 203

15 — Ibid. II p. 389; also I p. 199; III p. 145

16 — Ibid. VIII p. 11

17 — Ibid. I, p. 375

18 — Ibid. I, p. 376

19 — Text quoted by Naravane: Modern Indian Thought, p. 97

20 — D. S. Sarma. The Renaissance of Hinduism, p. 298

21 — Vivekananda. Christ the Messenger. Ramakrishna Math, Belur, pp. 19-20.

22 — Works II 371-372.

23 — Christ the Messenger, p. 18

24 — Complete Works II p. 374.

25 — Religion in a changing World; London 1967 pp; 102-103; Fragments of a Confesion, 69-70. S. Radhakrishna (1888-197) is a philosopher Statesman. He has written extensively on Indian Thought and Comparative Religion. He has tried to interpret Indian Thought chiefly *Vedanta* to the West and to reinterpret classical Hindu ideas in the light of Western Thought.

26 — An Idealist View of Life p. 71

27 — Ibid. pp. 70-72; Recover of Faith 110-143.

— J. G. Arapura's Radhakrishnan and Integral Experience (Asia Publishing House 1962; Ig. Gnanapragasam's Dr. Radhakrishnan and Jnana, Shembaganur 1959; Thomas Paul Urumpackal's, Organized Religion according to Radhakrishnan, Gregoriana, Rome, 1972 give excellent and objective expositions of Radhakrishnan's thought.

28 — Occasional Speeches and Writings July 1969 — May 1962, p. 235.

29 — Ibid. Oct. 1952 — Feb. 1959 p. 537

30 — Ibid. Julk 1959 — May 1962 pp. 33-34

31 — OSW, Oct. 1952 — Feb 1959 p. 310

32 — East and West in Religion, p. 59.

SOLITUDE DE LA PHILOSOPHIE

PIERRE COLIN

Solitude imposée ou conquise? Peut-être n'est-il pas indispensable de choisir entre deux épithètes qui ne sont pas toujours incompatibles. Qui s'écarte des sentiers errants des hommes indécis pour suivre le dur chemin de la pensée, comment ne s'exposerait-il pas à l'incompréhension des sourds et des aveugles? Que la solitude cherchée se redouble d'une solitude subie, n'est-ce pas le destin constant de la philosophie?

Dès son institution platonicienne, la philosophie prend par rapport à la politique la position marginale qui lui deviendra propre. Tels que Platon les met en scène, les dialogues de Socrate présuppopent la pratique athénienne de la désocratie, mais ils se développent dans le privé, en marge des lieux officiels de la discussion publique. Déplacement qui leur permet de se dégager du jeu politique immédiat et de ses urgences pour le penser en se référant aux princips fondamentaux de tout problème et de toute solution politiques, principes qui sont aussi, selon Platon, ceux de toute vie humaine raisonnable.

Condition de possibilité de la pensée philosophique, le détour idéal isole le philosophe des prisonniers de la caverne, aux quels se dérobe l'essence. Une circularité s'instaure: le philosophie pose les Idées qui la fondent. Qui pénètre en ce cercle de l'intelligibilité — dont se souvient aujourd'hui l'herméneutique — se voue aussi à la solitude de la méconnaissance. Vue du dedans, la philosophie est la plus sérieuse occupation de la vie adulte, puisq'elle poursuit ce savoir royal sans lequel aucun gouvernement ne procurerait aux hommes leur vrai bien; mais, vue du dehors, elle n'est plus qu'un exercice juvénile et celui qui s'y attarde à l'âge mür paraît étranger à la vie de la cité.

Courir le risque de l'Idée, c'est pour la philosophie se donner la chance d'échapper à ce que nous nommons aujourd'hui l'idéologie, auto-justification des groupes sociaux et de leurs intérêts particuliers. Mais la solitude est le prix payé pour cette indépendance théorique que les grecs nommaient aussi la pureté de l'âme.

En régime de chrétienté, sans doute est-il plus difficile de parler de solitude au sujet d'une philosophie fortement intégrée à la théologie. Mais, tenue pour servante, la philosophie n'en maintier pas moins, en s'appuyant sur les textes antiques, l'instance d'une raison indépendante qui provoque le christianisme à la pensée et qui lui en fournit les moyens. En retour, grâce au contenu religieux qui lui est donné à penser, la raison se forme et mûrit, en direction de ce qui deviendra la rationalité moderne.

Cette brève allusion historique ne suffit sans doute pas a problématiser les rapports actuels de la philosophie et de la théologie chrétienne, ne serait-ce que parce que cette dernière n'occupe plus au sein de la culture la position qui était la sienne au Moyen-Age. Il n'empêche que, pour le philosophe qui travaille à l'intérieur des institutions ecclesiales, le terme de "marginalité" n'est pas sans pertinence, si du coins on le prend au sens au sens que tout ce discours tend à lui donner.

Indépendance et solitude se retrouvent dans l'instauration Kantienne du tribunal de la raison. Le juge est libre, mais quelle est son autorité? Erigée en tribunal auquel elle convoque tous les discours, la philosophie est sans force autre que celle de la saison pour faire exécuter ses sentences. Quant à la législation à laquelle se réfèrent ses jugements, elle seule en est, sinon le principe, du moins le porte-parole. De nouveau le cercle et la solitude: cela même qui définit son droit de juger tous les discours — les autres et le sien propre, — c'est toujours la philosophie qui le discerne — inscrit au coeur de l'homme? — et qui le fait venir au langage.

La faiblesse de la philosophie se dissimule lorsque l'institution philosophique bénéficie d'un préjugé favorable dans la societé, mais elle se thahit lorsque cette reconnaissance publique lui fait défaut. Quelle est la condition la plus favorable? Lors que la philosophie est trop bien reconnue, il n'est pas sûr que soit reconnu son magistère propre: le magistère de la raison.

Toujours est-il que, dans la veste réorganisation de la culture de son temps, à laquelle procède Kant, la métaphysique se trouve soumise à une critique fondamentale. Certes, le Kant des postulats de la raison pratique est aussi le restaurateur de la métaphysique. Mais au regard de notre problème, le plus important est ailleurs. Dans le fait que, si radicale que soit la iritique Kantienne des illusions de la métaphysique spéculative, cette critique est l'oeuvre de

la philosophie, qui reste maîtresse d'elle-même jusque dans l'ébranlement de ses prétentions séculaires.

En est-il toujours ainsi à l'époque de la constitution des sciences humaines? Maurice Merleau-Ponty fût l'un des premiers à considérer avec un sérieux philosophique l'avènement de ces sciences. Si la stratégie de *La Structure du Comportement* diffère de celle de la *Phénoménologie de la Perception*, dans ces deux ouvrages, la philosophie se donne pour lieu propre l'entre-deux. Ainsi la *Phénoménologie de la Perception* tient-elle tour à tour le discours de la psychologie scientifique et le discours de l'analyse réflexive. Ces discours antithétiques, dont l'un recueille la tradition philosophique, une nouvelle philosophie les fait communiquer en se glissant en eux pour les corriger l'un par l'autre, combattant tour la prétention à l'absolu du sujet philosophique et la méconnaissance scientifique de la subjectivité.

Position ambigüe, qui n'est pourtant pas sans analogie avec le tribunal kantien de la raison. De cette correction qu'elle inflige à la fois à l'analyse réflexive et à l'explication scientifique, la philosophie serait-elle capable si elle ne disposait d'un point d'indépendance et donc d'un discourse propre? C'est, chez Merleau-Ponty, le nouveau discours de la perception. Or, s'il retourne le platonisme, la structure de ce discours n'en est pas moins platonicienne. A la réminiscence du monde idéal correspond la réminiscence du monde sensible, dont le philosophe manifeste la présence du monde sensible, dont le philosophe manifeste la présence cachée au sein des constructions intellectuelles qui se fondent sur lui et le dissimulent.

Survient dès lors une nouvelle figure de la solitude philosophique. Ce monde de la perception, pôle d'identification de l'homme et de la communication inter-humaine — au sens ou l'était le Dieu de la métaphisique classique — c'est le monde de tous et de chacun. Pourtant c'est aussi le monde dont tous et chacun se détournent. De sorte que le philosophe qui y fait retour pourrait bien, malgré un consensus superficiel, se retrouver aussi seul que le philosophe qui dévoile le monde idéal. D'autant plus seul qu'il ne parle pas d'un autre monde, mais qu'il parle autrement de ce même monde dont tous vivent en l'oubliant. Situation qui pourrait bien d'ailleurs, par un choc en retour éclairer celle de Platon. Les mots les plus courants du langage ordinaire n'étaient pas étrangers à la chose même et celle-ci n'était pas ailleurs qu'en eux. Encore fallait-il en parler autrement pour dégager leur rapport caché à l'essence.

L'itineraire trop tôt interrompu de Merleau-Ponty le rapprochait de Heidegger. Convient-il de parler de solitude à propos de

ce philosophe qui a su redonner à la forne de pensée philosophique un relief et une vigueur propres à lui attirer le respect, même en notre monde fasciné par la science?

Manifestant l'Etre qui habite le langage des hommes, Heidegger a établi la philosophie dans la proximité de la poésie et de la religion, l'éloignant du même coup des savoirs positifs. Mais il a aussi montré que le métaphysique déborde largement les livres des philosophes, que son règne s'étend à toute notre culture et d'abord à la science et à la technique modernes. Cette diffusion du métaphysique incite à penser que, loin de pouvoir s'isoler dans sa pureté, la philosophie se trouve aujourd'hui partout répandue, mêlée à tout. Telle est de fait la situation présente, mais combien favorable à une crise d'identité, car comment être et se savoir soi-même dans cette dissémination?

Selon Heidegger, recoupant les traces de Parménide, le détour d'une méditation sur ses textes originels serait pour la philosophie de seul moyen de se retrouver et de produire un autre commencement pour la pensée. Mais qu'est-ce que l'origne lorsqu'on se refuse à la confondre avec un simple commencement? Peut-être la présence toujours ré-actualisée d'un geste inaugural. S'il en est ainsi, pour demeurer fidèle à son passé et à elle-même — double et unique fidélité — la philosophie ne doit-elle pas refuser de s'inscrire dans un développement historique? La philosophie ne progresse pas comme les sciences et les techniques. Et, si les mondes sociaux-culturels qu'elle pense successivement changent, la philosophie ne peut que réitérer l'acte libérateur par lequel elle conquiert son indépendance a l'égard de ces mondes pour les penser.

Encore faut-il concéder au soupçon actuel, à la fois multifome et identique, que la volonté de l'indépendance théorique ne suffit pas à en assurer la réalité. Si le soupçon vaut aussi contre ses adversaires lorsqu'ils se mettent trop aisément à l'abri d'une scientificité contestable, c'est un fait que la philosophie risque toujours d'être reprise dans le jeu des idéologies ou dans les stratégies inconscientes du désir.

Percevoir ce danger mortel conduit sans doute la philosophie à une alternative: ou bien laisser à d'autres le soin de la purifier, mais n'est-ce pas alors accepter le pur et simple exode de la philosophie hors de la philosophie? — ou bien se monter capable d'opérer elle-même à l'égard d'elle-même une critique purificatrice plus radicale que celles qui lui sont opposées du dehors. En formulant cette alternative, je ne méconnais pas les difficiles problèmes qu' elle soulève et que l'expression "critique plus radicale" risque de dissimuler. Reprendre à son compte les critiques qui lui sont adressées du dehors, les insérer dans sa propre auto-critique, la philoso-

phie ne réussira cette opération que si elle respecte à la fois la spécificité des sciences humaines qui la prennent pour objet et la sienne propre.

Or, qu'est-ce que cette spécificité, ce "soi-même" de la philosophie lorsque la philosophie se fait critique radicale d'elle-même? Sans doute est-ce à partir de l'insistance de cette question décisive qu'il faut interpréter la re-lecture actuelle de Nietzche, le plus décidé et le plus énigmatique des philosophes solitaires. Dépassant les niveaux superficiels, une telle re-lecture doit sans doute rejoindre Nietzsche au point ou sa critique atteint la constrution même os concepts philosophiques. Bien en deça de l'individualisme moral, se découvre alors la solitude invincible du penseur que son exigence de véracité obrige à dénoncer tout ce qui se dissimule dans la foi en la vérité et au nom de cette foi. Purification la plus exigeante, qui refuse tout compromis, même et surtout philosophique.

En conclusion, on se demandera si, pour sauver la marge d'indépendance théorique qu'il lui appartient de maintenir au sein de notre culture, dans les débats du présent, la philosophe ne doit pas toujours courir de risque d'une solitude avertie de la fragilité de la pensée et fière de son audace.

UM MODELO SOCIAL: A TRINDADE CRISTÃ

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

A constituição da sociedade tem exigido ao homem, através de toda a história, um esforço de aturada aplicação, para dilucidar o fundamento e estrutura da comunidade humana. Esta mesma tarefa tem sido uma das permanentes interpelações dirigidas à filosofia, freqüentemente disfarçada numa terminologia muito abstrata.

Não tem sido registada, com suficiente ênfase, a contribuição do fator religioso neste campo. Ora, as religiões não só oferecem razões de ordem teórica neste setor, como, e sobretudo, constituem uma das mais vivas experiências comunitárias, representando, muitas vezes, *modelos* e *exemplares* de formação de sociedades desprovidas de características religiosas.

Max Scheler, em "Der Formalismus in der Ethik und die materiale wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus", muito espontaneamente transfere para o domínio da filosofia essa experiência comunitária religiosa, que considera uma forma superior de comunidade, tecida por laços de amor, radicada num fundamento, que é o próprio amor de Deus [1]. Também a este tipo religioso de sociedade não foi indiferente Henri Bergson, vendo-a, em "Les deux sources de la morale et de la religion", como exemplar duma *sociedade aberta*. Poder-se-ia ir mais longe e perguntar qual a inspiração do modelo da *Cidade de Deus* da "Monadalogia" de Leibnz e da *República dos Fins* de Kant.

Independentemente duma possível evolução do pensamento de M. Scheler, registando uma progressiva atenuação dos fatores religiosos e personalistas, não deixa de ser esclarecedor o cotejo entre a doutrina acima explicitada e a interpretação de Karl Marx sobre a relação entre a sociedade e a religião.

Para K. Marx, a alienação religiosa desaparecerá quando estiver constituída uma autêntica sociedade humana,* fundada em relações transparentes e racionais[2]. Para M. Scheler, ao contrário, a comunidade humana religiosa é o autêntico modelo social.

Perante raciocínios tão opostos, seria de desmontar todo o processo que, em um e outro autor, levou a conclusões verdadeiramente polares. Não se situando aí o nosso intuito do momento, limitamo-nos a perguntar se M. Scheler e K. Marx estarão a referir-se à mesma realidade.

Teremos de responder negativamente, pois, enquanto M. Scheler se refere a verdadeiras comunidades religiosas, que existiram no tempo e no espaço, K. Marx tem sobretudo em mente a sociedade política do seu tempo, em especial o estado, no qual se fundiam os fatores de ordem política e religiosa. Importava desalienar tal sociedade, melhor dito, esse estado, para depois desalienar também o indivíduo, que transferia para Deus a sua miserável condição terrena.

A comparação entre M. Scheler e K. Marx deve incidir ainda sobre outro plano: não é difícil encontrar na sociedade ideal que, segundo K. Marx, o socialismo realizará no futuro, os elementos que M. Scheler verifica nas comunidades religiosas do passado e do presente.

Fixando-nos no consistente solo da história, aonde detectaríamos tais sociedades, de laços interpessoais coesos e transparentes? Fundamentalmente, na sociedade eclesial e em algumas das suas mais fecundas expressões, ou seja, nas comunidades religiosas institucionalizadas, conhecidas por *comunidades monacais, ordens religiosas*, ou, para usar uma significativa terminologia antiga, *apostolica institutionis forma, vita communis et apostolica* e ainda *philosophia*. Uma comparação entre o estilo de vida destas e a sociedade ideal de K. Marx impressiona pela coincidência de elementos e estrutura, para não falar já da afinidade de doutrinas, relativamente à *propriedade, trabalho* e *dinheiro*, que possibilitam essa organização social. Com efeito, aí não existia a propriedade individual, por vezes até a coletiva, o homem não era escravo do seu trabalho e a atitude perante o dinheiro faz até lembrar a linguagem marxista.

Não vamos deter-nos nas possíveis influências do modelo dessas comunidades em K. Marx. Seria uma tarefa a ampliar, em vez de a restringir a um autor, embora K. Marx tenha produzido maior impacto do que muitos outros, na época contemporânea.

Vale a pena, entretanto, referirmo-nos a um autor, do qual é indissociável, em muitos aspectos, o pensamento de K. Marx. Tra-

ta-se de Ludwig Feuerbach. As suas preocupações religiosas explicam que não lhe passasse despercebida a Trindade cristã e que, ao mesmo tempo, sentisse a sua repercussão na estrutura social. Para esse autor, o sentido da Trindade cristã mostra que a única forma possível de vida humana é a comunidade, ressalvando, entretanto, dentro da lógica dos seus propósitos, que não se trata de uma verdade transcendente [3].

L. Feuerbach, talvez inconscientemente, prolonga a imensa séria de autores que procuraram um fundamento para a vida religiosa institucionalizada e o encontraram no Deus trinitário. Por outro lado, estes *teólogos da vida religiosa,* de que a coletânea "Théologie de la vie monastique" [4] é excelente índice, além de apoiar as palavras de L. Feuerbach, encontram-se também com a análise de M. Scheler. Não obstante L. Feuerbach insistir no sentido imanente da Trindade, marcando consciente posição contra os autores religiosos, que não comprometem a transcendência divina, mesmo nesse aspecto, a distância da sua interpretação e a dos teólogos fica bastante atenuada. Com efeito, tanto Santo Agostinho, como a legião dos teólogos trinitários, encontram na interioridade o caminho para a Transcendência.

As aproximações e contrastes entre os autores modernos aludidos remetem-nos para um conjunto de fatos, que perfazem, em larga medida, os alicerces da cultura e teor da sociedade ocidental, os quais alinhamos resumidamente: intensa especulação teológico-filosófica à volta das questões trinitárias; estilo comunitário de vida da maioria desses teólogos; articulação entre essa existência comunitária de vida e a sua fundamentação teórica radicada na Trindade; reciprocidade de influências entre a comunidade religiosa e a sociedade laica.

Destas robusta articulação entre a *prática* comunitária e a *teoria* trinitária poder-se-ia tematizar uma objeção, aliás inspirada pelo processo marxista de raciocínio e em apoio do mesmo: não constituirá a especulação teológica trinitária, praticada pelos membros das ordens religiosas, um exemplo flagrante de alienação, transferindo para o *céu* o que não foi possível realizar na *terra,* devido à *triste* realidade de um deformado esquema social?

A objeção merece resposta, que condensaremos em dois pontos.

Primeiramente, a vida religiosa institucionalizada desmente, de forma categórica, os estigmas que a generalização da tese marxista poderia assinar-lhe: não se detecta aí esse ambiente de infelicidade, mesmo quando afetada por um certo grau de *contemptus mundi;* a relação pessoal é das mais consistentes que as sociedades têm possibilitado; não existem os fatores responsáveis, segundo K. Marx, pela deformação da sociedade, ou seja, a propriedade privada e o trabalho alienante.

Depois, e em análise mais teórica, o processo epistemológico dessa especulação trinitária não corresponde ao modo como K. Marx interpreta o conhecimento, em especial o da chamada alienação religiosa.

K. Marx tem razão ao afirmar que certos conhecimentos — pseudoconhecimentos — equivalem a alienações. S. Freud ajudaria a compreender o asserto de K. Marx.

O que K. Marx não poderá afirmar — e não afirma — é que todo o conhecimento seja uma alienação. Bem analisada a gnoseologia trinitária, é impossível interpretá-la como projeção imaginativa alienante.

A vida religiosa institucionalizada, como maravilhosamente a descreve Jean Leclercq, em "L'amour des lettres et le désir de Dieu" [5], é uma existência de relação com Deus e com os irmãos. A referência a Deus é-lhe essencial, é constituinte, mas a sua análise nunca sugere uma projeção artificial imaginativa. Mais do que uma especulação, melhor dito, uma *construção*, ela é uma *experiência*, pela qual se aprofunda simultaneamente o mistério de Deus e o amor — caridade — humano. É certo que, por vezes, se orientou mais para a esfera do indivíduo do que para a relação pessoal. Entretanto, a *caritas* representa sempre o elemento constituinte desse tipo de vida. Deus não aparece como construção, mas antes como descoberta *na* e *pela* experiência da relação fraterna. Mais esta se enriquece, mais irrecusável se torna a relação ao mistério divino; mais perfeitas são as relações de reciprocidade social, mais nitidamente emerge a articulação transcendente, não referenciada a uma divindade qualquer, mas ao Deus cristão, no qual o amor se manifesta na reciprocidade de pessoas, tal como L. Feuerbach também insinuou.

Não esqueçamos que os argumentos mais sólidos da teodicéia ocidental tiveram nos monges a sua paternidade, de que é magnífico exemplo Santo Anselmo, cuja produção literária é expressão do seu próprio estilo de vida.

A sugestão dos fatos e a análise dos processos conduzem-nos a uma conclusão diametralmente oposta à de K. Marx: uma sociedade imperfeita ou, se é possível imaginá-lo, um indivíduo isolado, geram ídolos; pelo contrário, uma sociedade, quanto mais perfeita se manifestar, tanto mais irrecusável sentirá a presença de Deus, à imagem do qual vai moldando a sua experiência comunitária.

* * *

Não estava, porém, na economia deste trabalho, extrair esta conclusão.

Gostaríamos, sim, de afirmar que a obra de Georges Lagarde, "La Naissance de l'Esprit laïque"[6] deveria ser completada por uma inventariação dos modelos religiosos laicizados pelas sociedades modernas.

Possivelmente e com espantosa surpresa, os entusiastas da *secularização* e da *teologia da morte de Deus* iriam aí descobrir o que julgavam ter sido criação do homem não religioso, quando este se limitou, tantas vezes, a laicizar.

Por outro lado, desejaríamos chamar a atenção para um dos aspectos mais característicos do fato religioso. Este é fundamentalmente comunitário e criador de comunidades. Procurando o homem moderno, quase desesperadamente, um modelo para a sociedade que deseja construir, o homem religioso, particularmente o cristão, não pode recusar-lhe o que é constitutivo da sua própria alma — a reciprocidade pessoal vivida numa comunidade de amor.

NOTAS

1 — Pp. 517 e 538.

2 — KARL MARX, *Das Capital* I, 4, in "Karl Marx Friedrich Engels Werke", Dietz Verlag Berlin, 23 (1969), p. 94.

3 — FEUERBACH, L. *Kleinische philosophische Schriften*, Ed. Lange (Leipzig, 1950) pp. 34s.

4 — VÁRIOS, *Théologie de la Vie monastique. Études sur la Tradition patristique* (Paris, 1961).

5 — J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (Paris, 1957).

6 — G. LAGARDE, *La Naissance de l'Esprit laïque* (Lovaina-Paris, 1953-1952).

ANTHROPOLOGIE ET COSMOLOGIE

JEAN LADRIÈRE
Université Catholique de Louvain (Belgique)

La philosophie contemporaine s'est développée en grande partie dans le registre de l'anthropologie. Ceci est tout à fait évident pour des courants comme l'existencialisme et la phénoménologie. Mais même lorsqu'elle abandonne la subjectivité pour aller vers le "logos", elle demeure dans la sphère du langage et, par là, de ce qui relève encore de la mission de l'homme. Pour tout ce qui regarde la nature, la science semble bien avoir pris définitivement le relais de la philosophie, à tel point que beaucoup considèrent qu'une philosophie de la nature n'aurait plus de sens aujourd'hui. Pourtant la problématique des rapports entre l' homme et la nature n'a cessé de faire valoir ses requêtes, et en un certain sens on pourrait dire même qu'elle n'a cessé de se renforcer. En mettant au centre de ses préoccupations le thème de l' "être au monde", la phénoménologie s'est employée à montrer que la vie subjective s' enracine et prend appui dans un donné qui la précède et l'enveloppe et qui plus ancien que la subjectivité elle-même. La philosophie du langage a mis en évidence la présence, dans ce qui n'est apparemment qu'une oeuvre de culture, d'une naturalité que les sujets parlants ne peuvent que s'approprier lorsque, par sa médiation, ils s'ouvrent à la communication. De leur côté, les sciences de la nature semblent de plus en plus préoccupées de dépasser le cadre étroit de l'objevtivisme méthodologique qui est à la base de la science "classique". La question de l'interprétation de l'indéterminisme quantique rest ouverte, et on sait que cette question est étroitement liée à celle de la "fermeture" des systèmes considérés. Or s'il s'avérait qu'il est impossible de connaître le comportement d'un système physique (en tout cas à un certain niveau de précision) en le

supposant entièrement déterminé par ses variables internes, il apparaîtrait que la connaisse de la nature met toujours en jeu une interprétation dans laquelle l'intervention d'une instance d'ordre psychieque est inéliminable. Par ailleurs, l'étude des systèmes complexes conduit, de son côté, à la mise en évidence des interactions entre "information" et "substrat" et ouvre ainsi la voie à une réintégration, dans la connaissance de la nature, des couplages quo peuvent s'établir entre systèmes "physiques" et systèmes "phychiques" et, en définitive, à une redécouverte de la réflexivité. Mais il ne s'agit plus de la simple présence du "sujet" à lui-même; il s'agit de la boucle de rétroaction qui relie les systèmes "psychiques" aux systèmes physiques" dont ils sont issus (par complexification et modification qualitative du niveau d'organisation) et qu'ils contribuent, une fois constitués, à déterminer et à transformer. Entre science et philosophie un terrain de rencontre semble ainsi se proposer. Encore faut-il, pour que la rencontre puisse effectivement se produire, que la nature de ce terrain soit suffisament reconnue, que l'espace de la rencontre soit convenablement aménagé. Or il ne s'agit pas là seulement d'une tâche épistémologique il ne suffit pas de comparer des modes de compréhension, d'en déterminer les limites, de montrer comment, éventuellement, ils pourraient s'articuler l'un à l'autre. La critique épistémologique a, certes, toute son importance; elle a d'ailleurs déjà poussé fort loin ses investigations, mais celles-ci n'ont qu'une portée limitée. Le travail épistémologique dot être relayé par un travail d'ordre spéculatif, qui aurait pour tâche, précisément, de montrer dans quel horizon peut être pensée la rencontre de la nature et de l'être humain et, par là, d'aménager une possibilité systématique d'interaction positive entre science et philosophie.

La difficulté, c'est que l'on ne peut se contenter ni de prolonger une anthropologie en direction de la nature, par le biais, par exemple, d'une réflexion sur la notion de "monde", ni de prolonger une cosmologie en direction de l'être de l'homme, par le biais , par exemple, d'une réflexion sur la notion d' "information". En un sens, il y a une vérité définitive dans la séparation entre l'ordre de la nature et l'ordre de l'esprit, la cosmologie et l'anthropologie ont chacune leurs droits et rien ne permet de les "réduire" l'une à l'autre, dans un sens ou dans l'autre. Sans doute pourrait-on songer à englober l'homme et la nature dans une perspective supérieure, par exemple dans le cadre d'une ontologie. Mais il resterait alors tout de même à concrétiser une telle perspective, à préciser ce qui constitue en propre l'être de la nature et l'être de l'homme et surtout à résoudre le problème de leur articulation. Or il ne semble pas qu'une perspective englobante ait de quoi, par elle-même, nous journir des indications

fort utiles sur cette articulation. C'est à partir de la réalité elle-même, telle qu'elle se montre, que la question doit être abordée. Et c'est seulement sur la base des données concrètes qu' une interprétation englobante peut, éventuellement, être élaborée. Il faut cependant pouvoir dépasser l'immédiat pour le comprendre. Mais le dépassement de l'immédiat ne peut s'effectuer que par repport à un horizon d'interprétation capable d'en faire apparaître la vie immanente. Il est donc nécessaire de faire appel à une perspective appropriée pour que puisse être pensée l'articulation de la nature et de l'être humain, mais un telle perspective ne pourra prendre, utilement en tout cas, la forme d'un englobant; ce n'est pas dans une démarche de dépassement, mais bien dans une démarche régressive qu'elle peut être atteinte. Il s'agirait non pas de découvrir une sorte de point de vue universel, sous lequel porraient être subsumées les particularités propres à la nature d'une part, à l'être humain d'autre part, mais de revenir de proche en proche, de ce qui se manifeste de part et d'autre, vers les opération constituantes qui agissent à l'intérieur du manifeste. C'est alors peut-être que se révélera une convergence à la faveur de laquelle l'articulation pourra commencer à être comprise.

On suggérera ici que le concept d'action pourrait constituer une perspective d'interprétation capable d'assurer le raccord entre cosmologie et anthropologie et, par le fait même, d'éclairer certaines composantes non négligeables de la problématique contemporaine. L'effort spéculatif est du reste ici directement en prise sur les exigences de la pratique; il est en affet de plus en plus apparent que le destin des société humaines ne peut plus être pensé exclusivement dans des termes anthropologiques et que la nature ne peut plus être considérée, par rapport au une somme de conditionnements extérieurs. Nous découvrons maintenant que les ressources sont limitées et d'autre part que l'activité transformatrice rompt les équilibres existants et crée de vastes zones d'instabilité. Nous avons dès lors à considérer le système global formé par la "nature" et par les sociétés humaines, sans oublier bien entendu qu'entre la réalité proprement physique et l'esprit humain vient s'intercaler le domaine de plus en plus vaste de ce que Karl Popper appelle, de façon très suggestive, le "troisième monde". Du point de vue social, l'un des problèmes les plus importants qui se posent est de savoir comment il sera possible de gérer le fonctionnement de ce vaste système et de remplacer les régulations spontanées, qui sont progressivement mises hors d'état de remplir leur rôle, par des mécanismes de mobilisation et de transformation des ressources commandés par des projets conscients et réfléchis, inspirés par la vision d'une vie sensée.

La science classique était dominée par l'idée d'invariance. Elle cherchait avant tout à expliquer les régularités et tentait -non san succés d'ailleurs- de les rattacher par déduction à des principes de conservation. On sait le rôle qu'ont joué, et que continuent à jouer, des principes tels que la conservation de la quantité de mouvement, ou de l'énergie, ou de la charge totale. La physique des particules, à l'heure actuelle, continue à faire l'usage le plus fructueux de l'idée d'invariance, ce qui montre bien le caractère très fondamental des aspects conservatifs de la nature. Il faut remarquer d'ailleurs que l'invariance n'est pas la même chose que la stabilité. Elle s'exprime dans des conditions très abstraites, qui régissent pour ainsi dire de très haut les phénomènes mais qui ne sont pas du tout exclusives de modifications phénoménales éventuellement très profondes. La stabilité par contre exprime de façon directe une propriété morphologique, qui se traduit de façon immédiate au niveau du phénomène: c'est la propriété, pour un système, de retrouver son état (y compris ses composantes géométriques, qui sont les plus directement manifestes au niveau des apparences) s'il en est écarté momentanément par des perturbations extérieures ou des déséquilibres intérieurs. Mais ce qu'il est plus essentiel d'apercevoir, c'est que la notion d'invariance est elle-même étroitement associée à la notion de processus. D'un point de vue abstrait, l'invariance exprime la conservation de certaines propriétés lorsque sont appliquées, à l'objet considéré, certaines transformations. D'un point de vue concret, elle exprime des contraintes qui s'imposent aux processus dont les transformations dont il vient d'être question sont une représentation formelle. Ce qui, du point de vue de la perception, et même du point de vue d'une analyse qui en reste aux aspects les plus macroscopiques, apparaît comme un substrat relativement solide et permanent, n'est en somme que l'image-enveloppe d'enchaînements complexes d'interactions incessantes, de telle sorte que l'étoffe de la réalité doit être pensée comme constituée non de grains durables, consistants et résistants, que l'on porrait qualifier de "matière", de transitions, de discontinuités, d'efflorescences, de passages. Comme Whitehead l'a souligné avec vigueur et de façon rigoureusement conséquente, c'est la notion d'événement qui doit être considérée comme première, non celle de substance-substrat. Les apparences, dont l'idée de substance était chargée de rendre compte, ne sont que des effets relativement locaux et momentanés d'invariance, produits à partir d'un niveau plus profond de réalité qui est de la nature d'un flux.

La biologie, de son côté, connaît aussi, dans son ordre, des conditions d'invariance. L'une des propriétés les plus extraordinaires de la matière vivante, c'est de pouvoir transmettre inté-

gralement et fidèlement à d'autres portions de matière organisée le "programme" sur lequel est basé son propre fonctionnement. Ainsi, une fois qu'une cellule d'un certain type est réalisée, elle est équipée pour assurer la reproduction exacte et en principe indéfinie de son propre mode d'organisation dans toutes les cellules de sa "descendance". L'invariance, ici, n'est pas l'identité à travers le temps d'un substrat immuable mais la reproductibilité, en principe indéfinie, d'une configuration. Et on sait que, de nouveau, ce maintien de la forme n'est assuré que grâce à des processus incessants, à la faveur desquels les "matériaux" sont perpétuellement et systématiquement renouvelés. La persistance morphologique n'est qu'un effet intégré d'interactions sous-jacents qui appartiennent à un flux événementiel jamais interrompu. Mais par ailleurs, la biologie nous met aussi en présence du phénomène exactement inverse d'apparition de nouvelles formes à travers le temps. Si le mécanisme d'engendrement des nouvelles formes ne peut être considéré encore comme élucidé, le fait s'impose en tout cas avec évidence. Et ce qu'il nous permet de voir, ce n'est pas seulement que la vie est le siège d'un phénomène remarquable de transformisme, mais aussi que les transformations sont dans un sens bien déterminé: celui de la complexité croissante et donc aussi de la progression qualitative dans l'ordre des performances. A chaque degré de complexité correspond un niveau de potentialités dans les interactions avec le milieu extérieur; plus son degré d'organisation s'accroît, plus l'être vivant devient autonome par rapport au milieu, ce qui signifie que ses interactions avec ce milieu deviennent de plus en plus variées, de plus en plus souples, de plus en plus indépendantes des circonstances immédiates. Au fur et à mesure que le comportement devient plus diversifié, plus capable de prévision, d'adaptation à des milieux variés, d'auto-régulation, la notion de "projet" prend un sens de plus en plus fondé et s'impose même de plus en plus comme instrument de compréhension, susceptible de faire saisir le principe unifiant d'un comportement.

Ainsi s'élabore une vision de la nature où le processus joue un rôle fondamental, et cela à un double titre. D'une part, à chaque niveau d'organisation, les régularités morphologiques sont sous-tendues par des métamorphoses incessantes, soumises certes à des condition générales d'invariance mais construisant pour ainsi dire les apparentes stabilités des architectures observables à partir de l'instabilité des transitions pures. Et d'autre part, à travers le temps, émergent des niveaux d'organisation de plus en plus complexes, à la faveur d'interactions entre les composantes appartenant à des niveaux déjà constitués (et donc de complexité moindre), selon des mécanismes qui nous restent mal

connus et qui pourraient bien mettre en jeu une "ingression" d'information, soit à partir de l'énergie initialement disponible (qui posséderait, à côté de son aspect quantitatif, un aspect qualitatif, sous forme de potentiel d'organisation), soit (comme dans la métaphysique de Whitehead) à partir d'un royaume de formes pures. Quoi qu'il en soit des explications que l'on pourra donner un jour des phénomènes de création d'ordre, l'image de la nature qui s'impose déjà à nous dès maintenant n'est plus celle d'un ordre immuable reproduisant sans cesse, selon des rythmes absolument réguliers, les mêmes configurations, mais celle d'un milieu d'auto-structuration, édifiant, dans un ordre de complexité croissante, ses propres architectures à partir d'un flux perpétuel d'interactions. Or, à mesure que l'on s'élève vers des systèmes plus organisés, la nature des intéractions, comme on l'a déjà fait remarquer, prend une allure de plus en plus centrée: un système complexe est capable de faire converger un grand nombre d'opérations élémentaires vers un but central, qui est la conservation de sa propre organisation et, éventuellement (à partir d'un certain niveau de complexité), la transmission de son type d'organisation à d'autres systèmes. Mais en même temps, si on la replace dans le mouvement général de la genèse des formes, toute unité d'organisation apparaît comme capable d'apporter sa propre contribution à l'émergence de formes plus complexes. Et plus les espèces d'interaction auxquelles on a affaire sont auto-organisatrices, plus aussi leur contribuion à la création de nouvelles formes apparaît dominée par un principe immanent d'orientation. Ainsi il y a apparition progressive de finalité, à la fois au niveau des systèmes, caractérisés par des propriétés téléonomiques de plus en plus évidentes, et au niveau de la dérive générale des formes, qui va de façon de plus en plus efficace vers la production de systèmes plus centrés, plus fortement téléonomiques, plus capables par conséquent de finaliser leur propre comportement par rapport à eux-mêmes et aussi, comme à leur insu, par rapport au mouvement général de l'émergence.

La nature est donc d'étoffe essentiellement dynamique, et son dynamisme est véritablement créateur. Il ne s'agit pas d'un simple transfert d'énergie d'un point à un autre de l'espace-temps, mais comme d'une canalisation de l'énergie dans une certaine direction et selon une allure de plus en plus concentrée. Autrement dit, la nature est un milieu de processus qui se rendent de plus en plus capables de porter une finalité et qui apparaissent eux-mêmes, y compris dans leurs niveaux les plus élémentaires, à la lumière des propriétés téléonomiques qu'ils font émerger, comme finalisés par cette émergence même. En un mot, la nature est un milieu d'auto-finalisation. Elle est génératrice de projets, et en un sens elle est elle-même un immense projet,

en tant que milieu universel d'émergence. Mais les projets qu'elle suscite restent immanents aux architectures concrètes qui les soutiennent, ils ne sont pas encore thématisables comme tels. Dans un système complexe, tout se coordonne en vue d'une certain objectif, tant au plan du système lui-même qu'au plan de la genèse progressive de complexité. Mais l'objectif reste totalement immergé dans les opérations mêmes qui l'engendrent et lui donnent à la fois ses moyens et sa réalité propre. Bref il n'y a encore ici aucune réflexion. Le propre de la nature, c'est de mettre en quelque sorte en mouvement une finalité qui est à la recherche d'elle-même. C'est pourquoi elle est susceptible d'une double lecture. Elle peut être envisagée selon un ordre prospectif, celui de sa construction même, et elle doit alors être interprétée en termes d'interactions, ce qui signifie que tout effet nouveau doit être expliqué à partir de ses antécédents. Mais elle peut aussi être envisagée selon un ordre rétrospectif, du point de vue de ce qu'elle fait émerger, de plus en plus clairement; elle peut alors être interprétée en termes de finalité, ce qui signifie que toute interaction sera vue comme simple moment d'un processus général d'émergence qui affirme de plus en plus son sens au fur et à mesure qu'il se déploie. Entre ces deux point de vue, il y a une étroite complémentarité: les interactions élémentaires qui, dans la première perspective, apparaissent comme responsables des effets, doivent être considérées, selon la deuxième perspective, comme les produits locaux, ou les projections instantanées, d'un projet global, et ce projet lui-même qui, dans la deuxième perspective, apparaît comme le ressort central de toute l'histoire de la nature, doit être considéré, selon la première perspective, comme une sorte d'effet global, résultant de l'intégration de toutes les interactions élémentaires. Cette dualité de perspectives est comme la trace apparente d'une structure constituante dans laquelle doivent se compeser un mouvement fondamental, responsable du projet, et une exigence de concrétisation, responsable des interactions saisissables. C'est précisément cette structure que le concept d'action est susceptible d'éclairer.

Le propre de l'être humain, c'est de faire passer le projet de l'état immanent à l'état réfléchi, d'en faire non plus le produit en quelque sorte involontaire des interactions mas au contraire le principe organisateur, posé à l'avance et constamment invoqué comme norme régulatrice, des opérations ponctuelles. L'action n'est pas un dynamisme qui se finalise progressiviment, mais un principe capable de poser par lui-même des fins et, à travers ces fins, de se vouloir lui--même comme source de sa propre expansion. Par là, effectivement, l'être humain se sépare de la nature; le "pas de la réflexion" (selon l'heureuse expression du Père Teilhard) marque incontestablement une discontinuité. Mais l'ac-

tion n'est pas pour autant une sorte de puissance souveraine qui se posséderait en pleine clarté et déciderait inconditionellement d'elle-même. Bien qu'ordonnée, en effet, à la libre disposition d'elle-même et responsable de son propre destin, elle est chargée d'une double opacité. D'une part, en raison des initiatives mêmes qu'elle prend, elle s'objective en oeuvres, en institutions, en réseaux d'interrelations, qui acquièrent une consistance propre et dès lors aussi une réelle inertie et qui deviennent pour elle partiellement sans doute des appuis mais aussi de nouveaux conditionnements. En se projetant dans l'extérieur, l'action s'impose ainsi à elle-même, quoique sans le vouloir expressément, une sorte d'extériorité du second degré dans laquelle elle risque toujours de se perdre. Une analyse plus développée pourrait montrer que l'action objectivée se présente en définitive sous forme de systèmes, dans lesquels on peut retrouver les caractéristiques qui appartiennent aux systèmes naturels: complexité organisationnelle, téléonomie, auto-finalisation, capacité de contribuer à l'émergence de niveaux supérieurs de complexité. On pourra qualifier de tels systèmes, pour les distinguer des systèmes naturels, de "systèmes pratiques". Dans la mesure où un système pratique a sa propre logique de fonctionnement et sa propre finalité, il ne peut qu'infléchir l'action qui tente de le reprendre à son propre compte dans la ligne de sa téléonomie immanente; ainsi l'action se naturalise et ses initiatives se retournent en quelque sorte contre elle-même, contre sa condition d'autonomie. Mais en suscitant les systèmes pratiques, le dynamisme de l'action se rapproche de celui de la nature et ceci fait entrevoir qu'il y a peut-être une racine commune à l'énergie cosmique et à celle de la liberté.

Mais il y a, dans l'action, une autre dimension d'opacité, qui ne tient pas à l'objectivation et à la solidification de ses produits, mais à sa propre nature. L'action est une capacité d'initiative, mais elle est en même temps une réalité dynamique, habitée une exigence d'auto- réalisation. Elle est à la fois une source d'actes, nécessairement ponctuels, déterminés et dès lors limités, et un vouloir profond qui vise à une intégration totalisante, à un accord accompli avec lui-même, à une affirmation sans réserve de sa propre expansivité. Ce vouloir excède toujour ce que peut accomplir un acte particulier, mais c'est lui qui donne sens à n'importe quel acte. La tâche qui est assignée à l'action, en vertu de sa constitution intime, c'est de s'assumer elle-même, c'est-à-dire de faire advenir, par ses actes, une figure d'elle-même qui soit adéquate à son vouloir profond. C'est là une tâche à vrai dire infinie: l'action reste toujours éloignée d'elle-même, car c'est à travers la finitude de ses interventions effectives qu'il lui faut tenter de s'égaler au voeu illimité qui la porte. Mais

si l'action est pour elle-même une tâche, c'est bien qu'elle n'est pas, de soi, égale à elle-même, qu'elle se heurte toujours, en elle, à une nature qui est, par rapport à tout acte singulier, comme un "autre", non certes sous la forme de l'extériorité mais sous la forme d'un excès d'exigence. S'il y a une extranéité de l'objectivation, qui est consécutive à l'acte, et qui tire en quelque sorte l'action du côté de la nature, il y a aussi en elle une extranéité en quelque sorte intérieure, constitutive, qui représente ce côté de l'action par lequel elle est comme toujours déjà à l'avance au-delà de tous ses actes, tendue comme par nature dans l'anticipation de ce qu'elle est appelée à être, dans l'attente de sa propre vérité, de ce moment où elle accéderait enfin à la plénitude de sa destinée. Par cette dimension-là, l'action transcende la nature et s'ouvre un accès à un royaume qui n'est plus fait d'interactions et de finalisation mais de la libre communication des esprits et de la pure créativité qui ne se subordonne plus à une fin mais n'est plus que la pure position de ce qui s'accomplit librement.

Il y a donc dans l'action une structure qui est analogue, dans son ordre, à celle que manifestait déjà le dynamisme de la nature: d'un côté, il y a un mouvement fondamental, qui est comme l'armature de l'action, son sens profond, son exigence constituante, et de l'autre, il y a son effectivité, ce par quoi elle se lie réellement, sa trace dans le monde et sur elle-même, les actes concrets par la médiation desquelle elle doit assumer son vouloir profond. Or si l'acte doit être ainsi médiation de l'action à l'égard d'elle-même, il ne le peut qu'en étant en même temps médiation de l'action par rapport à la nature. On l'a vu en effet, en se posant, il pose inévitablement une extériorité qui tombe du côte des systèmes et reproduit ainsi, en le prolongeant, le mouvement auto-constitutif de la nature. C'est là sans doute le côté par lequel l'action se perd toujours, du moins en partie, s'éloigne d' elle-même, risque de s'oublier; mais c'est là aussi ce qui lui donne son effectivité, sa prise réelle sur les choses, sur le monde, et finalement sur elle-même. Car elle ne peut se lier et s'assumer par la vertu d'une simple intention; il est dans sa condition de devoir passer par le détour du monde, de la matérialité, des systèmes, du jeu complexe des interactions e toutes sortes, pour que devienne réel, efficace, opérant, le mouvement de ratification en lequel elle tente de faire passe dans la figure concrète d'une vie son voeu profond. C'est en s'extériorisant, par conséquent, en se resoudant à la vie de la nature, que l'action, au niveau de ses actes, peut vraiment, conformément à ce qu'exige sa structure constituante, se médiatiser elle-même, en articulant ce qu'elle fait à ce qu'elle veut en verité. Or c'est précisément en se projetant dans des systèmes qu'elle passe pour ainsi dire du côté

de la nature, se fait elle-même nature d'une certaine manière. Mais se faisant nature, elle ne peut cesser d'être action. Et après tout un "système pratique "n'est jamais exactement la même chose qu'un système naturel; il y a toujours en lui comme une faille qui appelle une initiative d'un autre ordre, comme l'attente d'une reprise qui réintégrerait au royaume de la liberté ce qui paraissait ne plus appartenir qu'au grand mouvement d'émergence de la nature. En s'objectivant, en instaurant ses propres systèmes, l'action vient se placer dans le prolongement des architectures naturelles. Mais elle se met par là même dans la condition de pouvoir assumer dans son ordre propre tout le mouvement qui soustend ces architectures. En se reprenant sur ses propres instaurations, en réintégrant dans la tensions de son vouloir profond les figures extérieures en lesquelles elle s'exprime et, jusqu'à un certain point, se perd, elle assume du même coup dans son dynamisme constitutif celui de la nature, assurant ainsi l'assomption du projet aveugle qui traverse la nature dans le voeu intérieur qui sous-tend les initiatives de la liberté. En donnant à l'action de se relier à elle-même, l'acte donne donc aussi, du même coup, à la nature de quoi se relier à l'action. Sa fonction médiatrice est donc double; mais à vrai dire, c'est d'une seule et même médiation qu'il s'agit, car l'action ne peut trouver son effectivité que dans la consistance que lui procure la nature, et l'auto-finalisation de la nature ne peut trouver son sens que dans cette sorte de méta-finalité de la liberté, qui pose par elle-même un ordre des fins.

On voit que, si la médiation des actes est possible, c'est que la dynamique de la nature possède déjà une structure interne qui l'apparente à celle de l'action. L'articulation cherchée entre la cosmologie et l'anthropologie doit sans doute être pensée à partir de cette parenté structurale, et de la médiation effective qu'elle rend possible. De part et d'autre nous trouvons une dualité et en même temps relation caractéristique entre un mouvement constitutif profond et une exigence de concrétisation. Du côté de la nature, le mouvement profond a les allures d'un processus global d'auto-finalisation; sa concrétisation s'effectue sous le forme des interactions d'espèces diverses dont la nature nous donne le spectacle. Du côté de l'action, le mouvement profond a la nature d'un vouloir; sa concrétisation s'effectue sous la forme des actes déterminés de la volonté, qui, par une face d'eux-mêmes, prolongent le dynamisme instaurateur de la nature, principe d'engendrement de systèmes autoorganisateurs, et par une autre face réalisent l'assomption de la nature interne de l'action par elle-même. De part et d'autre, la relation entre les deux termes est de même type. Le dynamisme profond porte

en lui-même une exigence d'effectivité, qui trouve son accomplissentement d'une part dans les systèmes naturels, de l'autre dans les figures concrètes de l'action et leur prolongement inévitable, les systèmes pratiques; et par ailleurs les systèmes et les actes ne puisent leur énergie et ne trouvent leur sens que dans le dynamisme auquel ils donnent de pouvoir se manifester et se charger de réalité. La correspondance qui se révèle ainsi au niveau des relations internes, dans chacune des deux structures considérées, nous suggère de réinterpréter le mouvement fondamental de la nature, à l'instar de celui de l'action, comme un vouloir, c'est-à-dire comme une tension anticipatrice qui est une sorte de possession à distance de soi: le propre de la tension, c'est précisément d'instaurer un intervalle entre la réalité qu'elle est comme attente, désir et inchoation d'elle-même et son être accompli. C'est précisément parce que le vouloir est tension qu'il est aussi exigence de concrétisation: celle-ci représente l'effort toujours renovelé et en même temps toujors inadéquat du vouloir pour s'égaler à lui-même.

Mais le vouloir de la nature reste enveloppé dans l'opacité d'un projet qui demeure totalement inhérent aux formes concrètes en lesquelles il se manifeste. Le vouloir de l'action au contraire se détache des instaurations effectives au quelles il donne lieu et se représente à lui-même dans des figures qui en expriment, chacune à sa manière, l'infinité. Mais cette possibilité de représentation comporte en elle-même un risque non négligeable de déformation. Le vouloir peut en effet tenter de s'exprimer à lui-même sous la forme d'une figuration concrète, homogène en somme aux objectivations que l'action se donne (nécessairement) at aux systèmes qu'elle engendre. C'est très exactement ce que réalise l'utopie: quelle que soit sa sublimité, elle dissimule la véritable nature du vouloir en prétendant la révéler, car elle substitue inévitablement à l'infini de son exigence la condition forcément limitée d'une figure concrète et située. Le langage qui convient à la représentation du vouloir, c'est celui de la parabole, qui signifie en s'appuyant sur les indications d'une figure concrète mais en niant en même temps la limitation de la figure. C'est en paraboles que Kant parlait du royaume de la liberté. Or ce n'est pas par hasard qu.à côté des figures de la cité et du "corpus mysticum", il a utilisé celle de la nature (et de sa législation universelle). Mais ce n'est sans doute pas l'idée de loi qu'il faudrait invoquer, c'est plutôt l'idée même de vouloir. C'est parce que la nature est fondamentalement vouloir qu'elle peut être une parabole de l'action. Et c'est aussi pour cette même raison qu'elle offre en quelque sorte à l'action un espace concret d'opération (sous la forme des systèmes avec lesquels les actes de la volonté libre entrent en interaction et au milieu des-

quels ils viennent insérer leurs propres systèmes pratiques) et qu'elle peut se dépasser en elle.

Mais la reprise des systèmes naturels dans l'ordre de l'action ne va pas de soi. A la jointure des systèmes naturels et des systèmes pratiques se situe une discontinuité qui marque très exactement le point où cessent de valoir les ajustements spontanés et les effets non thématiques de finalisation. Là où commence l'action, et quel qu'en soit le degré d'objectivation, là commence aussi le risque de la responsabilité. L'action ne peut que se trahir en s'abandonnant à la spontanéité des régulations "naturelles" et en s'appuyant sur la "force des choses". Parce qu'en elle le vouloir cesse d'être inconscient pour devenir réfléchi, il lui appartient, inéluctablement, de se ressaisir toujour à nouveau sur les pesanteurs qui la conditionnent et qu'elle suscite en partie elle-même et de se mettre en état de conduire désormais elle-même, vers une destination qui doit être fonction de sa propre structure constitutive, le mouvement d'organisation et d'émergence des systèmes. Le paradoxe, c'est qu'elle doit passer par le système pour maîtriser et diriger l'ordre des systèmes. Mais le paradoxe peut être surmonté parce qu'il est de la nature d'un système pratique, comme on l'a suggéré, de n'être pas entrèrement système, de laisser toujours, par quelque côte, une prise aux efforts de l'action pour le ressaisir. Encore ne peut-on considérer tous les systèmes comme équivalents. Il est des systèmes pratiques qui sont encore tout près de la nature, qui ne laissent à l'action qu'une faible marge d'initiative, et qui lui donnent à croire qu'elle ne peut pas plus, que les déterminismes, non seulement naturels mais aussi sociaux, pèsent inexorablement sur elle. Mais aucune fatalité n'oblige l'action à s'accomoder de tels systèmes. Aucun système ne peut être considéré comme définitivement fermé sur lui-même. Dans l'ordre des systèmes pratiques comme dans celui des systèmes naturels, la possibilité de l'émergence est absolument essentielle. C'est à action qu'il incombe de susciter des systèmes pratiques par la médiation desquels elle pourra effectivement exercer sa maîtrise, c'est-à-dire orienter les autres systèmes, tant naturels que pratiques, vers ses propres fins, c'est-à-dire en définitive vers la réalisation de son propre vouloir constituant.

Mais on ne peut s'en remettre ici à un simple prolongement du mouvement de la nature. Encore une fois, là où commence l'action, ce mouvement cesse d'être opérant. Tout dépend donc d'une force d'invention et d'une volunté de réalisation qui ne peuvent venir que de l'action elle-même. La responsabilité de l'action, c'est sa fidélité à elle-même, au vouloir qu'elle est. Or le système pratique le plus transparent, le plus flexible, le plus

sensible aux injonctions de la volonté, reste toujours inadequat au vouloir lui-même. La tâche essentielle de l'action, c'est en quelque sorte de gérer cette inadéquation même, d'une part en s'efforçant d'inventer et de mettre en place des systèmes pratiques permettant aux projets humains de se soumettre les systèmes (au lieu d'être submergés par eux), et d'autre part en demeurant dans un état perpétuel de vigilance à l'égard de ces systèmes eux-mêmes et des pesanteur dont, inévitablement, ils s'accompagnent, et qui risquent tou-jours de se reforcer. Il faut les conditions de la maîtrise. Mais il faut aussi la critique. Il faut le pouvoir. Mais il faut aussi le contrôle du pouvoir. La réflexion, pour sa part, a la tâche, modeste mais essentielle, d'éclairer l'action sur elle-même, de lui rendre aussi clairs que possible à elle-même son statut complexe et son exigence profonde, et aussi, par là même, de l'appeler à demeurer fidèle à cette exigence, et de l'aider à tracer son chemin difficile entre la pesanteur des systèmes et les tentations du naturalisme et les excès d'une présomption qui s'imaginerait pouvoir disposer souverainement des choses et réaliser le règne de l'esprit en oubliant le rôle indispensable des médiation.

CONCEITO "SER" E "UNIDADE ESPAÇO-TEMPORAL" COMO CRITÉRIOS METAFÍSICOS

VINZENZ STRASSER
Professor de Filosofia da Universidade Federal do Pará

A interpretação filosófica de conceitos está sempre ligada à realidade. Somente esta relação justifica o empreendimento filosófico. Todo pensar filosófico radicaliza-se na busca da verdade e sabedoria. Filosofando o homem procura orientação e entendimento no seu ambiente. Tudo que leva o ser humano a sua atividade específica baseia-se e caminha na trilha do critério, especialmente na do critério Metafísico.

O passado nos informa que Andronicos de Rhodos organizou sobe o nome "ta meta tafísica" os 14 livros nos quais Aristóteles tentou desenvolver uma "primeira filosofia" (protofilosofia).

A idéia de Aristóteles foi provavelmente estudar e pesquisar a realidade e depois procurar a base comum destes estudos e pesquisas que seria um resultado posterior, porém, o elemento comum a todas as diferentes partes da realidade, e desta maneira o comum que une aquelas partes. Sendo por isso o unificador originário que transcende as diferentes partes da realidade as quais recebem sua existência verdadeira desta fonte unificadora.

Além do saber científico (episteme) e do conhecimento aperceptivo (aistesis) a "protefilosofia" procura saber as razões e causas permanentes e imutáveis por si e para si mesma. A sua preocupação primordial não é servir aos conhecimentos ou ciências e atividades que o homem possa desenvolver, mas encontrar-se na busca das primeiras causas e razões (apiai vei arcai) de tudo aquilo que é.

O critério metafísico seria um meio de discernir a realidade da não-realidade, partes da mesma realidade de outras, etc. Por mais de dois mil anos encontramos na filosofia o "Ser" como importante critério metafísico. A filosofia grega nos fornece os primeiros conceitos desta natureza: tudo que nasce ou/e aparece é ser (on), mas também não-ser (me on). Somente o ser de sua natureza não-perceptível (= além do sensível) é o ser real (eidos como ontos on).

Este ser real tenta abranger toda a realidade, e a filosofia sob a guia do critério metafísico do "Ser" nasce durante os séculos brotando várias concepções de mundo. Não é preciso lembrar as diferentes correntes da filosofia ocidental que em sua maioria coloca o ser humano na afirmação ou negação daquele critério metafísico. As conseqüências e dificuldades para o filosofar de hoje são muitas. Entre elas a mais conhecida fatalidade filosófica é o surgimento da categoria do conceito "valor" o qual não se deixa integrar na realidade vista pelo critério metafísico do "Ser".

Para o filosofar prático (= engajado) e sua comunicação encontramos dificuldades e barreiras, muitas vezes lingüísticas, pelo menos aparentemente — aparentemente porque no fundo a causa disso é o próprio critério metafísico. O conceito "ser" na língua portuguesa tem ao lado o conceito "estar" que freqüentemente substitui-se em maneira indevida conforme a própria estrutura lingüística, pelo conceito "ser". Eis uma deficiência da aplicação do critério metafísico no pensamento filosófico. De fato teríamos dois conceitos que formam a realidade metafísica e por isso, o pensamento filosófico dividido que afasta a possibilidade de uma "protofilosofia".

A própria unidade espaço-temporal determina a realidade na compreensão e explicação pelo homem.

Diferentes unidades espaço-temporais permitem a sua integração e unificação mútua sob a unidade espaço-temporal ampliada conforme é exigido pelo critério metafísico. Esta integração e unificação realiza-se no homem que toma consciência da sua capacidade de formar um mundo maior, conduzido pela unidade espaço-temporal como critério metafísico.

A validade universal do conceito "unidade espaço-temporal" é de tamanha importância. Tudo que o homem compreende e explica deve encontrar lugar nesta unidade. Não podem surgir barreiras e limites de caráter epistemológico nem lingüístico...

A unidade espaço-temporal corresponde exatamente a tais exigências de um conceito que se queira afirmar como critério metafísico. O conceito "unidade espaço-temporal" é por si mesmo traduzível em diferentes línguas e símbolos. Ele não precisa de descrição ou substituição por outro conceito.

A universalidade deste conceito abre um novo caminho para filosofia e as ciências em direção de unificação e melhor compreensão mútua seja de várias realidades seja de diferentes linguagens. Ele torna-se centro e periferia da compreensão e explicação de tudo que o homem rodeia. Dentro da unidade espaço-temporal estabelecem-se as relações recíprocas e edificam-se os conceitos abrangendo a realidade total que o homem já conhece e vai enfrentar no seu futuro.

A unidade espaço-temporal dará novo impulso às pesquisas em torno da problemática "ser e pensar" (on eidos) e trará à luz novas questões sobre o mundo e o seu sentido no todo que requer respostas novas. Eis um reduzido esboço sobre a possibilidade de um conceito servir como critério metafísico, incluindo mesmo o conceito do "Ser".

A experiência milenar do filosofar mostra claramente qual seria o resultado de um pensamento sem critério máximo único, i.é. sem critério metafísico.

Quem realmente ama a verdade, o saber verdadeiro e único, não pode querer se entregar ao sofisma cuja falta era e continua sendo a negação de um critério metafísico.

O encontro de pensadores leva à ampliação e ao aprofundamento de conhecimentos filosóficos. Neste fato está escondido a raiz de uma possível superação radical do critério metafísico sempre que for necessário.

O conceito "Ser" parece não satisfazer mais a exigência congênita do critério metafísico. O filósofo poderá perder sua filosofia mas nunca deverá ficar sem critério metafísico satisfatório.

A época atual sofre essa perda na procura do novo critério metafísico. Como abrir a porta para um critério metafísico satisfatório?

Cientistas e pensadores estão em alerta; o mundo reaparece sob novos aspectos científicos e afeta a existência assegurada pela natureza. A busca pelo outro mundo aumenta e intensifica-se. Onde descobrir a primeira centelha de realidade nova e diferente? A resposta se deve encontrar na "protofilosofia".

Partindo das experiências e dos fatos do século XX o ser humano sente-se cada vez mais mergulhado no tempo e no espaço. Toda sua atividade vê-se relacionada com estes fatores intercondicionais. Tempo e espaço delimitam o seu ser. O ser está envolvido e dependente dos fatores tempo e espaço.

Tempo e espaço são fatores verificáveis e comensuráveis. Eles podem ser descobertos em cada ser conforme o seu relacionamento específico. (O sujeito não garante refúgio seguro diante dos "aparelhos de medição" para o tempo e espaço).

Este relacionamento específico do ser e dentro dele evoca a unidade do espaço e tempo. Pelo espaço e tempo o ser torna-se característico e específico. Nada escapa desta caracterização e especificação.

A unidade, então, formada pelos fatores condicionais do espaço e tempo seria a porta procurada, a primeira centelha da nova realidade. Ela pode ser o novo critério Metafísico, mas que ainda precisará do aperfeiçoamento, já alcançado pelo conceito "Ser".

A unidade de espaço e tempo, i.é. unidade unidade espaço-temporal, é um critério metafísico. A unidade espaço-temporal experimenta evolução através da atividade do espírito humano. Ela transcende o mundo simplesmente (= imediatamente) sensível. Nesta circunstância abrange toda a realidade sensível e a inclui em uma única unidade maior. Não existe realidade que seja grande ou pequena demais para ser incorporada na unidade espaço-temporal.

Através da unidade espaço-temporal o homem consegue compreender e explicar tudo que existe dentre uma única estrutura sob um único ponto de vista. Não existe nada que não seja compreensível ou explicável dentro e através da unidade espaço- temporal.

O próprio conceito "unidade espaço-temporal" não apresenta alguma dificuldade de ser compreendido como também explicado em outra língua ou linguagem.

BIBLIOGRAFIA

I. F. Askin, o problema do tempo, ed. Paz e Terra 1969

E. Fink, Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung, Den Haag 1957

J. Freund, The Philophy of Space and Time, New York 1957

R. M. Gale, The Philosophy of Time, Garden City 1967

W. Gent, Die Philosophie des Raumes und der Zeit, Tübingen 1962

A. Grünbaum, Philosophical Problems of Space and Time, N. York 1973

M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1927

F. Kümmel, Uber den Begriff der Zeit, Tübingen 1962

J. Pucelle, Le Temps, Paris 1955

H. Reichenbach, Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, Leipzing 1928

J. J. C. Smart, Problems of Space and Time, New York 1964

E. Strocker, Philosophische Untersuchungen zum Raum, Frankfurt 1965

G. J. Whitrow, The Natural Philosophy of Time, New York 1963

Ed. Vozes, As culturas e o tempo; 1975

MINHA FILOSOFIA

Sua Estrutura e Sua Gênese Tridimensional

Pe. AFONSO RODRIGUES (S./J.)
Doutor em Filosofia e Teologia

INTRODUÇÃO

1. *Minha apresentação:*

Precisamente neste 1976 celebro minhas bodas de ouro com a Filosofia. De fato em 1936, princípios de Fevereiro, ingressava no Curso Filosófico da Pontifícia Faculdade de Filosofia de Nova Friburgo, Estado do Rio de Janeiro. Estava agregada à Gregoriana. Desta universidade romana eram os manuais e os professores.

Conto como um notável privilégio que Deus me concedeu ter tido o Pe. José Manuel de Madureira como meu iniciador na Filosofia.

Talento superior e invulgar possuía uma capacidade extraordinária para transmitir a doutrina e apaixonar os alunos pelo seu estudo. As teses eram apresentadas não como opiniões de tal ou qual autor, mas como verdades objetivas e perenemente válidas.

Assimiladas estas posições doutrinárias, passavam elas a fazer parte do arcabouço mental dos discípulos. É assim que nunca me divorciei de minha filosofia. Ela me acompanhou como a estrutura de minha própria inteligência, por todas as vicinitudes de empreendimentos, em que me achei envolvido como sacerdote jesuíta.

Pois bem, nesta data, pediram-me os amigos da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, que descrevesse como funciona, depois de 50 anos de experiências íntimas, pesquisas e publicações, minha sistemática mental.

Por ocasião da redação da minha tese de licenciatura em teologia "A gênese da Espiritualidade Inaciana" [1] tive a oportunidade de estudar a mecânica cerebral na elaboração de uma criação genial. [2] Tocar-me-ia agora acompanhar, passo a passo, a sintetização orgânica do meu pensamento sapiencial.

A aluvião dos meus apontamentos, resumos de livros, apreciações de autores, diário íntimo, artigos de revistas e jornais e mais uma dezena de volumes publicados [3] poderiam fornecer a matéria e o roteiro deste trabalho de pesquisa; pois conservo todos estes escritos. Seria porém, demasiado longo e fastidioso.

Procurarei ser sistematicamente breve e conciso.

Neste meu despretensioso ensaio, os leitores não procurarão teorias de mestres e opiniões vigentes.

Encontrarão uma vivência que se construiu em mentalidade. Perceberão um pensamento que se organizou em personalidade. Pois foi o que me pediram: retratasse apenas a contextura do meu cérebro pensante; delineasse, na sua peculiaridade, a construção deste meu edifício perceptivo e judicativo.

Estática e Genética da "Minha Filosofia" estes apontamentos refletirão certa organicidade típica; manifestarão certa individualidade incomunicável. Será a fórmula de minha identidade histórica. Consistirá na Consciência, que se construiu dialeticamente com robusta unidade interior.

A intemporalidade do verbo eterno que se encarna no tempo, aponta o Homem-Essência nas vicissitudes eventuais do Homem-Existência. O Eu-aqui-e-agora no rodopio alucinante do mundo em mudança não mente ao Eu-Perene de identidade metafísica do indivíduo de Natureza Racional

Esta propedêutica à "Minha Filosofia" é um diário de viagem em que aparece o roteiro concreto percorrido, demarcando os estágios ultrapassados. É um itinerário em que figuram as metas mentais conquistadas. Não quer ser uma tese opodítica, deseja apresentar-se como uma filmagem do ocorrido na escalada da cordinheira do Saber. Creio assim satisfazer ao que me pediram os amigos.

2. *Minhas Conceituações e Posições*

Funcionamento orgânico do cérebro, a Filosofia é a sistemática eficiente do pensar implícito e o regime categorizado do conhecer do pesquisar e do raciocinar.

Cibernética congênita, que se constrói em aparelho registrador e classificador, a Filosofia trabalha como um computador eletrônico. Seus esquemas operacionais são as categorias dos se-

res e dos saberes. O Correlacionamento energético entre os conceitos e as afirmações a respeito deles é a Lógica Formal que atinge as realidades ontológicas e a dialética-vivencial que organiza o edifício noético e noemético do Pensar Autônomo.

Fórmula autêntica ou sofisticada de conceber o mundo e de interpretar os seres e os fins do universo, ótica aperfeiçoada ou falseada de ver e de sentir, de apreciar e de julgar, a Filosofia é uma mentalidade bem estruturada; é uma personalidade bem montada em convicções claras e distintas, linhas de força do compreender e do valorizar fatos e instituições, modelos políticos e sistemas econômicos.

A Filosofia é o esquema de uma cultura. É um "espírito absoluto"; isto é: é uma jerarquia de seres e de valores centrados num Valor-Máximo, numa destinação definitiva que atribui sentido à existência e dinâmica típica à vida e à História. É um sistema planetário de relativos em função de um ponto de referência central, que é tomado como um incondicional, um ser necessário.

É a expressão mais elevada do acatamento à ordem essencial de si mesmo, dos seres e dos valores.

A vocação transcendental do Homem, como dimensão constitutiva do ser racional, estrutura os esquemas operacionais do pensar e do agir. É por estes esquemas mentais que são aferidos de modo orgânico e normativo nossas convicções e pareceres.

Na sua manifestação mais elevada, a Filosofia é Ética; é Religião. Razão pela qual Aristóteles chamou sua Ontologia de "Teologia". Hermenêutica do significado profundo e autêntico do Homem, da Sociedade e da História, é justificativa cabal das essências poéticas e das existências concretas que povoam o universo. De fato, temos no íntimo de nós uma exigência teleológica do Absoluto, que seja uma direção dada aos próprios atos e tendências. Temos no âmago da inteligência um imperativo categórico, que requer uma explicação e uma justificativa de tudo que existe mas podia não existir. É a contingência aleatória e fortuita de toda a realidade que reclama o Ser Necessário que existe por força de si mesmo. Sentimos implícito em todo ato de vontade, a ambição da Felicidade Infinita. E não nos contentamos de chamá-la "paixão inútil"; pois esta atitude agnóstica aporta a Náuzea da vida e de si mesmo e a Angústia existencialista de um condenado ao Desespero: máquina humana funcionando mal.

Poderíamos talvez agrupar os variadíssimos ramos da Filosofia em duas secções: A Filosofia do Ser e a Filosofia do Pensar. Aristóteles e Platão não são irreconciliáveis. Tomás de Aquino e Kant ou Hegel poderiam se compreender. Há mais diferença entre os discípulos dos grandes gênios, do que entre os gênios entre si.

Os jovens concebem as coisas em antítese, em contradição, e contestação.

O adulto percebe os seres todos em síntese harmoniosa e coesa; porque já tem sua mentalidade organicamente construída.

Quem aceita a tábua de logaritmos, que rege a sintaxe dos números, não precisa rejeitar a gramática que estabelece a sintaxe, que organiza o bem falar de um idioma.

A Filosofia do Ser é a ciência do existente enquanto existente; é o conhecimento categorial da realidade objetiva e física; é a justificativa peremptória do nosso saber positivo através dos constitutivos internos das coisas: Materialidade individualizante e Formalidade especificamente, e das determinantes externas Finalidade e Causalidade. É a edificação da visualização panorâmica da ampliação do universo, em que cada realidade adquire seu lugar e seu sentido, sua explicação e sua justificativa.

Toda a ciência é arcabouço de noções comuns e de leis universais. Porque nossa inteligência é constitucionalmente função abstrativa. Daí todo conhecimento mental (ou se queira ou não se queira) é uma abstração. A fotografia de uma cascata em movimento é uma fixação, uma abstração. No entanto atinge a realidade, é verdadeira; não é falsificação. Assim os conceitos gerais representam algo do objeto concreto, são verdadeiros. Também as leis físicas, químicas, mecânicas, matemáticas, biológicas psíquicas são formulações das realidades externas; não são esquemas *a priori* do pensamento comprometido.

Determinações fundamentais dos objetos, dos seres, as Categorias são graus ou modalidades que especificam as realidades concretas; são também elas, as categorias, realidades concretas, estruturas pelas quais percebemos as coisas e as pessoas.

Se os esquemas noéticos têm validez dentro da mente em ação, também as categorias dos seres têm validez dentro do regime das objetividades do mundo em movimento.

Verdades das coisas e verdades do dizer não se excluem; mas se complementam. Metafísica e Dialética se entendem, não se contradizem.

As Categorias não são postulados, mas são achados do mundo existente. A ontologia estruturando as Categorias e oferecendo uma ótica categorial acarreta a sistematização inteligente dos conhecimentos. É a direção natural e a classificação congênita do conhecer e do saber intelectivo.

Ver e compreender dentro de uma quadriculidade estatística, perceber e explicar na curva de freqüência das coordenadas científicas não é uma gnoscologia apriorística, uma noética alienada.

Entender pelos constitutivos formais e pelas linhas da força das leis metafísicas das causalidades comuns a todos os seres é compreender as coisas no seu cenário real; é saber dentro da jerarquia estrutural que oferece a certeza radical de verdade objetiva.

De fato esta ossatura arquitetônica das Categorias e Leis ontológicas traz para dentro de coordenadas exatas, toda a problemática e todo questionamento, colocando-os no seu devido lugar no reino das realidades e oferecendo-lhes os elementos da solução, que a Inteligência exige.

A Filosofia do Pensar é a análise da Temática Existencial que constrói e rege a Consciência Histórica. É o estudo do Saber sem palavras e sem imagens, que opera no encaminhamento inteligível do conhecer, do valorizar, do interpretar e do argumentar dentro do funcionamento de cada espírito humano.

As capacidades perceptivas e predicativas são assim esquemas de visualização marcadas por compromisso prévio.

Ao serem informadas por uma Intencionalidade atribuidora de sentido e de valor produzem evidências subjetivas e verdades pessoais no aqui e no agora do Pensamento engajado.

De fato, como a Princípio Vital estabelece, por razão de si mesmo, o modelo estável e imutável da assimilação, que transforma a matéria bruta em substância viva e orgânica; assim também o Tema ou o Saber Implícito dá direção peculiar, interpretação característica e significação típica aos dados e aos fatos do material do conhecimento e da compreensão.

É assim que cada cérebro é uma energia paradigmatizada produtora de perspectivas e visões canalizadas; é edificadora de panorâmicas teóricas e práticas, temas e sistemas do Pensamento condicionado e situado.

É assim que o funcionamento cerebral é arquitetado e governado por uma organogenética intencional. São as leis do Finalismo e da Síntese que combinados geram a constituição orgânica de uma mentalidade que trabalha desde o inconsciente.

A Fenomenologia, pois, do Espírito, é a gênese da consciência Histórica, que consiste em tematizar e esquematizar a Experiência Vivida. Nesta vivência globativa, o Finalismo ou Destinação dada à vida consiste numa prospectiva assiológica que assimila as situações temporais em valores de uma Cultura, que se institui em Personalidade. Temos então o Dever-Ser como realização cabal do Ser. Dever-Ser projeção da autenticidade do Ser: eis a norma e a forma da Moral e do Direito que a mentalidade sadia encarna e estabelece como suprema lei do seu pensar e proceder.

Esta prospectiva assiológica ou intencionalidade formadora do Espírito Pensante é a intuição de um Absoluto; é a constituição de um Valor Supremo, que determina todos os outros valores; é o estabelecimento de um devir individual ou de um evoluir do senso existencial da temporalidade em marcha, nascida do compromisso radical de uma destinação histórica.

Conjugação do Ser com o Dever-Ser a criação da consciência sadia e normal é a esquematização feliz dos elementos situacionais pela ação de uma tendência noética: é intelectualidade difusa que valoriza as experiências vivas, como valores do Espírito.

Concluindo: vejamos os estágios da edificação da Consciência; História ou da Personalidade.

Como princípio e fundamento de Personalidade autêntica e veraz temos então a tomada de posição em face do Absoluto verdadeiro, o Ser Necessário existente e distinto de nós. Este acatamento produz o Finalismo Divino e da existência humana.

Este Finalismo é um tematismo intencional que cria o sistema de pensar, a escala de valores e o modo de ser. Aí está a Mentalidade estruturada e atuante, o Espírito formado.

Deste Espírito, modo de ver e de sentir, deste Pensar Implícito nasce a visualização predeterminada que marca cada caráter em que a sanidade mental coincide com a santidade moral.

Como projeção deste Espírito amadurecido e perfeito, temos a cosmovisão orgânica e divina do universo.

É por isso que a Dialética ou Filosofia Existencial é um Idioma; é uma lingüística, que gera uma cultura. Os vocábulos, criação da intencionalidade interna, são esquemas operacionais impregnados de temática histórica, que se organizou num sistema próprio de conhecer e de ver.

3. *Minha Formação*

Descrever, dentro das etapas progressivas de minha formação os elementos construtivos e constitutivos que me estruturaram o cérebro, onde me veio o sistema peculiar de conhecer, de pensar e de raciocinar: eis o sistema peculiar de conhecer, de pensar e de raciocinar: eis a tarefa que neste ponto urge realizar. Qual a origem e a base de minhas convicções e opiniões; donde a facilidade e originalidade na minha redação literária, com leve tonalidade neoclássica; são perguntas de que o tema exige resposta.

Antes de narrar a história de minha formação cumpre-me esclarecer como concebo a Formação em geral; pois muito escrevi sobre o assunto. [4]

Nas pesquisas sobre a Genética da Mística Inaciana, percebi que a Espiritualidade ou Mentalidade Típica de cada um coincide com sua Personalidade. Deste ponto de vista, Personalidade se define "síntese estável e dinâmica das idéias-forças". É o arcabouço das tendências operativas que agem como um mecanismo bem montado em estruturas definidas. Personalidade seria então Mentalidade enquanto operante. Sistemática dos axiomas transcendentes, que orientam e coordenam os esquemas teóricos e práticos do conhecer e do optar, a Mentalidade é uma Consciência Histórica.

Formar, pois, a Mentalidade própria é produzir, no decorrer dos eventos da vida, a sintetização dos juízos da realidade e dos juízos do valor. Esta Formação comporta-se como a organização gestáltica dos motivos e móveis do pensar e do proceder.

Dar ao indivíduo estrutura emocional e cultural é pois uma organogenética. Organogenética se estabelece como processo de sistematização seletivo-teleológico em que elementos físico e funcionalmente diversos são integrados num todo harmonioso e operante, num organismo.

Personalização é pois a realização da Lei da Síntese Mental que tenta reduzir todas as idéias e tendências à unidade de estrutura.

A Lei da Síntese é uma espontaneidade criadora do edifício mental. É o eixo da cristalização que, numa assimilação intencional, informa e conforma os elementos cognoscitivos num arcabouço de configuração pessoal.

A Lei do Finalismo, energia endógena vinda de forma substancial determinada e determinante, é que confere dinamismo, direção e significado ao todo psíquico em construção. É o Fim que forma.[5] É a orientação dada à vida em que seleciona e organiza os esquemas operacionais do ver e do sentir. O rumo imposto em concreto à existência própria é o que dá o tema à vida; sensibiliza as faculdades; contrói o arcabouço da mente. Daí dimana o Saber Implícito que marca todos os juízos e apreciações.

Coordenação e organização dos elementos do Espírito, a Finalidade traz a temática e a sistemática da síntese cerebral.

Todo o desejo é feito de uma tomada de consciência primitiva e fundamental; decorre da escolha de uma destinação para a própria existência. Daí que é verdadeiro o dito popular: "Diga-me o que amas e te direi quem és".

Do finalismo certo surge a normalidade psíquica. O tipo certo do Homem é o que acata e vive a destinação divina da Pessoa Humana.

1ª PARTE: LETRAS CLÁSSICAS

No meu currículo de estudos jesuíticos, três fatores contribuíram para eu elaborar o feitio mental e criar-me a dialética emocional:

I — As Letras Clássicas
II — A Filosofia Aristotélica
III — A Espiritualidade Inaciana

I — AS LETRAS CLÁSSICAS

1. *A Linguagem*

é o fator estruturador da experiência histórica de um ser humano. De estruturas lingüísticas é formado o arcabouço do seu cérebro pensante. Nossa visualização orgânica e harmoniosa do universo vem da Linguagem bem arquitetada com as leis da lógica e da sintaxe. Sem a Linguagem nosso cérebro e nosso mundo são confusão e caos. [1]

A Linguagem de um povo é a filmagem colorida e sonora de sua vida espiritual, expressiva síntese cultural que se transmite como as cargas hereditárias no sangue da raça.

O exercício da Linguagem, a redação literária, o aprimoramento de estilo é o aperfeiçoamento da mentalidade; é a criação típica de uma pessoa humana. Cultivar o idioma pátrio é conservar a personalidade de base de uma nação.

Quando o idioma é rico, variado, organicamente construído temos a Cultura. Alma de cada cultura é sua Literatura.

É pela leitura e pela escrita que se adquire o feitio culto e nobre das elites intelectuais. Na redação, a pena nos obriga a pensar; nos exige idéias claras e exatas; nos reclama organicidade e lógica na produção literária. Passamos assim do confuso ou distinto, do implícito ao explícito; exteriorizamos de modo categórico os sentimentos vagos e os pensamentos imprecisos; burilamos o próprio talento ou engenho. Criamos o estilo; e o estilo é o homem.

Expressão do que há de mais humano no homem, a palavra, quando chega a ser eloqüência é a manifestação da nobreza e dignidade da pessoa e instrumento da formulação feliz da estrutura do ser racional.

A redação em vernáculo e em latim, em prosa e em verso, e os exercícios de eloqüência em diversos tipos de oratória eram as leis que presidiam o sistema didático do curso clássico que

freqüentei, durante sete anos.[2] Tive-me sempre por aluno medíocre; mas creio que a literatura forjou a expressão do meu pensamento, graças aos paradigmas de beleza, que procurava assimilar, dentro das normas do "Ratio Studiorum" que vigorava então.

Os exercícios quotidianos de versão e tradução obrigavam-nos a nos expressar em vários idiomas diferentes daquele que nos estruturara o cérebro na infância. Saltar continuamente do vocábulo de uma língua para o de outra, que não coincidia plenamente no significado do primeiro, ajudava o pensar sem palavras, o pensar implícito, o pensar análogo.

Robustez intelectual e cultural, este feitio da mente favorece o pensamento abstrato e a tematização do conhecimento fora do tempo e do condicionamento circunstancial dos objetos apreendidos.

Quer me parecer que devo a esta aprendizagem literária certa originalidade no entender, no pensar e no elucubrar diversos temas. Refletindo, eu noto que eu penso sem palavras; daí que me custe às vezes encontrar a expressão adequada daquilo que entendo. Tudo que li e estudei, procurava assimilar; esforçava-me por transformar o material novo na minha substância intelectual já formada. Percebo que leio os mais diferentes autores no meu próprio idioma. Entendo-os em sintonia com a minha estrutura filosófica estabelecida. Seria não leitura, mas tradução do ideário do autor. Busquei sempre a verdade objetiva, real, imutável; dei uma abertura, um acolhimento para o que é certo venha donde vier.

Minhas publicações revelam isto.

Na dialética de Hegel eu lia a Espiritualidade de Inácio. A Fenomenologia do Espírito que Hegel tentou delinear, eu percebia que S. Inácio descreveu-a com profundidade e exatidão.[3]

Nos esquemas noéticos e noemáticos de Hussel encontrei os sete dons do Espírito Santo, cujos organismos naturais S. Tomás já o achara em Aristóteles, quando esse disserta sobre o "afortunado".[4]

A Teillard de Chardin eu li com olhos aristotélico-tomistas. A respeito do volume que publiquei sobre Teillard, o censor que lhe, a Teillard, negara o "imprimatur" em Roma, opinou: "Seu Teillard é inofensivo; não contém heresias nem em Filosofia nem em Teologia".[5]

Minha interpretação de S. João, S. Paulo e S. Agostinho dentro das coordenadas da Filosofia de Valores foi classificada de "puro Hegel" por um abalizado catedrático de Filosofia Moderna.[6]

Minha tese doutoral em teologia é uma Fenomenologia do Espírito com suas leis estáticas e genéticas. É uma Dialética; é uma Filosofia discorrendo sobre material revelado.

A "Sapiencia Verbal" que S. Paulo condena, se presta a curioso equívoco, conservar o vocábulo e mudar-lhe o sentido. É este o sistema neo-modernista infiltrado na teologia católica dos nossos dias, que pretende a reformulação do Dogma. Percebe logo a estrategia inimiga, quem não se escraviza à palavra. Idêntico método de mudar o sentido dos vocábulos encontramos na tática comunista que ilude as inteligências menos claras e precisas.

2. *O Latim e o Grego*

Com meus treze anos, entrando no Seminário Menor dos Jesuítas em S. Paulo recebia, na língua original, as fábulas de Esopo com as sentenças dos pensadores gregos, juntamente com Fedro e Cornélio Nepos e outros autores latinos. Estava, pois no "ínfima Classe de Gramática" do rigoroso Curso Clássico do *Ratio Studiorum*. Aulas de Latim e de Grego todos os dias no período de quatro anos, eram o núcleo de nossa formação humanística.

Função da Gramática na organização sistemática de uma mentalidade bem arquitetada e eficiente na criação artística do pensamento vivo seria um tema que exigiria maior espaço.

Quero frisar apenas que o Latim e o Grego, dada a flexibilidade dos vocábulos nas seis declinações se prestam magnificamente à edificação de uma Linguagem de arquitetônica marcante.

As palavras em se revestindo das funções lógicas e obedecendo a regras rigorosas e complexas se vão estruturando em frases e períodos como um mecanismo eficiente do conhecer e do pensar.

Também o idioma alemão com a flexibilidade de seus vocábulos, sua ampla legislação sintática constrói cérebros de notável capacidade criadora. O número elevado dos pensadores alemães construtores de sistemas mostram as vantagens de um cérebro bem montado para a operosidade mental.

Tive a felicidade de observar a Regra de falar latim nas aulas e sempre fora das recreações em três anos de Letras Clássicas, três de Filosofia e quatro de Teologia. Língua que também usei nos vinte anos de professor de Filosofia no escolasticado jesuítico de Nova Friburgo. Lecionai-a também três anos durante a experiência de Magistério.

Apesar de ter, na leitura de uma dissertação[7] para um ato público, recebido do professor de teologia a classificação de ótimo latinista, não me considero tal.

3. *Humanidades*

Nas aulas de Humanidades, desarticulavam-se os textos clássicos numa análise dialética significativa. Era a autopsia do pensamento do autor. Frisava-se a organicidade inteligente do escrito e atingiam-se os esquemas e as leis do seu pensamento vivo, projeção feliz e harmoniosa da forma bela da natureza humana.

Mais tarde como professor de interpretação de textos de Aristóteles redigi esta função hermenêutica entre as leis gerais da exegese. [8]

"LEI DO SENTIDO

1. *Semântica e dinâmica do sentido*

O sentido é uma intencionalidade significativa, que coordena as palavras na frase, as frases no capítulo, o capítulo em todo o escrito. Daí que a alma de toda a exegese é encontrar a intenção mental de quem escreve, que é o fio condutor que tudo organiza e explica no texto. Daqui três regras de exegese, como técnicas decorrentes:

2. *A Intenção do autor*: no princípio de cada livro ou capítulo assinalar a "Intenção do Autor" e interpretar tudo dentro desta epígrafe.

3. *A decomposição orgânica do texto*: desestruturar de modo coerente a Obra toda, em partes e incisos, até chegar às frases mostrando as correlações orgânicas entre os vários incisos polarizados pelo sentido do todo.

4. *A Dialética Interna*: seguir a Lógica da marcha do pensamento dentro do texto em combinação com os contextos próximos e remotos mostrando a grande harmonia de expressão que o Autor soube dar ao que quis dizer.

Este trabalho de desarticulação de um produto mental de alto valor artístico ou filosófico e a tarefa subseqüente de reedificar com harmonia e beleza a obra genial, acarreta uma capacidade maior de elaboração orgânica, que podíamos chamar "organogenética".

Tive oportunidade de estudar a Eucarística ou a Ciência do Pensamento Criador, ao elaborar minha tese de licenciatura em teologia. Notei então que meu sistema era o da teoria da Gestalt, que estabelece como alma da criação genial a lei da sintetização orgânica.

Todos estes elementos trouxeram às minhas elucubrações mentais uma marca de robusta organicidade. Exemplos sejam meus textos mimeografados: por ex.: Minha Psicologia Educacional: I Tomo: Tipologia Educacional. II Tomo: Psicologia Evolutiva. III Tomo: Dialética da Personalidade e da Cultura.

Restaria apontar os efeitos que o Curso de Eloqüência e Poesia teria produzido no meu sistema filosófico de pensar.

Os preceituários clássicos que disciplinam as faculdades do gênio, dentro do esplendor da ordem racional e do fulgor da forma humana, eram apresentados em teoria e na realização das obras de arte literária durante um ano nas aulas chamadas de Retórica.

Creio que estas normas da perfeita redação em prosa e em verso, coincidem com as leis gerais do pensamento autônomo. Eles põem a descoberto o funcionamento ideal do cérebro bem formado.

Teriam aprimorado a função organogenética do meu pensar filosófico. Meus leitores que me julguem a respeito.

2ª PARTE: A FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

1. *Primeira Impressão*

Ao primeiro contato com a Filosofia, lembro-me, senti uma espécie de deslumbramento. Tinha a impressão que, morando num castelo escuro, pouco a pouco se abriam as janelas que davam para os panoramas do universo, que se anundavam de luz, de compreensão cada vez mais exaustiva. [1]

Os seres e os fins apareciam definidos categoricamente com seu sentido e seu valor mergulhados na intensa luz das verdades eternas.

Percebia como se ia organizando a mente através de conceituações análogas e leis transcendentes da Metafísica inconcussa e perene.

A Filosofia apresentava-se a mim não como um repertório de opiniões alheias. Mas se me oferecia como a Verdade imutável e eterna que vinha informar minha mentalidade com sua vocação ontológica para o ser enquanto ser. E através deste ser enquanto ser, a descoberta da destinação para o Ser por Essência, Verdade inenarrável, Beleza infinita e supremo e absoluto Bem, do qual participam todas as verdades, todas as belezas, e todo o bem.

A Filosofia coincidia assim com a minha mentalidade possuidora da Verdade. Essa mentalidade verdadeira e veraz era minha própria personalidade; era minha identidade incomunicável.

Percorridos os três anos do Curso, sentia-me mentalmente adulto. De fato tinha terminado a sintetização gestáltica das idéias e dos valores, em que consiste a personalidade construída, a maturidade formada. Meu diário íntimo que então escrevia é testemunho desta minha afirmação. [2]

A crise ambiental que sacudiu e desnorteou a tantos que perderam a própria razão de existir não me atingiu. A Filosofia que me construiu e constituiu mostrava-se bastante coesa e robusta para que os vagalhões do mundo em mudança, ou as ventanias da sociedade em perpétuo vir-a-ser me pudessem desmanchar.

A Filosofia autêntica não é rigidez categórica; assimila o material novo dentro dos esquemas estabelecidos na própria constituição, na própria identidade, daquilo que se é. Ser ou não ser aí está toda a questão.

O Vaticano II, que trouxe a confusão ou o desmoronamento a tantas debilidades mentais, se me afigurou meu pansamento amadurecido. Publiquei vários comentários a respeito. Por exemplo: "Teologia do Homem Segundo o Concílio". [3]

Terá concorrido para o estabelecimento firme de minha personalidade, a felicidade de, durante trinta anos, lecionar Filosofia no mesmo ambiente de minha juventude. As estruturas externas e homogêneas que resguardavam aquela atmosfera saturada de sabedoria humano-divina certamente era um *habitat* favorável ao desenvolvimento de uma Mentalidade coerente e robusta.

Ao percorrer rapidamente as assinaturas filosóficas do meu curso de estudos, procurarei pôr em evidência somente os tratados que mais me marcaram o pensamento e a estrutura mental. Consignarei exclusivamente o que se apresenta como tipicamente original.

2. *Introdução Geral à Filosofia*

Quem me iniciou na Filosofia foi o Pe. José Manuel Madureira, que por aquele tempo redigia dois alentados volumes sobre a Pedagogia dos Jesuítas e a Libertação dos Escravos. Não era homem de opiniões; era homem de certezas. Suas convicções filosóficas ele as transmitia com tal calor humano, que na aula de três alunos, levantava a voz como se fôssemos cem. Seu cérebro não era constituído de compartamentos estanques. Não. Seu cérebro era fortemente orgânico. Nele, Filosofia e Teologia, Razão e Revelação, Tempo e Eternidade, Inteligência e Sentimento, Etiqueta Social e Religião, estava tudo harmoniosamente estruturado, vivendo uma vida só, numa sinergia empolgante. Ensinando Aristóteles ele mostrava a coerência com os dogmas católicos. Nos

seis meses que se dedicava à Lógica Formal, ele explanava toda a Filosofia e toda a Teologia. O fim divino da existência humana era a alma que informava todas as doutrinas. Esta destinação ontológica dava orientação e sentido à formação do jesuíta criado de uma só peça para a maior glória de Deus.

Não cérebros bem cheios, mas cérebros bem formados era o que o Pe. Madureira tentava realizar. Não a erudição, nem a História da Filosofia, registro de opiniões; mas o Saber que conhece os seres pelos seus constitutivos íntimos e definitivos, era o que nos inculcava. Não resta dúvida que esta organicidade na docência ajudava a construir na mentalidade do aluno um sistema unitário e sinérgico.

Como introdução a toda a Filosofia nós tínhamos a "Lógica Minor" do Pe. Vicente Remer. Texto maravilhosamente orgânico, este manual era a desarticulação do Silogismo, busca sistemática da verdade, nas três proposições que o constituem e nos termos em que estas proposições estão reduzidas.

Dentro desta técnica, apresenta centenas de definições dos elementos do raciocínio, dezenas de normas ou regras para a correta consecução da verdade. Leis formais do nosso conhecimento, a lógica é o funcionamento orgânico e eficiente do nosso cérebro.

No vestíbulo do santuário da Sabedoria, desfilavam às centenas, as idéias e os conceitos bem definidos e categorizados.

As definições são a compreensão profunda das coisas; são os esquemas operacionais da mente, que pela sua clareza e firmeza adquirem a eficiência do pensamento. Nos testes QI verifica-se a elevada inteligência pela capacidade em definir com acerto e clareza. Nosso mestre nos obrigava a redigir em cadernos o registro enorme das definições. E devíamos sabê-los de cor. Quando, já professor de Filosofia, me tocava entrar em argüições metodológicas com os alunos; ao estabelecer o silogismo, acudia-me à mente com exatidão as definições que tinha decorado trinta anos antes.

Encontrei com satisfação numa introdução a uma obra de Aristóteles, que o apresentador insistia que era peculiaridade marcante de Aristóteles definir com exatidão e clareza.

Amigos notaram que nos meus escritos pululam as definições, heranças do mestre que inculcava ser a definição o guidão do carro que nos dirige sem perigo.

A metodologia escolástica prescreve que antes de provar qualquer tese cumpre prenotar as definições com precisão e categoria.

A Lógica do Remer era um vastíssimo vocabulário filosófico. Este linguajar sapiencial exato e preciso passava a ser o idioma do meu pensamento em marcha.

E as leis formais do conhecimento começavam a atuar em mim como a mecânica especializada de um cérebro eletrônico.

3. *Gnoseologia*

Ciência da Verdade e da Certeza, a Gnoseologia é o estudo crítico do conhecimento, considerado no seu valor objetivo e ontológico.

Análise sistemática dos elementos com os quais apreendemos e interpretamos categoricamente os seres do universo, a Epistemologia distingue o verdadeiro do falso e estabelece os fundamentos firmes dos Primeiros Princípios e os critérios de sua validez. Pesquisa as normas e as formas do pensamento certo e positiva as leis nativas de nossa inteligência em busca da verdade.

O texto pelo qual estudei foi a Lógica Maior do Pe. Vicente Remer. Em todo meu curso Filosófico e Teológico formei-me pelos manuais. Há vantagem em bons manuais, que nos introduzem de maneira metódica e sistemática nos autores e nas fontes. Ir diretamente a Aristóteles é emaranhar-se no denso cipoal de mata virgem. "Viator in via anteibit cursorem extraviam" "O caminhante no caminho irá na frente do que corre fora do caminho". Esta citação do "Magnum Organon" de Newton ouvi-a na primeira aula de Química do Pe. Leonel Franca.

Fui às fontes, terminada minha formação. Sentia-me como quem lesse coisas já conhecidas. Compulsei também os de opinião diferente da que eu assimilara. Sabia responder-lhes aos argumentos e às afirmações.

O Pe. Madureira nos inculcava: "Eu vos ensino a doutrina certa. Em posse desta doutrina, estareis capacitados a ler e interpretar qualquer autor que trate do tema, favorável ou contrário ao que eu ensinei."

No tratado dos Universais, estudando a gênese das nossas idéias, provou-se a legitimidade dos nossos conceitos e a objetividade dos nossos conhecimentos. Adquire-se grande robustez de convicções quando não duvidamos da competência da nossa mente em atingir a coisa em si, quando sabemos que nossa inteligência não nos mente e nossa razão não nos engana.

Ao estabelecermos os critérios da certeza, ao verificarmos que a evidência, que força nossa inteligência a aceitar um fato ou a

presença de uma pessoa ou coisa, não nos ilude: entramos em contato com as realidades com a firmeza de quem vê com sadios e válidos olhos.

As teorias contrárias como o idealismo, fenomismo, a anteintelectualismo e outros se desfaziam por si mesmas ao se estabelecer as posições verdadeiras e certas.

Lembra-me que a esta altura o Pe. José Manuel Madureira refutou brilhantemente o kantismo e o hegelianismo e por decorrência necessária também a doutrina religiosa de Hegel que floresceu no sistema chamado de Modernismo e foi condenado por S. Pio X.

Muitos anos depois o Neomodernismo Religioso veiculado também por teólogos católicos começou a se espalhar na Igreja. Notei imediatamente onde estava o equívoco, quais suas raízes, qual sua reputação. Publiquei alguma coisa a respeito.[4]

4. *Metafísica*

a) O Ser

A Metafísica tem o mesmo objetivo formal que a Inteligência Humana. Tem a mesma função e o mesmo funcionamento. Aprender as leis gerais da Metafísica é apreciar melhor e utilizar mais intensamente as leis nativas da razão. Rejeitar a Metafísica é decapitar-se; é tornar-se anti-racional e antiintelectual; anti-homem. Nossa inteligência percebe sempre e em toda a parte e em todas as percepções o ser enquanto ser, que é o objeto da Metafísica. A falta de reflexão e de pesquisa inteligente é que não nos deixa compreender este fato. Toda especulação profunda e exaustiva é Metafísica porque está impregnada de ser.

Definamo-la.

Não a ciência apriorística do puro inteligível nem o arcabouço dos esquemas formalísticos idênticos do paulogismo do imóvel; mas a ontologia do existente enquanto existente, marcada vigorosamente com os traços do concreto, do real e do móvel: eis a Metafísica.

No tropel confuso das sensações disparatadas, a inteligência humana busca exarar conceituações exatas. Procura unificar organicamente os elementos do conhecimento em sínteses harmoniosas. Nesta tarefa a mente encontra, pesquisando o ser, a classificação tipológica de espécies, reinos, categorias diversas, que unifica de certo modo os seres do universo em grupos. E descobre investigando o devir, que é o ser em movimento, as leis

transcendentes que regem o universo. E, numa unificação global, estabelece a panorâmica sistemática de uma cosmovisão orgânica. Temos a mentalidade formada: temos a Metafísica. Na juventude, despertar do raciocínio formal, começa esta tarefa classificadora e unificadora da razão humana, que termina na maturidade de tipo adulto.

Na minha "Psicologia Evolutiva" desenvolvo este tema mais amplamente, mostrando a função analogante e sintetizante do ente enquanto ente, que opera nesta quadra. [5]

De fato somente o ente porque análogo e transcendente pode produzir a organização plena de todo o pensar e de todo o saber.

A respeito escrevia alhures: [6]

> "Uma descritiva fenomênica de amplidão planetária que sintetize, numa só estrutura, todas as espécies de seres do átomo ao homem, que polarize num foco único todos os conhecimentos e realidades físicas, químicas, biológicas, zoológicas, noéticas, sociológicas, éticas, religiosas e sobrenaturais, certamente abarca, em ilimitada extensão e em polimorfa variedade, o cenário completo do saber. É uma visão, um conhecimento experimental globativo do universo. A integração superior de todas as ciências numa inteligência de conjunto, tem que operar fatalmente com as extrapolações e as hipóteses hiperfísicas, se quiser de fato passar da simples visualidade que atinge a continuidade e a homogeneidade das aparências dos fatos, para a inteligibilidade profunda de suas qualidades eidéticas abissalmente descontínuas. Só assim comprovará a adequação com o objeto daquela intencionalidade imanente do espírito que estruturou a cosmovisão, que se pretende justificar. Esta intencionalidade é a lei da totalização. O poder de sintetização universal que caracteriza a inteligência intuitiva e genial, é movimentado e orientado pela formalidade dinâmica e luminosa do ser enquanto ser, que é seu objetivo ou seu motivo supremo. É por isso que, ao vasarmos uma fenomelogia nos moldes categoriais dos conceitos comuns e ao arquitetá-la numa sistemática preferencial, fatalmente estamos inscrevendo os dados numa pauta transfísica e formulando as experiências numa ordem ontológica.
>
> A ciência do ser é, pois, justificativa universal e absoluta da visão globativa do universo. Porque no ser, e só no ser — todos convêm.
>
> Porque a função transcendental do ser tudo invade, e penetra, em tudo se embebe, de tudo se predica."

As Leis emanadas do Devir ontológico participam também de analogia e transcendência do ente, donde derivam.

> "E assim como a explicação e a justificação do mundo em perpétuo movimento só podem ser constituídas do modo viável em perspectiva e prospectiva metafísicas; assim também, na visão orgânica do Universo as grandes leis estruturadoras da síntese, nunca serão as físicas e unívocas; mas sim as metafísicas e análogas como as de Razão Suficiente, de Causalidade e de Finalismo; porque devem atingir os diferentes graus de ser irredutíveis entre si, como são o físico, o biológico, o animal e o humano, cujos elementos determinantes coincidem em ângulos e planos diferentes". [7]

b) Potência e Ato

Um dos tratados da Filosofia que mais me marcou o pensamento foi o de Potência e Ato.

Tendo adoecido e recebido ordem de descanso absoluto o Pe. Madureira mandou que estudássemos Potência e Ato no "Cursus Forojuliensis."

Resumi esta longa e profunda pesquisa filosófica em 20 páginas de caderno de letra miudinha. Reestudei com freqüência este meu resumo e ao conversar com colegas tornava-me aborrecido por estar de contínuo a ventilar questões relativas a este mesmo tema. Nas minhas apostilas de professor de Filosofia e nas minhas publicações filosóficas pode-se notar de modo nítido e expressivo as linhas mestras destes estudos da minha mocidade.

Alguns exemplos:

1) *Potência e Ato em si e em suas ressonâncias transcendentais*

"A análise filosófica do fenômeno da transformação dos seres, na evolução surpreendente, que põe em movimento aperfeiçoador as diferentes parcelas do universo, nos apresenta dois fatores constitutivos de toda a realidade móvel e mutável: a potência ou capacidade de perfeição e o ato, determinante específico e categorial de cada coisa. Uma, essência ou fórmula existencial de cada um; a outra é a mesma existência, que realiza, atuando a natureza ou esquema do ser em que é recebida.

O que se muda é contingente: "é, mas podia não ser". A existência nele não se identifica com sua essência, porque se existisse por razão de sua própria essência seria um ente necessário e conseqüentemente imutável e absoluto. A mutabilidade que descobre como constitutivos do ser a Potência e o Ato nos leva

ao Princípio metafísico da Razão Suficiente que assim se pode exarar: "Todo o existente tem razão proporcionada da sua existência". Isto é: em si ou fora de si. No existir todos os seres convêm. A existência é um elemento transcendental e análogo, como ato do ser, que compete a tudo no universo. As realidades não se diversificam no possuir a existência, mas no modo de a possuir: a existência enquanto existência não tem em si por onde se diversificar a não ser pela relação ao esquema específico ou, em função da natureza, que a traz para o mundo atual.

Toda a mudança, ou transformação, na sua visualidade metafísica, é uma passagem da Potência para o Ato, da capacidade para a realidade; é uma perda de existência ultrapassada e aquisição de uma nova existência.

Dar a existência é atribuição de quem é essencialmente Existência e formalmente Ser. Se todo o cosmos está em perpétuo fluxo e num vir-a-ser ininterrupto, é evidente que as partes deste aglomerado são todas contingentes, são seres por participação do Ser por essência. O que antes não foi, recebeu sua condição de existente daquele, que por si só e de si é Existência.

Se todo o ser age enquanto é, o ato puro da existência age produzindo a existência. Agente universal produz como efeito a existência universal.

Dois elementos unitários da formulação metafísica do itinerários dos seres: existência participada, comum a todos os seres e etapas do cosmos e Existência participante, Movente universal do efeito universal.

As características do ser tal ou qual, as especificações das diferenciações concretas são efeitos das causas segundas e subordinadas; mas o ser enquanto ser é fruto da ação própria do Ser por excelência." [8]

2) *A ação do Ato Puro fora de si*

A *atuação de Deus no universo* não é de Causa Segunda mas de Causa Primeira. Explico. A atuação da Causa Primeira, no mundo, é indiferenciada, para produzir o ser em si não o ser tal ou qual. A mesma ação de Deus produz rosa na roseira e maçã na macieira. A causa principal da rosa é a roseira, da maçã a macieira. Vai uma comparação: o mesmo vento leva uma barcaça para leste e outra para o oeste, dependendo da curvatura das velas. A mesmíssima ação de Deus produz o paraíso na liberdade reta e o inferno na liberdade torcida e malvada. A especificação do produto x ou y vem da Causa Segunda, isto é, da criatura. Deus é Ser-Ato-Puro, Perfeição em si. Sua ação característica é a perfeição que se limita e se condiciona pelo recipiente criado.

(Sobre a ação de Deus: Suma Teológica de São Tomás, I-II, q. X a 4 Billot — Introdução ao tratado de Gratia. Questio de Operatione Causae cretae per ordinem ad Deus Moventem — Valentiae — 1881). Esta acertada posição mental ilumina os fatos que querem eliminar Deus, porque não são compreendidos. Entendemos então como premia e castiga, Deus."[9]

3) *Matéria e Forma na elaboração da Tese de Licenciatura e na de Doutorado em Teologia*

No final do meu curso de teologia, chegava de Sorbonne o Pe. Henrique Pita depois de lá defender tese de post-graduação. Fui conversar com ele a respeito de uma opinião minha sobre a Gênese dos Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loiola. Prestou uma atenção excepcional ao meu arrazoado e insistiu que eu elaborasse minha teoria em tese de licenciatura para a Teologia. Pois meu sistema coincidia com a Gestalt que andava em grande voga nas faculdades européias.

Estudei longamente os autores que tratavam do tema: criação da obra de arte, atuação privilegiada do gênio.

A maior erudição, a formulação técnica do meu trabalho não mudaram em nada a inspiração primitiva. Era a Matéria como fator assimilável e estruturável pela forma ou pela Gestalt.

A mentalidade inaciana se edificara como uma obra genial, obedecendo a lei da síntese ou da Gestalt. E como mentalidade coincide com personalidade fenomenológica, os fatores da construção da mentalidade coincidem com os da formação da personalidade.

Esta teoria da Potência e do Ato aplicada à Mentalidade da Espiritualidade iria informar de modo mais perfeito minha tese doutoral "Psicologia da Graça" que devia justamente comprovar minha tese de licenciatura a "Gênese da Espiritualidade Inaciana."

Minha tese para a láurea consistia em 10 proposições: 5 tratavam da Graça Santificante estaticamente e 5 da Graça dinâmica ou evolutivamente. O influxo da Teoria da Potência e Ato, logo de início era patente.

Pois, a 1ª proposição, que estabelecia a Lei Fundamental da Psicologia da Graça estava assim exarada. "A graça é um ato da Natureza e em tudo se comporta como ato dela."

Assim como a Existência é ato da Essência ou a Forma Substancial é ato de Matéria Primeira e se comportam em tudo como ato em potência por este determinado quanto a espécie e quanto a operosidade; o mesmo sucede com a Graça que se limita, se configura pelo recipiente em que é recebida.

Desta Lei surgem as outras nove leis expressas em 9 proposições de que consta a "Psicologia da Graça".

A 2ª proposição: "A Graça enquanto elevante sobrenaturaliza e enquanto sanante dinamiza a tendência natural do Homem para Deus seu Fim Último."

Temos então que as leis da Graça são as leis da Natureza em que é recebida.

A 3ª: "Da Graça Santificante dimanam, no modo de operar discursivo e deliberativo as Virtudes; e no modo de operar intuitivo e instintivo "os Dons." S. Tomás na Suma Teologia é que foi buscar em Aristóteles esta classificação das Virtudes e dos Dons pela diferente radicação dos hábitos cognoscitivos e afetivos. [10]

A 4ª: "Das Virtudes e Dons em exercício nascem reflexos psicofisiológicos como são os cinco sentidos espirituais, as visões, audições etc. não excluindo o fenômeno dos estigmas."

A 5ª: "A mesma Graça faz os ascetas e os místicos e os mesmos, contemplativos ou ativas conforme o tipo de natureza em que são recebidas.

O mesmo fenômeno da sensação do contato íntimo de Deus com a alma nos estares extraordinários não deve ser considerado milagre."

O processo evolutivo da Graça que através dos estágios da vida purgativa, iluminativa e unitiva eu identifiquei com as etapas do crescimento da personalidade: Infância, Juventude e Maturidade. E as duas crises místicas da "Noite dos Sentidos" que medeia o estágio purgativo com o iluminativo; e a "Noite do Espírito" que antecede a fase unitiva, provei que se identificam com a crise da puberdade no fim da Infância e com a crise do Madureza no fim da Juventude.

A Lei Fundamental da evolução espiritual processada pela Graça é a seguinte: "A Graça se adapta à Lei da Síntese Psicológica, pela qual todas as tendências do homem crescem na unidade de uma só estrutura."

A 7ª Lei: "A Graça é a primeira causa do movimento e da mudança no indivíduo em que reside mirando a Fim Último para o qual foi criado."

A 8ª Lei: "A Graça nos principiantes luta contra esquemas e tendências antagônicas."

A 9ª Lei: "A Graça nos proficientes luta com tendências paradinâmicas não informadas pelo Fim e pelo Amor."

A 10ª Lei: "A Graça nos perfeitos realizou a síntese acabada das tendências, idéias e ideais."

Esta Tese, de profunda tendência filosófica, é comprovada com elementos da Revelação principalmente S. Paulo, o Doutor da Graça.

São as leis metafísicas do ser composto de Potência e Ato. Daí a ressonância profunda nas minhas apostilas de Psicologia Tipologia e Psicologia Evolutiva. [11]

4) *Nos meus tratados de Psicologia*

a) Na Psicologia Tipológica

Gestalt e Personalização

a) A Personalidade é uma estrutura de idéias-forças; constrói-se, pois, como todos os sistemas de idéias. A mentalidade é uma projeção da pessoa humana. E a pessoa é a criação da mentalidade ou ideologia. Está impregnada de emotividade e de paixão, chama-se vulgarmente uma "Mística" um regime dinâmico de idéias que arrastam à ação. Suas imagens energéticas e suas idéias fortes sinergicamente estruturadas, constituem a Personalidade que o Educador deseja construir, nobre, robusta e sadia.

b) Lei da Personificação: "A Personalidade se constrói pela energia da Lei de Síntese Mental que tenta reduzir as Idéias-Forças à unidade de estrutura". Explico: A Inteligência, informada por um esquema de valores, invade com uma mentalidade difusa o regime cognoscitivo orgânico e a emotividade instintiva, como que com uma figura magnética ou arcabouço humano que polariza toda a vida psíquica com suas tendências e atividades diversas para as integrar numa só finalidade do Todo Racional. [12]

b) Na Psicologia Evolutiva

"A Personalização tem seu ritmo, suas leis, suas etapas, sua normalidade e sua patologia.

Para registrar este andamento, para filmar este adiantamento, devemos apresentar os fenômenos globalmente, isto é, os elementos todos da fase sinergicamente, de modo orgânico e existencial, e não anatômico e essencial.

É mister também apresentar de maneira funcional. Há uma intencionalidade que informa e dá sentido aos acontecimentos humanos. Este finalismo, que tudo organiza, objetiva a construção de um tipo, a edificação de um Homem.

Cada período, cada etapa, cada idade deve ser compreendida dentro das Dominantes do Fim e da Forma. Somente assim justificaremos ou explicaremos satisfatoriamente os centros de interesses fásicos, as orientações preferenciais, as atitudes típicas, as interpretações individuais daqueles que devemos levar à maturidade.

c) Leis e etapas da personalização

Ao apresentarmos ou descrevermos as etapas e crises de crescimento, supomos quatro tipos de leis transcendentais da Personalização autêntica, que desenvolveremos depois:

1º) *Assimilação Socializante*: a apropriação do material de fora (cósmico e social) se faz por uma identificação com o objeto (mundo e Humanidade): Lei de Sanidade mental: hegemonia do objetivo sobre o subjetivo.

2º) *Finalismo Individualizante*: o dinamismo criador do eu psíquico-mental, estrutura os dados do conhecimento em redor de um foco de atribuições único no espaço e no tempo.

3º) *Sintetização Personalizante*: a personalização se realiza através da lei de síntese que tenta reduzir todas as idéias-forças à unidade de estrutura.

4º) *Normalização Divinizante*: a autenticidade do tipo que se constrói depende da aceitação de um Absoluto fora de nós, donde o acatamento a um esquema de valores e a um código de leis objetivas.

Para mais íntima compreensão das idades da vida, cumpre perceber que cada uma delas é uma etapa que é percorrida pela Síntese Mental.

Primeira é a época da Conquista do Material que será estruturado em pessoa humana: é a infância.

Segunda é a etapa da ebulição deste Material adquirido, numa busca angustiosa de esquema definitivo e orientação prevalente. É a juventude.

Terceira é a fase final da Síntese em que todos os valores se organizam numa mentalidade; todas as tendências se estruturam numa Personalidade. É o Adulto." [13]

5) *Nas apostilas da Moral Econômica*

I — CONSTITUTIVOS DO FATO ECONÔMICO

Os fatos esconômicos, como todos os seres, têm elementos materiais e elementos formais: tem o estofo e tem a estrutura. O estofo é indiferenciado e determinável; a estrutura é a razão formal da determinação e da diferenciação.

No nosso campo, a matéria da Economia é a riqueza, bens necessários e úteis, consuntíveis ou fontes de produção ou de serviço.

A forma da Economia é a sua destinação e significado; sua estrutura operacional.

Para melhor compreendermos e conceituarmos o ser econômico, ajuda refletir sobre a análise metafísica do ser biológico.

O fenômeno da assimilação patenteia, que a planta assume os elementos químicos do húmus e da atmosfera e o transforma; lhe dá uma forma substancial nova. Aquilo que era terra e água, agora é vegetal. O metabolismo é um movimento que parte do anorgânico para o orgânico. A estrutura elementar foi substituída por uma estrutura viva; mas o substrato, a matéria-prima não é aniquilada, persevera sob forma nova. Dois elementos constitutivos, pois, do ser biológico; a matéria-prima e o princípio vital. Verificamos que a matéria é a mesma; os elementos químicos são idênticos na terra, na planta; no animal, no homem.

A matéria é o elemento determinável dos seres, o estofo comum e idêntico do universo. E a forma substancial é o fator determinado e determinante dos seres.

Daí se segue que o princípio fundamental da Economia Marxista é uma contradição nos termos: "Materialismo dialético" significa que a matéria, elemento de si indiferenciado e mero determinável seria o fator determinante na biologia, na zoologia, na antropologia, na história da Cultura e no desenvolvimento da economia.

A infinita variedade das máquinas, das plantas, dos animais, das pessoas humanas se classifica, não pelo estofo material que é idêntico, mas pela estrutura operacional que é determinante dos elementos determináveis do ser.

Dois elementos pois, antitéticos e antinômicos: há uma organicidade que domina as partes; potencial de multiplicidade e pluralidade, a Matéria, princípio de divisibilidade, fator do múltiplo; e há Forma geradora da unidade no ser e no agir: dois com princípios fatalmente distintos, ainda que complementares.

A Técnica vem da matéria, são leis da matéria; governa a matéria.

A Ética vem da alma; traz suas leis e a governa.

A Técnica maneja a máquina, um computador ou um radar, que não sabe reagir.

A Ética maneja o homem inteligente e livre.

A Técnica manipula o capital inerte.

A Ética dirige o trabalho humano com sua dignidade ativa, com seu esquema de valores operantes, que pode contestar e negar-se à ação.

DEFINAMOS:

Técnica é um conjunto de processos bem definidos e transmissíveis, destinados a produzir certos resultados úteis.

Este conjunto de processos com determinada função lembra o mecanismo, estrutura de funções entrosadas com finalidade operacional própria: relógio, avião, radar.

Lembra também, o organismo, estrutura viva com função típica, olho, sistema circulatório ou endócrino.

O mecanismo tem suas leis mecânicas.

O organismo tem suas leis funcionais, por exemplo a gematogênese, lei da construção dos gametos.

Ética é o sistema eficiente do trabalho do Homem enquanto Homem.

Sistema operacional eficiente recorda o instinto, organismo nativo que impele o animal a desencadear série de ações necessárias ou úteis à conservação do indivíduo e da espécie: caça, nidificação, reprodução.

A Ética surge da Natureza Humana como um instinto específico, um imperativo de sua conservação de ser inteligente e livre e de sua promoção de racional. Este juízo incoercível determina uma apreciação da conduta humana, como válida ou não, como honesta ou desonesta, como justa ou pecaminosa.

Lei da Natureza, como as afinidades químicas, as regras matemáticas, mecânicas ou lógicas, a Ética é a Norma e a Forma do Homem enquanto Homem. Inclui uma obrigação de sermos coerentes conosco mesmos naquilo que nos caracteriza na nossa espécie, a Racionalidade.

A Ética é a estrutura autêntica de nossa livre opção, dentro do esquema da nossa dignidade e do nosso finalismo transcendental. [14]

II — DIALÉTICA DO FATO ECONÔMICO

Como a evolução da personalidade e da cultura é um crescimento planejado do espírito e possui uma Dialética, uma lógica interna do próprio desenvolvimento, assim também o fato Econômico tem sua Forma e Norma de autopromoção. Tem sua Ética.

A Ética, sistemática dos valores humanos, tem que ser o princípio vital, que informe e dinamize as estruturas econômicas e o desenvolvimento harmonioso e humano da produção e repartição das riquezas. Somente ela, como Filosofia da Vida, enobrece o trabalho e promove o Homem. Somente ela, como dialética, que valoriza o Homem enquanto Homem, traz as convicções que iluminam e organizam a Economia, dentro de esquemas humanísti-

cos robustos e dinâmicos. Normações válidas, oriundas da dignidade e nobreza nativa da Pessoa Humana são as vozes do Criador na sua criatura racional. Esta autenticidade do nosso ser é fonte de toda a felicidade, promoção e prosperidade da nossa raça.

A moral do Homem de Negócios é a defesa e a promoção dos direitos sócio-econômicos da Pessoa Humana. Direito dos Empresários ao investimento, ao planejamento e ao governo das empresas de sua propriedade.

Direito dos trabalhadores à remuneração justa que lhes proporcione nível humano e confortável de vida para eles e a família; à participação dos lucros da empresa onde trabalham.

Direito de todos à Propriedade também dos meios de produção. A prioridade ontológica e finalista do indivíduo sobre a sociedade, que foi instituída para servi-lo e não para ser servida por ele, impõe o direito inalienável à posse de bens conquistados pelo trabalho da pessoa. De fato, a Propriedade é a base física da liberdade; é o fundamento material da autonomia e da estabilidade do esquema pessoal. É o incentivo de seu progresso; porque o Trabalho é a fonte e o alimento da propriedade privada.

Direito de todos é a livre iniciativa na indústria, na lavoura, no comércio, na exportação. Nos regimes totalitários, a pessoa humana é tratada como menores, sem o uso da razão e da liberdade. O governo do partido único, é o tutor, o provedor e o administrador dos cidadãos considerados púberes não emancipados, incompetentes de qualquer responsabilidade.

No regime democrático, a Pessoa Humana é estimada e tratada como maior de idade, com autonomia, iniciativa e responsabilidade. O papel do governo é subsidiário, suprir o que o indivíduo ou os grupos são incapazes de realizar.

O poder democrático antes de tomar uma decisão no campo econômico que julga do Bem Comum e da Prosperidade Geral, deve consultar a câmara de comércio, os sindicatos de empresários no parque industrial da nação, os sindicatos das diferentes profissões.

Respeitando a liberdade e iniciativa dos que trabalham, o Estado Democrata enfaixa as forças vivas da Nação no dinamismo incoercível do Progresso. [15]

15) *No Modelo Econômico Brasileiro*

Vejamos o elemento "Técnica" e o elemento "Ética" no nosso desenvolvimento.

Quanto à Técnica, nunca o Brasil cresceu de modo tão vertiginoso como nestes últimos anos. Os "experts" em Economia na-

cionais e estrangeiros hipotecam confiança irrestrita no Milagre Brasileiro. Os peritos de fama mundial avaliam os papéis que credenciam o progresso de nosso País na escalada sensacional de quem penetra definitivamente na faixa das nações desenvolvidas ou economicamente independentes.

Ninguém com medíogre preparo no assunto, pode discordar da eficiência da técnica econômica brasileira na atualidade. Quem condenasse a competência excepcional dos que orientam nossa administração ou planejamento, teria para contestar-lhe, a opinião dos mais abalizados especialistas da matéria, que atualmente povoam o mundo. E se levantaria contra ele a voz dos fatos: o investimento da moeda estrangeira nas nossas indústrias e a procura do nosso mercado de capitais e todo o conjunto de fatores que geram a escalada do nosso progresso.

Nenhum entendido poderá desaprovar nossa Técnica.

O que se discute é a Ética do nosso Desenvolvimento.

Num País visceralmente católico, em que o Cristianismo informou e informa nossos costumes e leis, nossos homens públicos e nossos homens de negócios, é valido apelar para a Consciência Cristã, para a Doutrina Social da Igreja, para a Teologia do Desenvolvimento.

Nas suas linhas gerais o Desenvolvimento Brasileiro é humano e Cristão. De fato, não está abandonado nem ao curso mecânico das atividades econômicas das pessoas particulares, como sucedia no Capitalismo Vitoriano, e nem somente ao poder da autoridade pública como acontece nos regimes que favorecem a economia coletivista. Pelo contrário, as iniciativas particulares e livres dos indivíduos e dos grupos são coordenadas com a ação dos poderes públicos e se ajustam harmoniosamente com resultados de alta eficiência. Se de um lado a nossa atividade econômica é exercida de acordo com a ciência e a técnica do mais elevado gabarito, dos quais nossos economistas e administradores dão ao mundo um soberano testemunho de capacidade; de outro lado o senso humano e cristão da nossa vida particular e pública informa nossas leis e instituições, nossa operosidade econômica e nosso desenvolvimento, num coeficiente jamais atingido.

A mais eficiente Técnica é informada pela Dialética Cristã, herdada dos maiores e robustecida pela religiosidade esclarecida ou Ética culta dos nossos atuais administradores. [16]

Quanto às funções da Propriedade

A Propriedade na sua função individual é indispensável para a verdadeira autonomia da Pessoa Humana. Como pode ser in-

dependente quem nada tem e nada pode, depende inteiramente dos outros?

A Propriedade na sua função social deve estar em disponibilidade com respeito ao Bem Comum.

Se a propriedade é só do indivíduo, caímos no conceito capitalista de propriedade, que é um veneno para sociedade.

Se a propriedade é só da sociedade, caímos no conceito comunista de propriedade que é um veneno para o indivíduo.

Solução, o meio termo: a propriedade pertence *atualmente* ao indivíduo e pertence *potencialmente* a todos. É acessível a todos. A moradia, os gêneros de primeira necessidade devem estar ao alcance financeiro de todos. [17]

7) *Potência e Ato na Ordem do Ser*

Campo vasto de ardente discussão era o tema: distinção de Essência e Existência. O Pe. Madureira provava com energia e paixão, que o ser em que Essência e Existência coincidem é fatalmente eterno, único, necessário, absoluto, Deus. Mostrava que justamente como Ato Puro no campo do ser é que Aristóteles demonstrava a existência de Deus no livro doze da sua Metafísica. Existência pois é o constitutivo formal de Deus.

E aproveitando a teoria aristotélica sobre o constitutivo formal do indivíduo, insistia que o constitutivo formal de personalidade é a existência própria. E pela forma de costume, aplicava aos dogmas católicos as teorias aristotélicas.

Na trindade a Existência ou seja a Natureza Divina é apropriada por três modos ou funções, constituindo assim as três Pessoas.

Na união hipostática, em que a Pessoa Divina do Verbo Eterno atuando como existência faz existir a Natureza Humana de Cristo na unidade de Pessoa, temos duas naturezas numa só Pessoa, porque a Natureza Humana de Cristo não tem existência própria.

Aqui temos um dos muitos exemplos em que a Mentalidade do Pe. Madureira não separava a Filosofia de Teologia e comunicava aos alunos esta organicidade do cérebro e do pensar, que creio me marcou a mim também.

8) *Na Cosmologia e Psicologia Filosófica*

A análise do fenômeno do metabolismo, que na Física de Aristóteles se desenvolveu, prova a Potência e o Ato na constituição do ser orgânico. Matéria Primeira e Forma Substancial

são constitutivos metafísicos do ser material. Esta argumentação já é uma bastante refutação do materialismo em geral.

A prova da espiritualidade da alma humana que aparece em várias de minhas apostilas assim se pode expressar.

O esquema que se predica por identidade de todos os indivíduos da espécie não tem matéria como seu comprincípio; é espiritual.

Ora a idéia (em contraposição à imagem) é um esquema que se predica por identidade de todos os indivíduos da espécie; (por exemplo: "triângulo" do isósceles e do retângulo). Logo a idéia é um esquema espiritual.

Mas o ser que produz este esquema espiritual é também espiritual.

Logo a alma que produz este esquema espiritual é também espiritual.

Distinção entre imagem e idéia

A Imagem é um esquema orgânico, concreto e individualizado. A Imagem de uma choupana está determinada no formato e e só serve para representar aquela cabana, que nós reproduzimos internamente quando a vemos.

A idéia é um esquema universal, representa os elementos essenciais de uma espécie de coisa. Por exemplo, casa é um lugar resguardado das intempéries, que serve de moradia para o homem.

A idéia é aplicável por identidade a todos os sujeitos da mesma espécie. Por ex.: choupana é casa, palácio é casa, arranha-céu é casa.

A idéia predicável, por identidade, a todos os seres da mesma categoria não é a mesma coisa com a Imagem que repugna ser predicada a vários da mesma categoria".[18]

Os Tratados de Cosmologia, Ciência da Natureza, do qual escrevi muito pensamento próprio no meu livro sobre Teilhard, de Psicologia que lecionei trinta anos e o de Teodicéia, considero-os "Metafísica Especial" ou aplicada. As idéias que me marcaram nestas disciplinas eu as classifico na Metafísica Geral.

Também na Teologia Dogmática notei o influxo da minha Metafísica. Quando o Professor de Teologia apresentava a explicação filosófica do fato da transubstanciação e presença real de Cristo na Hóstia Consagrada, elemento trazido pela Revelação divina de Cristo que disse: "Isto é o meu corpo" e não "isto significa meu corpo", sentia que já tinha opinião formada no assunto devido a metafísica aristotélica que destingue substância

de acidentes. O Pe. Madureira já apresentara teoria imensamente satisfatória e eu discordava no íntimo da explicação suareziana que era então transmitida.

5. *Moral Filosófica*

Meu mestre de Ética foi o Pe. Paulo Bannuwaath, também excepcional professor.

Assimilei a matéria dentro de esquemas metafísicos. A Lei da Causa Final me impressionou e já então redigi alguma coisa a respeito como uma dissertação lida numa sessão da "Academia" sobre "Moral Leiga e Moral teista". Também a Causa Formal e a Causa Eficiente da Moralidade que se apresentavam como Normas de Moralidade me condicionaram o pensamento de modo positivo.

Apresentarei três tópicos do meu pensamento atual a respeito: Moral em Geral e suas Normas; Fundamentos Filosóficos da Moral e do Direito; e Moral de Situação.

1) *Moral em Geral e suas Normas*

Que é Moral

Sistema operacional do Homem enquanto ser racional, a Moral é a teoria e a prática que trata dos atos humanos enquanto humanos. Ato humano é o que procede de pleno conhecimento da inteligência e plena deliberação da vontade, à luz do Fim Último do Homem. Todo ato humano consciente e livre objetiva um bem, uma meta, um fim. Fim é aquilo para cuja consecução se realiza alguma coisa.

Fim Último é o término ou meta de todos os objetivos visados na vida. É algo definitivo, algo absoluto, que se busca por razão de si mesmo.

Aquilo que nós amamos em todos os amores implicitamente é o Bem Infinito. Aquilo que buscamos em todos os desejos é a Felicidade completa e definitiva. É o sentido da nossa vida, o valor de nossa existência. A razão suficiente de nossos desejos e realizações.

Normas de Moralidade

a) *A Norma Fundamental* da Moralidade é o Fim Último do Homem, o Ser Absoluto e Necessário, Deus. O ponto de referência da autenticidade humana que legitima a conduta e o proceder humano inteligente e livre é a realização plena do ser racional, com sua finalidade divina. Daí que o animal no homem

deve ser assumido e governado pela razão e pela noção de seu fim transcendente.

b) Daí que a *Norma Discriminativa* da Moralidade é a Natureza Humana, no que ela tem de característica própria, considerada em todos seus aspectos e relações. Norma discriminativa e constitutiva é a Natureza Humana, nos seus esquemas típicos e na sua função espiritual e transcendente. Como toda a Lei da Natureza e, também do animal, a ética no racional é um imperativo de autenticidade, um esquema operacional do sucesso, sistematização do êxito.

c) Voz da Natureza Humana e *Norma Formal* da Moralidade, é a Consciência. Consciência Moral é o juízo próximo prático sobre a honestidade das próprias ações. Ato Moral, pois, é o que se executa consciente e livremente atendendo à bondade ou malícia do objeto.

Produto da liberdade, o ato humano se reveste de responsabilidade, isto é, obrigação de responder por ele ante Deus, sua consciência e a sociedade em que vive.

A Moral Cerebral é a imposta de fora como um imperativo categórico não assimilado pelo inconsciente dinâmico ou pela espontaneidade automatizada.

A Moral Cordial é a que se encarnou na vida como uma aprendizagem que se transformou numa segunda natureza". [19]

2) *Fundamentos Filosóficos da Moral e do Direito*

"O vertiginoso crescimento industrial e comercial brasileiro, as mudanças variadas e profundas das Sociedades, hoje, a rapidez desconcertante do devir histórico: tudo isto está exigindo uma positivação mais explícita da Ética Econômica.

Para que os Direitos da Pessoa não sejam tragados pelo ritmo acelerado do Progresso Material, cumpre instituir firmemente a Ética como alma da Técnica, que dê a esta o sentido e o valor humano de suas estruturas e de seu desenvolvimento.

Para que o efêmero das situações em contínuas mudanças seja interpretado pelo eterno e imutável da condição humana, torna-se imprescindível estabelecer os fundamentos filosóficos do Direito e da Justiça, firmar com argumentos apodíticos os valores perenes da cultura e as normas constantemente válidas da Economia e do Humanismo.

Sistemas de conclusões demonstrados pelos últimos princípios da razão a respeito da ordem reta dos atos humanos, a Ética é uma ciência que se fundamenta na Filosofia, na Antropologia e na Sociologia.

A Filosofia nos fornece a visão autêntica do Cosmo e do Homem; ministra-nos o sentido e o valor da existência; mostra-nos a origem e o destino supremo do ser racional; convence-nos da objetividade do nosso conhecer e do nosso pensar, fundamento para uma sedimentação da Moral em bases realísticas e concretas, livres da arbitrariedade do subjetivo e do aleatório.

A Antropologia nos assinala a Ética como a Lei e a Estrutura do homem enquanto homem.

A Antropologia Essencial ou Metafísica, partindo das realidades, aponta a Natureza Humana como Norma Cognoscitiva da Moral.

A Antropologia Existencial ou Analítica partindo da estrutura viva do pensamento autônomo indica a Consciência como Norma Formal da Moralidade.

A Antropologia Funcional partindo do finalismo interno que organiza, orienta e dinamiza as essências, aponta o fim último do Homem como Norma Fundamental de sua Moralidade.

A Essência Humana é o arcabouço da Lei Natural vontade do Criador impressa nos elementos constitutivos da criatura.

A Consciência Humana é o porta-voz da Lei Eterna encarnada no tempo e na natureza do ser pensante.

A Moral pesquisada no imperativo categórico da Consciência não está enclausurada no imanente mas aceita a transcendência da objetividade do conhecimento dos Seres e das Leis.

A Sociologia estudando o setor comunitário e o senso grupal do ser humano, feito por Deus para viver em harmonia e colaboração com seus semelhantes, apresenta as leis e normas a serem guardadas e acatadas na família, na cidade e na nação".[20]

3) *Moral de Situação*

Moral da Condição Humana

As Leis do ser não dependem de sua situação no tempo ou no espaço; mas de sua Condição. A Lei ou propriedade ativa de uma natureza é a projeção daquilo que ela é, não daquilo onde ela está. A Lei matemática, lógica, ou mecânica surge da mesma essência do ser como propriedade dele. A lei do parafuso ou da resistência do concreto não depende do lugar em que esteja mas das propriedades, que os caracterizam.

A Moral, ou fórmula válida da conduta humana, é um esquema operacional que esquematiza a Natureza Racional para a ação. Como os instintos dos animais em item valorizações a respeito de ações úteis ou prejudicais ao indivíduo ou à espécie a

respeito da nidificação, caça, procriação, etc.; assim a consciência emite juízos de valor que orientam nossa liberdade para o bem do homem enquanto Homem.

A Moral da Situação quer estabelecer as vantagens do efêmero contra aquilo que em nós é perene e definitivo.

Uha situação histórica errada não pode ser lei para a dignidade humana que permanece invariável nas mudanças do tempo.

Nossa identidade permanece através das variações superficiais do nosso ser. Nossa autenticidade é não mentir a nossa essência de Animais Racionais.

Nossa Natureza, primeiro princípio de movimento para o Fim Último Deus, é nossa Norma de Moralidade. Entre as variações periféricas do mundo em mudança ela é sempre ela. Nós não perdemos nossa identidade ontológica do zigoto ao último dia da vida. Não devemos perder nossa identidade dialética e moral". [21]

3ª PARTE: A ESPIRITUALIDADE INACIANA

O terceiro fato que me determinou o modo de pensar e de ser foi certamente a mística dos Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loiola.

I — *Na Escola de Loiola*

Ao entrar na Companhia de Jesus, em 24 de janeiro de 1921, encontrei alguém, excepcional como personalidade, de atitudes e princípios categóricos e marcantes, o Pe. José Danti. Devia formar o meu espírito através da via inaciana.

1) *Determinantes de uma evolução personalizante*

Poderíamos definir os Exercícios Espirituais um trabalho paradigmatizado para modelar os esquemas do pensamento vivo, dar um feitio de autenticidade ao espírito, forjar a estrutura essencial da existência humana. A via inaciana é uma formulação concreta de uma cultura e gênese histórica de uma personalidade.[1]

Elementos: A reflexão tecnicamente metodizada sobre si, e sobre os determinantes das opiniões e atitudes, pensamentos e preferência, põe em evidência a mecânica da eleição. [2]

Mais: o desenvolvimento dialético de si como um sistema lógico harmonioso e coerente patenteia a sistemática da Personalização.

A realização progressiva do próprio ser ou Personalidade é, a um tempo, a criação de uma mentalidade ou de uma filosofia.

De fato: a personalidade é a autoconsciência como fator construtivo e constitutivo do pensamento autônomo. Este pensamento tende a identificar-se com a suprema verdade, totalidade do ser e estrutura do espírito quando logra desenvolver-se em plenitude, como acontece no sistema inaciano.

A identidade do sujeito pensante com o objeto pensando em cada indivíduo, faz da conquista da verdade um devir da mesma consciência. O produto, pois, ou a elaboração do Saber Absoluto, que os Exercícios buscam, é não só o termo de um aperfeiçoamento do conhecer e do querer, mas é também o final de uma evolução gnosiológica e de uma síntese de personalidade.

Cinqüenta e cinco anos são passados e creio que, apesar dos meus então verdes anos, atingi suficientemente a sabedoria divina da vida, gérmen que se desenvolveu satisfatoriamente no meu saber filosófico.

2) *Espírito, Cultura e Saber*

Devo descrever como, na vida Inaciana, se me formou o espírito; quais os esquemas noéticos e noemáticos que a intencionalidade inaciana me forjou.

Definamos:

O Espírito é, antes de tudo, o esquema formal de uma cultura; não existe fora da História; esta é a matéria ou o conteúdo que êle, como princípio vital, organiza, interpreta, valoriza. É uma visão de verdade, de beleza, de bondade, dentro das coordenadas emocionais e evolutivas de uma civilização. É a perspectiva supra-sensível e orgânica do universo, vazada num sistema sinótico e hierárquico de valores.

Valores são todos os seres do universo, enquanto gravitam em torno de um Ser em si, enquanto participam de um Absoluto e são imantados por um Fim Último e vitalizados por um Bem Universal e supremo. Estruturar os valores é o objetivo do exercício chamado de Princípio e Fundamento por Inácio, no Vestíbulo de sua Escola.

Os exercícios mamrezanos, pois, formam o espírito, isto é, um determinado e constante modo de sentir e de pensar, de querer e de obrar, e, por conseguinte, de ser.

Aos 17 anos, penetrava, com o auxílio do Pe. José Danti, num curso superior de Filosofia, que abria suas aulas com a "Oratio Sapientiae", que apresentava o tema da construção ciclópica do Homem: "O Homem foi constituído com todas as suas peças para o seguinte objetivo, função ou intencionalidade básica". Ser ou não ser eis toda a questão. A intensidade e profundidade, com

que me dediquei a este Princípio e Fundamento, deram-me um feitio à mentalidade que agora, com mais possibilidades, posso explicar e justificar. [3]

3) *Minha Filosofia Primeira*

Não era preponderantemente uma filosofia do conceito, abstrativa, ideológica, que mira a assência eterna e imóvel. Mas era uma filosofia do Juízo que atinge a existência temporal e mutável, concreta e movimentada, uma lógica da vida.

Minha Filosofia Primeira, pois, não era um "muito saber", conhecimento neutro, juízo de realidade, adesão científica ou intelectualista; mas sim um sistema de juízos de valor, em que se comprotem a emotividade e a vida; e a intimidade da pessoa dá colorido afetivo ao contato imediato com as cousas exteriores; é um sentir e saborear as cousas interiormente.

De fato, há dois modos de conhecer.

Se a inteligência atinge o universal frio e estático, sem suspeições de implicação prefencial; o senso atinge o particular, mas através de um interesse individual num conhecimento previamente comprometido por uma afeição informante. Neste conhecimento, a emotividade é fator determinante. A sensibilidade, percebendo com os olhos do coração, projeta uma intencionalidade pessoal na revelação dos objetos de fora e torna-se tendenciosa balança de precisão para pesar valores, objetos impregnados de subjetividade. [4]

Epistemologia da verdade.

Impõe-se um problema gnoseológico ou epistemológico. Se o conhecimento nos vem com tal carga subjetiva, o objeto nos é manipulado completamente pelo sujeito, desaparece a verdade: "a adequação da inteligência com a causa em si".

O conhecimento é o retrato do objeto e também do sujeito. Deve haver semelhança entre a inteligência e a cousa em si, para que o retrato seja fiel. A autenticidade objetiva supõe autenticidade subjetiva. Para que a Vida crie a Verdade, é necessária uma prévia veracidade de vida. A dialética do senso é uma genuidade; é uma ortodoxia. S. Inácio lhe ditou as "Regras para Sentir". Há atitudes geradoras de evidência. Há coordenadas mentais que produzem a objetividade autêntica. [5]

O erro ou o pseudovalor supõe o menoscabo de neutralidade ante o fútil ou o inútil de determinadas contingências existenciais. É a ruptura da Indiferença sobranceira e lógica, ante a relatividade aleatória do que é contingente e ante a reciprocidade do que é finito.

De fato, uma afeição sublimar desordenada estrutura de modo errado os dados do conhecimento; transvia o juízo exato de uma opção que, em vez de espontânea e livre, foi comprometida. Toda a feição é uma função, uma intencionalidade vazia que busca conteúdo e que lhe vai dar configuração e sentido. Se toda a Racionalidade se constitui de uma Dialética teleológica, segue-se que não será racional o que não for teleológico. Não será certo o que não se coadunar com o fim da natureza. Toda natureza indica uma existência que se processa, se encaminha, ou se efetua dentro de uma essência absoluta, norma e forma geradas pelo Fim último da mesma natureza.

O Fim é a causa das causas, a norma das normas, suprema lei em Metafísica. Nos exercícios dialéticos de S. Inácio, repete-se a cada passo: "Em tudo, atenda-se o Fim". É o Fim Último do Homem que lhe estrutura o tipo estática e dinamicamente, no seu ser o no seu devir. A afeição desordenada, pois, é um gérmen de falsidade, é uma mentira ontológica encarnada no âmago da natureza humana.

Fenomelogia gnoseológica da Pureza [6]

A purificação da sensibilidade é um pré-requisito para a boa percepção, como o focar de um microscópio, para o bom uso de suas lentes. Esta purificação consiste na rejeição de atrativos egoístas, como afinidades eletivas de um coração corrompido. Somente libertado destes condicionamentos indébitos, se desenvolverá a espontaneidade criadora de valores condizentes com a autenticidade da condição humana. O egoísmo carnal, o psíquico ou o pneumático é sempre a falsificação da Natureza. Natureza é de si um movimento que objetiva algo estabelecido como incondicionado fora dela mesma. Daí surge uma ascese obrigatória do aparelho cognoscitivo.

Negação própria, como fator de conhecimento

Em dialética, a negação foi sempre considerada como um momento positivo, um passo à frente. A alienação é o fulcro poderoso do devir sadio do espírito, que se sabe feito para os outros e para o Outro. Esta alienação exigida pelo Fim Último da Natureza Humana se manifesta no conhecer pela objetividade, no querer pela oblatividade e no fazer pela adaptabilidade. Três características do psiquismo normal, da mente sadia.

De fato: todo o conhecimento é um ato intencional pelo qual o sujeito se faz objeto, enquanto objeto, isto é, outro enquanto outro. Daí que tôda a verdade, com que nos enriquecemos é uma dócil adequação da inteligência à cousa em si. É, pois,

a inteligência humana uma capacidade passiva de alienação, considerada na sua função congênita. O mesmo se diga do amor genuíno que é, não um apropriar-se, mas um dar-se. Não é um egoísmo, mas um altruísmo. Se nosso saber, nosso dom de sabedoria, se radica na inteligência, mas tem suas prolongações na vontade, para nosso saber ser autêntico, nosso querer tem de ser sadio.

No agir, a marca do triunfo está no senso do real e do realizável, junto com a capacidade de aceitar as realidades, sujeitar-se a elas, fazer-se tudo a todos, para se poder realizar-se dentro das contigências históricas. O tipo anormal não tem êste bom-senso. Considera o paranóico, o histérico, o maníaco; no fundo o que os marca é o subjetivismo no saber, no querer e no agir.

A marcha da personalização, assimilação continuada da cultura, supõe a superação de si mesmo em cada nova etapa que se vence. Negação do seu modo de ver e seu modo de ser que foi ultrapassado. Inteligência escrava do ser, evolui numa integração cada vez mais perfeita com a Verdade em si, numa transformação em Saber Absoluto, em que todo o contingente recebe sua explicação de Ser Necessário. "Na Evolução do Espírito, toda a sensação tende a ser estética e toda a sensibilidade caridade, pela liberação progressiva das cargas de interesse e egocentrismo". (LAVELLE, no "Tratado de Valores", II, 154).

Concluindo

No sistema inaciano, o que me ficou profundamente gravado foi a Dialética do Conhecimento. Vi passar a galeria dos espíritos, o pagão e o cristão, o ortodoxo e o heterodoxo e todos estes sistemas de pensar eram devidos aos esquemas em que eram operados e às lógicas a que estavam sujeitos.

II — *Estrutura atual do meu pensamento*

Melhor nos meus escritos, do que no meu auto-retrato conhecerão o feitio do meu modo de pensar.

Aqui procurarei mostrar o efeito dos Exercícios de S. Inácio na minha Dialética.

A Filosofia de Aristóteles me deu a Filosofia do Ser.

A Espiritualidade Inaciana, traduzida para o idioma neo-hegeliano, me forneceu a Filosofia do Pensar.

Não vejo oposição entre Metafísica e Dialética, como não percebo porque devam brigar a sintaxe grega com a matemática de Euclides.

1) *Arcabouço do meu espírito:*

Retratar aos 72 anos o perfil do meu espírito, que se dá por plenamente evoluído; delinear o arcabouço do meu pensamento que se chegou a satisfazer amplamente com as justificativas de seu modo de conceber e de julgar, modo que adquiriu globalização, clareza e fixidez, seria a tarefa que me pedem realizar.

Poucos indivíduos são tão energicamente caracterizados, que sempre conduzam a própria existência dentro dos moldes da idealidade da essência que esposaram. A dialética inaciana tende a forjar tipos assim bem integrados e bem realizados.

Creio pessoalmente estar fortemente marcado pelas categorias que definitivamente subjugaram em mim a alma à idéia, o sujeito ao objeto, a natureza ao fim. E percebo nitidamente os fatores donde geneticamente surgiram estas caategorias e esse arcabouço.

É a intencionalidade transcendental da vida isto é, a Direção que se imprimiu a própria existência, a razão última de todo o sentido, de toda a função, de todo o valor de uma história.

É de fato a teleologia que se encorporou ao próprio ser que esquematiza a mente, estrutura a pessoa e coloca coordenadas às opções e à conduta. Esta teleologia se manifesta como amor. "Diga-me o que amas e te direi quem és" dizia S. Agostinho. A pureza e a firmeza de meu amor, a intensidade e a sinceridade deste dar-se a uma Meta Transcendental é que dá unidade e categoridade ao feitio humano do caráter e da cultura.

O engajamento magnânimo e patético, decidido e apaixonante nesta dialética da vida e nesta evolução conflitual do espírito leva, através de lutas dramáticas, à paz beatificante do Saber Absoluto e do Homem Formado.

Homem Formado é a coincidência da vida com a verdade, é a harmonia do temporal e situacional da existência com as exigências e a necessidade peremptória de uma essência; é a concórdia do que é com o que devia ser realização autêntica de um plano prévio, adesão plena a uma vocação metafísica.

Este homem é um Homem-Síntese de dois homens que andaram em luta em momentos dialéticos anteriores.

O Homem-Eterno, sintetização de valores transcendentais, economia noética de uma filosofia moral, ritmo de uma estética ontológica, ambas regime de uma intencionalidade absoluta que impõe aos instintos uma lei supra-sensível e à conduta uma disciplina na suprema função de um Destino ineludível.

O Homem-Hodierno, engajado no aqui e no agora das contingências aleatórias, subjugado à materialidade das reações en-

dócrinas e das pressões ecológicas; apostatado do regime do absoluto e do Essencial, do sistemático e do categórico, possui um pensamento nascido da vida no que ela tem de biológico e zoológico e que se apresenta como o que há de positivo no indivíduo inenarrável em perene devir.

A ontologia do devir gnoseológico irrompe da tensão entre estes dois pólos, positivo e negativo, dever e prazer, realidade e aparência, Eu-tese e Eu-antítese.

A base ontológica e formal do nosso conhecimento é o ser enquanto ser, o ser que deve ser. É pois a essência, na sua legítima efetuação de forma determinada e forma determinante de uma existência humana, o fulcro de nosso conhecimento. Daí a pressão endógena da autenticidade que marca com a angústia existencialista o fracasso ontológico de um ser humano. Porque "o que é" tem a liberdade de optar contra "o que devia ser", tenta libertar-se do absoluto e do necessário. Rejeita toda a lei, pois que se lhe apresenta como uma alienação e sujeição ao objeto e ao ser.

Instala-se, assim, o sujetivismo autônomo e autárquico onde a existência-máscara devorou o conteúdo da personalidade no que ela tem de essência e genuinidade. O homem fica marcado de artificialismo, de situações falsas, de fórmulas erradas, de métodos fictícios e insinceros na realização de seu ser. Explodem as angústias vindas do devir inautêntico de si mesmo. Porque a essência é um absoluto, a ser realizado no histórico; é um verbo eterno a ser incarnado no tempo; a rejeição da essência divina na própria realização é o complexo de culpabilidade e a perene obsessão do fracasso na realização do próprio ser.

2) *Momentos Dialéticos do meu Itinerário:*

Para dar mais ênfase à genética da minha história como pensador, poderia, talvez, apontar, não diria três fases a caminho da Madureza; mas três momentos dialéticos desta empreitada da minha autoconstrução.

Seriam:

o Eu-tese, uma Posição;

o Eu-antítese, uma oposição;

o Eu-síntese, uma composição.

O EU-TESE: é a posição em nós de um absoluto de uma essência em estado puro, como um axioma de geometria oferecido ao nosso instinto de autenticidade e sinceridade; como uma energia de identificação inserida no âmago do nosso ser em desenvolvimento. É o genuíno em nós de contornos impolutos e cristalinos, exemplar eterno e imóvel de perfeição e acabamento. Este

paradigma vivido fará que a verdade seja o devir de nós mesmos, pois a realização falsa de si mesmo produz o tipo errado, mentira consubstanciada. É pois uma auto-intuição do divino. Os dois autores que me ajudaram neste particular foram dois comentadores dos exercícios, Pe. Paulo Gignac e Pe. Roothaan.[7]

A apresentação da Natureza Humana considerada nos seus constitutivos e exigências metafísicas, encarada na sua origem divina e no seu destino transcendente é um princípio donde dimana uma cultura com sua ótica e estética próprias, com sua Sociologia e Pedagogia particulares. A definição inaciana do Homem gera posições fundamentais de espírito, atitudes primordiais da mente e regras gerais de conduta que valem uma civilização. Atinge o sujeito ontologicamente. Como toda a conceituação e afirmação lógicas são formulações exatas e categoriais do ser, representam inevitavelmente a fixação do respectivo devir. No entanto este conceito, como esquema do pensamento vivo é vetor e propulsor de uma evolução cultural, semente da criação de uma personalidade como deve ser.

A contemplação de um ideal, o Homem fora do tempo, é a introdução de um necessário em nós como esquema operacional de autoconstrução e autoconsciência. Alma de toda a moralidade, norma é a forma do dever, em essência, a Natureza Humana, incarna o finalismo dinâmico e estrutural da própria existência, imagem de quem a acriou.

O EU-ANTíTESE: é a oposição, dentro do sujeito, de um relativo que contraria o Absoluto, de um contingente que é a negação do Necessário, através de um princípio de contradição que estabelece a inquietude e a luta entre a essência metafísica com suas exigências eidéticas e a existência histórica autônoma; entre a idealidade das perfeições e a realidade das deficiências concretas; entre a verdade, a bondade e a beleza, em que se enquadra o autêntico sistema do Homem e a falsidade, da maldade e a falsificação de si, que se nos defronta como a imposição da atualidade. É pois a autobiografia do Homem do Pecado, rejeição do Homem que Deus criou.

3) *O Nada, propulsor do conhecer e do crescer*

A raiz da totalidade do Homem histórico é sua condição de contingente, que lhe resulta de sua condição de criatura. Criaturidade argúi o nada na sua origem e conseqüentemente demonstra o nada no seu poder e valor, na sua operosidade e eficiência. Aquele cuja mesma existência é recebida de fora deve se portar como uma receptividade em estado puro. Esvaziamento total de si, abertura onímoda para o universo, de tal forma que o acolhimento e o acatamento a pessoas e coisas seja a suprema

lei da própria vida. Dialética de um intelecto passivo, fome insaciável de ser, de conhecimento e de doação que gera o espírito da verdade, o senso da beleza, e o instinto irreprimível de oblatividade e da bondade. Já dizia Aristóteles que a capacidade total de percepção é o esvaziamento intencional da faculdade cognoscitiva.

O Nada da criaturidade, a atitude de aniquilamento do eu ante o Absoluto, o Necessário, o Infinito é o propulsor mais poderoso da Dialética Humana. Pois a capacidade de ser, que o nada criatural representa é uma exigência assimilativa de conhecer, de amar e de ser, dínamo de toda a evolução e aperfeiçoamento.

Mas o contingente pode optar pela mentira, pode escolher a falsificação, pode eleger um esquema errado da própria história. Precisamente acertar é descobrir, é pôr em evidência o absoluto na luta conflitual dos relativos; é a missão primacial da Fenomenologia Inaciana do Espírito. [8]

Porque todos os nossos conceitos são fixações de essências e todos os nossos juízos determinações de existência, o absoluto impregna e dirige todo nosso regime cognoscitivo. Impõe-se, pois, a conscientização e o acatamento de um Absoluto para o bom funcionamento do nosso sistema de conhecimentos. Daí se segue que, se não acatamos um Absoluto fora de nós, idolatraremos nossa relatividade. Rejeitada a Suma Verdade e o Supremo Bem, encheremos a nossa vacuidade sedenta de infinitude e necessariedade, absolutizando a nós mesmos. E, através da engrenagem rígida da dedução dialética edificaremos em nós uma verdade falida e uma grotesca caricatura de Deus. Até aí chegam os efeitos da negação da própria vocação e destino transcendente. Os hospícios e os cárceres reúnem os espécimens mais característicos da absolutição de si, na teima de querer ser como Deus.

O EU-SÍNTESE:

É a composição da fixidez categorial da essência com a fluidez fugidia da existência em movimento, junção feliz da metafísica com a história em que se identificam o Eu-tese com o Eu-antítese, através da lei da síntese que organiza os dados contrastantes; estreita os fatores complementares do ser humano na unidade plurivalente de um arcabouço coeso.

Mas é demorado e aflitivo este devir divino da existência humana. Cheio de peripécias e entrechoques é o intinerário que termina informando de eterno e temporal, de absoluto a relatividade e de necessidade a contingência, numa cosmovisão orgânica e divina do universo. Temos, então, o Saber, o dom da Sabedoria,

eflo ração do varão maduro, no termo da evolução da mais autêntica e acabada fórmula de Homem. O homem que Inácio criou. Minha tese doutoral tentou descrever a sua gênese portentosa. Todas as pesquisas no campo da filosofia, a que dediquei o restante da minha vida objetivavam conhecer vivencialmente, dialeticamente, a diversidade dos espíritos e os constitutivos formais de suas estruturas.

A práxis inaciana de fenomenologia do espírito forjou minha filosofia vivencial e personológica. [9]

CONCLUSÃO

Era o que tinha a dizer.

Porém o movimento revolucionário de ideais filosóficas e teológicas, originado do Vaticano II exigiria que eu consignasse aqui qual o resultado do impacto dele com o meu modo de pensar.

Responderei com a simplicidade e sem-cerimônia, própria de um velho, que caminha para os oitenta.

1. *Como vi o CONCÍLIO*

O movimento geral de idéias da reunião ecumênica de João XXIII, principalmente na sua Pastoral de Imanência, deu-me a sensação felicíssima de que a Igreja vinha a meu encontro. Todo o filósofo de cérebro formado vê os fatos da história dentro dos seus esquemas longamente exercitados. É assim que, pareceu-me as posições-chaves dos documentos conciliares como uma projeção de minha tese fundamental da Psicologia da Graça: "A Graça é um ato da Natureza e se comporta em tudo como ato dela". A Inserção da Revelação na História, de Cristo no homem e da Igreja no mundo, como visualizou o Concílio, figurou-se-me corolário da posição básica que exarei no meu trabalho para a láurea.

Uma das características, de fato, mais marcantes do esquema XIII do Vaticano II é, sem dúvida, a angulação fenomênica e existencial da filmagem do Fato da Revelação em contraposição ao retratismo essencial e categorial da Teologia então vigente.

Desde que o gênio aquinense formulou em esquemas da filosofia helênica os temas do Depósito da Fé, que os documentos conciliares e pontifícios vinham sendo vazados e cristalizados no formulário do pensamento grego. Nossa herança cultural do Ocidente, nossa educação intelectual greco-romana contribuíam para isto.

Mas o homem do século XX deslocou-se no espaço histórico e a visualização abstrativa e estática "Sub lumine aeternitatis"

perdeu para a prospectiva em movimento, em que a humanidade se sente marchar dentro da dimensão do tempo.

A Teologia anterior era um ramo da metafísica. A nova Teologia (permitam que assim me expresse) se arquiteta nas volutas da espiral dialética. Se a metafísica apresenta a serenidade olímpica das teses dogmáticas, codificadas em sistemas lógicos, destacados da vida; a Dialética encarna o Verbo da Verdade nas vivências humanas e o sujeita às determinantes e condicionamentos do pensamento em evolução. Quem aceita uma Dialética, ou uma Fenomenologia não nega a Metafísica; como quem acolhe a formulação existencial e vivencial da Teologia não está repudiando a expressão essencialista e categorial, chamada "clássica". A estreiteza polêmica de certas inteligências, a atitude antitética e negativista de certas mentalidades causaram interpretações descabidas e heréticas do consílio entre os homens que deviam saber filosofia.

2. *Pastoral da Imanência*

Sem aceitar a Imanência como gnoseologia ou filosofia exclusiva ou como critério de revelação divina, podemos adotar a Imanência como método catequético ou propedêutica religiosa, sistema preferível para cérebros já bitolados com os mecanismos neo-hegelianos.

— O Fato.

Os dados da Revelação, os mistérios da Fé, confinados no ser humano ao qual forem comunicados e vinculados à estrutura do seu conhecimento típico e à dinâmica de seu pensamento vivo, não se configuram tanto como uma ontologia quanto como uma fenomenologia. Não é já uma mera noética mas uma historiologia soteriológica, que se expressa não mais em termos de teorema mas de função. Não é uma Teologia que desce feita do céu; mas é uma antropologia que se autoconstrói em teodicéia ou cristologia.

Três tópicos da Pastoral de Imanência no Vaticano II. A Graça não se apresenta em antítese, mas em síntese com a natureza. Cristo aparece não em oposição ao mundo e à história, mas em conjugação com eles como eixo de seu desenvolvimento e ômega de sua evolução.

A Igreja penetra na Humanidade não como um combatente inconformado e revolucionário, mas se manifesta desde o seu âmago como a vetor e o propulsor de sua promoção universal.

Daí que: a intencionalidade que dá sentido ao Homem é sua vocação divina, que a Graça enaltece e revigora. Por isso "o mistério do Homem só se torna claro verdadeiramente no mistério

do Verbo Encarnado. Porque o primeiro Homem era apenas a prefiguração d'Aquele que havia de vir; e o Homem perfeito é somente aquele que evolui até a plenitude da maturidade de Cristo".

A Intencionalidade que dá explicação à Humanidade em ascensão é a lei da economia divina, que tende a incorporar gradativamente todos os povos no ecumenismo de um só corpo de Cristo.

3. *Sistema de Imanência e Técnico doutrinal*

Imanência como sistema propedêutico é uma doutrina pedagógico-metodológica, que estabelece que nada é assimilável pelo espírito humano, que não tenha com ele afinidade; nada é desejável pela nossa liberdade que não esteja com ela já comprometido; nada é ordenável a um Fim que não esteja já em proporção com ele: isto em qualquer campo. A verdade que se aceita é autóctone. Filho da inteligência fecundada pelo objeto, o conceito vem de dentro.

Daí que: para edificar, dentro do pensamento autônomo, uma mentalidade ou cosmovisão, uma cultura ou uma mística de valores, é necessário conectá-los com as exigências da consciência e os imperativos de sua espontaneidade criadora. Por isso Gaudium et Spes através das análises do ato cognoscitivo ou volitivo, da fenomenologia da angústia ou da miséria encontra a solução Deus, Cristo, Igreja.

Algum dirá que o que acabei de escrever não é uma exegese do concílio mas da minha filosofia. Pode ser que assim seja. Mas é certo que é extremamente fácil e coerente interpretar o concílio dentro das coordenadas da minha filosofia. Fácil e coerente com toda a doutrina revelada.

NOTAS À INTRODUÇÃO

1 — Publiquei a respeito:

Na Estrela do Mar: julho de 1948 — Gênese de uma Obra-Prima.

Na R.E.B. Setembro de 1948 — Influxo Litúrgico na Espiritualidade Inaciana.

No Verbum: Março de 1957 — Criação de uma nova Espiritualidade.

2 — Publiquei no Verbum: dezembro de 1956 — Um aspecto da Ascética Inaciana.

3 — Minhas Publicações principais:

A — Introdução à Filosofia Brasileira de Valores:

I — Genética Cristã de Valores Loyola 1972

II — Práxis Cristã da Criação de Valores Loyola 1972

III — Brasilidade em Crise (no prelo)

B — Sobre o Vaticano II:

I — Teologia do Homem segundo o Concílio — Faculdade de Economia São Luís 1974.

II — Maio Conciliar e Liturgia Loyola 1973

III — Rosário Conciliar e Liturgia Loyola 1973

IV — Exercícios Espirituais Conciliares (Inédito)

C — Sobre Economia e Política:

Igreja e Estado — Coletânea de alguns artigos publicados no "Estado de São Paulo" 1975.

D — Parte filosófica e psicopedagógica:

1) Esquemas para uma Psicologia Educacional (Verbum, dezembro de 1950);

2) Leis Gerais da Personalização: Assimilação ou Socialização; Finalismo; Síntese; Normalidade e Educabilidade (publicada no Verbum, setembro de 1958 e dezembro de 1959);

3) Psicologia Tipológica e Educação: Tipos somáticos, psíquicos e espirituais (112 folhas mimeografadas para os alunos);

4) Psicologia Evolutiva: idades e crises, Maturidade suas características e seus valores (112 folhas mimeografadas. Em parte, publicado no Verbum);

5) Dialética da Personalidade e da Cultura: (mimeografada para os alunos);

6) Psicologia Experimental: Introdução Histórica, Psicanálise, Contereologia e Fenomenologia — Apostilas para alunos.

7) Filosofia do Clássico: Lógica Psicologia — Apostilas para alunos.

E — Capítulos de minha tese:

1) Criação de uma nova espiritualidade (Verbum, março de 1957);

2) Psicologia da Graça, sua lei fundamental (REB, março de 1949);

3) Influxo litúrgico na Espiritualidade Inaciana (REB, setembro de 1948 e Estrela do Mar, agosto de 1948);

4) Senso Católico, Regras da Ortodoxia (Estrela do Mar, maio de 1949);

5) Gênese de uma obra-prima (Estrela do Mar, julho de 1948);

6) Um aspecto da Ascética Inaciana (Verbum, dezembro de 1956);

7) Princípios e Fundamento — Meditações (mimeografadas);

8) O Terceiro Grau da Humildade (36 págs. e 1/2 mimeografadas);

9) Explicação das regras do discernimento do Espírito (inédito).

10) Práxis Cristã da Criação de Valores — Loyola 1972;

11) Espiritualização da Sensibilidade (Verbum, março de 1961)

12) Consciência, Força de Coesão (Verbum).

F — Humanismo e Educação:

1) Uma experiência brasileira na formação de elites (folheto editado em 1951);

2) Humanismo Yankee (Verbum, dezembro de 1952);

3) Perspectivas Metafísicas da Problemática Educacional de John Dewey — Revista Estudos — Porto Alegre.

4) Perfil e Significado da Virgem Mãe (Verbum, dezembro de 1957);

5) Homens Sempre (contos — Ed. Vozes, 1963);

6) Mariologia Racional e Bíblica — Nova Friburgo, 1958;

7) A Fita Azul Salvará o Brasil — Editora Mariana, 1959;

8) Cinqüenta artigos de Formação Mariana — Boletim da Federação do Rio, 1947 a 1952;

9) A Congregação Mariana e a Formação Cristã de Adolescente (folheto publicado no Rio 1951);

10) Ética e Civismo — José Olímpio 1972;

11) Escola de Liderança (inédito) Texto para "Centros Cívicos".

G — No campo da exegese:

1) Psicopedagogia de São Paulo (inédito);

2) Espiritualidade Paulina aos Tessalonicenses (inédito);

3) Genética Cristã de Valores — Loyola 1972;

4) Sobre Formação em Geral:

Introdução Geral à Pedagogia e à Didática — Apostilas para alunos

Psicologia Evolutiva — Verbum 1958 e 1959;

5) Sobre estas Leis conferir Verbum 1958, junho, setembro 1959, dezembro.

NOTAS À 1.ª PARTE — LETRAS CLÁSSICAS

1 — Sobre a Linguagem: Verbum junho, setembro 1958, pág. 349 e seguintes

Teologia do Homem segundo o Concílio — pág. 17 e seguintes;

2 — Poesias Publicadas:

Epopéia da Medianeira, Loyola 1971

Maria na Criação do Brasil, ASA, Friburgo

A Benção de Taumaturgo, Revista de Ateneu Paulista da História, Ano VII n.º 7, maio de 1970

Nóbrega, na Poliantéia, publicado por ocasião do 4.º Centenário de sua morte. Tenho comigo talvez alguns centenares de poesias não publicados:

3 — Conferir "Praxis Cristã de Valores" Loyola 1972;

4 — Suma Teológica I-II 68;

5 — Teilhard de Chardin — Sintetização e Justificativa Filosóficas 1970 Poder-se-á duvidar se Teilhard vivo aprovaria esta minha tradução do seu pensamento para a Filosofia Aristotélica. O que é certo: este meu livro é minha filosofia.

6 — Genética Cristã de Valores Loyola 1972;

7 — Dissertação sobre Verbo Incarnado 1934;

8 — Leis Gerais de Exegese (apostilas mimeografadas).

NOTAS À 2.ª PARTE — A FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

1 — Era de praxe então elaborar todas as teses em cadernos apropriados.

Tenho-os todos. Neles encontro uma documentação a respeito de gênese da minha sistemática mental;

2 — Como todo o moço normal tinha a mania dos Diários Íntimos. Escrevi uns 20 cadernos, que conservo como álbum de família;

3 — Sobre o Concílio conferir Introdução nota 3) B;

4 — Sobre o Modernismo Religioso: Teologia do Homem Segundo o Concílio pág. 27 e seguintes

Dois artigos sobre o catecismo Holandês no "Estado de São Paulo" nos dias 17-1-71 e 24-1-71;

5 — Psicologia Evolutiva, apostila pág. 41 e seguintes;

6 — Teilhard de Chardin — Sintetização e Justificativa Filosóficas 1970;

7 — Ibidem, pág. 45

8 — Ib., pág. 41

9 — Igreja e Estado, pág. 38

10 — Suma Teológica, I-II-68

11 — Com trechos de minhas publicações e apostilas, os leitores poderão verificar o andamento do meu pensar e saber;

12 — Psicologia Tipológica, apostila pág. 15 e 16;

13 — Psicologia Evolutiva, apostila pág. 17 e seguintes;

14 — Moral Econômica, apostila pág. 12 e seguintes;

15 — Moral Econômica, apostila pág. 14 e seguintes;

16 — Igreja e Estado, pág. 25 e seguintes;

17 — Moral Econômica, pág. 10;

18 — Moral Econômica, pág. 24;

19 — Moral Econômica, pág. 20;

20 — Moral Econômica — Programa;

21 — Moral Econômica, pág. 25.

NOTAS À 3.ª PARTE — ESPIRITUALIDADE INACIANA

1 — Muito escrevia a respeito:

a) Na Práxis Cristã de Valores pág. 31;

"Interpretação da existência histórica do homem no seu sentido autêntico, essencial, universalmente válido e aplicação desta interpretação dogmática ao eu existencial, situado nas múltiplas coordenadas do espaço e condicionado nas variações ininterruptas do quotidiano, de tal forma que a idéia eterna se encarne nas mutações do tempo e produza nos diferentes quadrantes do mundo um idêntico tipo concreto de racionalidade e emotividade humanas, eis o conteúdo do sistema, método ou técnica de S. Inácio de Loyola. Estas práxis nascida de uma experiência pessoal revolucionária e mantida na sua dialética vivencial de alto poder formativo, deu origem à Companhia de Jesus, às suas originais Constituições e colocou seu Autor entre os fundadores e formadores do espírito moderno, e entre os forjadores do pensamento ocidental contemporâneo e da espiritualidade dinâmica dos nossos dias. Quais as constitutivos desta Via Inaciana? Consiste ela na reflexão sobre si, no desenvolvimento dialético de si, tendo como um sistema lógico, uma totalidade harmoniosa e orgânica enquadrada na "ordem heterônoma" e "na verdade da vida", e, tendo como produto também a concepção do Saber como uma autenticidade, um absoluto, e algo divino (n.º 139).

A sua doutrina é uma lógica vivencial, em esquema dinâmico de realização progressiva do próprio ser, autoconstrução esta que age em função de objetivo categórico e firme, isto é, reproduzir em arcabouco temporal e homem eterno, imagem e semelhança do que o criou. Exercícios Espirituais, pois, pela mesma enunciação são o trabalho paradigmatizado para formar o Espírito, para forjar a estrutura essencial da existência humana, formulação concreta de uma cultura e gênese histórica de uma personalidade (n.º 1).

A personalidade ou autoconsciência como fator construtivo e constitutivo do pensamento autônomo, identificado com a suprema verdade, totalidade do ser e estrutura do Espírito, possui uma lei interior, a Dialética, propulsão programática e vetor endógeno do contingente para o Necessário, do relativo para o Absoluto, do finito para o Infinito. A identidade do sujeito pensante com o objeto pensado em cada indivíduo, faz da conquista da verdade em devir da mesma consciência. O produto, pois, ou a elaboração do Saber Absoluto é não só o termo de um aperfeiçoamento do conhecer e do querer mas também é o final de uma evolução e de uma síntese da personalidade".

b) No Boletim Circular da Federação das Congregações Marianas do Rio de Janeiro de julho de 1948 — n.º 156, pág. 1.

Como se Forjam Homens

Para comemorar o IV centenário da aprovação dos Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loyola, procuramos estudar a riqueza espiritual que ele nos legou para tirar daí toda a vantagem espiritual possível conforme conselhos de Pio XI.

Constatamos, pois, que o Capitão convertido montou uma estranha máquina de fabricar Homens. Mas nos perguntam, agora: como é que funciona esta máquina.

I — SER UM CARÁTER

É reger-se sempre por uns poucos princípios morais firmes e coesos: Isto supõe no interior um arcabouço de convicções bem estruturado, uma personalidade.

Mas como se edifica esta síntese de valores humanos de modo nítido, firme e inabalável?

Escolhe-se um ideal que logre empolgar as forças vivas da natureza inteira dentro de nós. Este ideal ou valor supremo cotiza todos os mais valores em função dele, imanta todas as outras faculdades num sistema planetário do qual ele é o centro de gravitação. Temos construído o Homem Novo.

II — É O QUE FAZ INÁCIO

Obriga o seu Homem na aula fundamental do seu Curso Intensivo de Formação a adquirir uma convicção revolucionadora de todo seu ser. Isto é: Deus é o Primeiro Princípio e Último Fim e toda a Razão de Ser de tudo o que em nós existe, de tudo que somos.

Desta atitude básica e transcendental, ergue-se por ressonância psíquica necessária todo o edifício do "Homem Divino". O Absoluto apareceu no cenário da vida íntima e imantou todas as faculdades. O Pastor chega, as ovelhas acodem pressurosas.

Esta revolução profunda na natureza produz uma reviravolta paralela na mente e surge uma nova escala de valores, nova tabela de preços para todas as cousas; nova economia de amor. Estamos diante de uma conversão.

III — E DEUS SE ENCARNA E SE CRUCIFICA

Por amor, no decorrer dos Exercícios Espirituais.

O centro material, ou melhor, técnico dos Exercícios é o fato das eleições isto é, do modo prático de sermos livres. Construir um Homem é essencialmente educar uma liberdade.

É abraçar ou não o Crucificado por puro amor.

Aqui temos em rapidíssimas linhas a técnica de plasmar Gigangantes de Heroísmo que preferem por puro amor "dores com Cristo doloroso que gozos a honras".

IV — CONCLUAMOS

Com os seguintes reparos:

1.º) Só quem experimentou entende o que digo.

2.º) Tirar uma peça, sem mais, ou remodelar as disposições das peças, impede o bom funcionamento das máquinas. Os Exercícios são curso intenso graduado e orgânico de Vida Espiritual; não se mudam seus dispositivos sem desorganizar o ser vivo, desintegrar a semente da Ressurreição espiritual tirar-lhe todo o poder.

Os bons Congregados que cada ano fazem seu Retiro bem feito sabem-no por experiência.

2 — Na Praxis Cristã de Criação de Valores, pág. 143.

A Dialética da Personalidade e da Cultura é a eleição de uma vida típica; é a construção de um estado de vida, de um programa para realizar a existência. É uma sistemática de Valores. É o eixo de uma evolução implicitamente planejada:

É o cerne da Praxis Inaciana de Fenomenologia do Espírito.

Para analisar este tema estudaremos:

— os Dados

— as Leis

— a Síntese.

1. OS DADOS

A. *Coesão e Todo*

A lei da unidade funcional do espírito produz a sensibilidade inteligente, que aglutina as achegas hiléticas num todo coeso. Há um pensamento implícito, com seus esquemas lógicos preestabelecidos, que trabalha como fator organogenético. Quanto mais formada for a consciência, tanto mais a dialética da razão pura governará as visões do universo em todas as globalizações e existências.

B. *Ordem e Estrutura*

Os esquemas construtores no inconsciente energético normal são ordem, harmonia, simetria, proporção, medida, hábitos de ver e estabelecer relações coerentes entre os seres que a inteligência possui. Este pendor endógeno para a síntese mental com estas atitudes e disposições automáticas é um surto organogenético, isto é, força geradora de organização e de estrutura nas idéias e sentimentos. Os grandes artistas e os místicos como os pensadores robustos e possuem.

C. *Perfeição Humana*

A unificação acabada de todos os conhecimentos e tendências numa jerarquia é o término da evolução do espírito. É o que os místicos, profundos conhecedores, por experiência individual e imediata da Fenomenologia do Espírito, chamam de Pefeição. Um dos grandes comentadores de Dionísio, René Rognes no seu L'Univers Dionisien, pág. 95, 1954, assim fala do varão perfeito: "O próprio da consciência dos perfeitos é de não ser uma multiplicidade de conhecimentos desparatados, mas uma unidade vivente que os diviniza. Ela é antes de tudo a visão deiforme dos mundos intelegível e sensível. Deus é o centro da perspectiva desta visão. É por isso que a par da lucidez da inteligência, semelhante visão supõe adesão constante a Deus da vontade divinizadora. Por conseguinte a perfeição requer a um tempo a Purificação e a Iluminação da qual ela constitui o sumo e da qual ela não é praticamente separável" A evolução cultural para o grande místico é "Teoplástica", ação pela qual se plasma algo divino no conhecer e no ser do homem. É a meta objetivada na dialética da Espiritualidade Inaciana.

2. LEIS DA ORGANIZAÇÃO PESSOAL E CULTURAL

Para encontrar e definir ou classificar os esquemas normativos das sintetizações íntimas da nossa vida cognoscitiva lembro que são hábitos ou disposições duradouras nativas que o exercício aperfeiçoa. Mas na raiz destes hábitos ou esquemas operacionais existe o ser. Com o ser entramos na metafísica.

A. *Lei da Ontologia do Um e do Todo*

1) Todo ente é um. "Indiviso em si e dividido de tudo o mais". Possui um poder unificador que lhe vem da forma substancial. Todo ente age no sentido de seu aperfeiçoamento pela tendência transcendental para seu fim ou complemento. Suas propriedades ou potências são informadas por impulso nascido e radicado na natureza. Natureza é o princípio substancial de movimento e mudança que mira a própria perfeição.

2) No homem, além destas evoluções todas, existe em grande parte acondicionadas por elas, o acabamento ou Maturação da Personalidade. Homem maduro é formação que se completou. Idade Madura é sistematização que se perfez pela faculdade principal, a Inteligência. No racional é a lei da Evolução Criadora. Já no zigoto, como na semente da árvore gigante, é poderoso o potencial de desenvolvimento para um tipo determinado. Esta marcha ininterrupta para a meta através de fases definidas é a autoconstrução da personalidade. Os caminhos e as etapas deste aperfeiçoamento estão preestabelecidos virtualmente no interior do ser. A lei da evolução dialética tem além de outras, duas propriedades transcendentes: o primado do total sobre o parcial e o primado do objetivo. O primado do total sobre o parcial significa que as parcelas são integradas num impulso unificador para a edificação de um todo harmonioso e rico. As faculdades e tendências inferiores se organizam em jerarquia sob a dependência das superiores e estas se sujeitam ao domínio da Inteligência, que tende para o fim último, supremo princípio de ordem e movimento. O primado do objetivo sobre o subjetivo consiste no fato, que o homem, tendo seu complemento fora de si, busca com ânsia no universo os objetos que os satisfaçam. Só cresce por assimilação de um material vindo de fora. Qualquer percepção ou tendência para ser sadia deve se sujeitar a esta condição da mesma natureza. Daí o paradoxo de ser na vida psicológica um arranco que surge de dentro mas deve ser norteado por objetos formais que estão fora. O finalismo endógeno, buscando como suprema razão de ser do seu movimento aperfeiçoativo, um fim último, transforma este em fundamento das exigências do homem enquanto homem, que se chamam deveres morais, valores autênticos.

O desprezo destas exigências, deste duplo primado na criação da pessoa produz os tipos errados de homem. Os anormais, como os ma-

níacos, os histéricos, os delirantes não se sujeitam à lei da objetividade. Os falsos e os banais rejeitam a hegemonia do fim último.

É mais importante conhecer o termo final da educação, isto é, o homem perfeito, do que conhecer o termo inicial, a psicologia infantil. O começo é a capacidade vazia, o término é a perfeição acabada, o objetivo usado implicitamente pela potencialidade em prospectiva.

3) Na Práxis pág. 56 e seguintes:

Buscou Inácio o fundamento apodítico do seu saber. Procurou o princípio primeiro que justificava, dinamizava, estruturava sua consciência. Inquiriu o germe donde se originou o seu espírito. Encontrou que a intencionalidade, a teleologia do Ser em si é a fundamentação de toda a evidência objetiva, a criadora de todo o sentido autêntico, a vida verdadeira geradora da Verdade.

Estabeleceu começar por onde se deve. A justificativa da ontologia formal, a fundamentação da Fenomenologia do Espírito tem que ser a prototese. A primeira tomada de posição é a atitude em face do Absoluto. Não há nada de anterior ou mais primitivo que acatar o Necessário na nossa vida. Teolatria ou egolatria, primado do objetivo ou do subjetivo, eis o ponto de partida para uma filosofia de valores. Ou acatar um Absoluto fora de nós ou absolutizar a nós mesmos como razão suficiente de tudo que existiu, existe e existirá no cosmos e na História.

3 — NA SUA IDEOLOGIA

A Dialética de sua ideologia é a arquitetônica do Princípio e Fundamento é uma práxis normadora, no mais alto grau, da escalada ascendente para o saber absoluto, porque põe no íntimo do ser, o princípio de ordem e estrutura, de organização e jerarquia em todos os setores da cultura e da personalidade.

a) *Ordem no Eu transcendental*

O fim último autêntico para o qual o homem foi criado é a intencionalidade que marca o eu transcendental, o arcabouço, metafísico do Eu. Esta teleologia divina da vida é a orientação da essência humana, que segundo Deus foi criada. Esta exigência essencial é recebida e acatada pelo eu existencial. Este Eu absoluto começa a dirigir de modo explícito, consciente e categórico, o eu condicionado nas circunstâncias concretas do cosmos e engajado nas coordenadas individualizantes da História. O finalismo é o princípio de ordem estática e de ordenação dinâmica e genética mais essencial dos seres. Este Fim-Deus, Supremo Bem e Suma Verdade é a posição-base de onde surge a espiral montante da dignidade, grandeza e autentici-

dade do homem. É o alfa e o ômega. Ponto de partida radical e ponto de chegada, o Ser Absoluto. Daí o sentido divino e valor eterno do homem e da História. O realizar-se do homem na História, recebe deste Princípio-Ordenador-Deus direção segura e firme, explicação satisfatória e fundamentação apodítica.

b) *No edifício noemático*

Nossa consciência, transformada por Inácio em mentalidade, é uma Noema, sistema avaliador dos seres que se estruturou com a Prototese-Deus. A universidade das vivências recebeu um sentido divino. Uma significação mais profunda e mais totalizante. O Absoluto verdadeiro, polariza todos os seres como num sistema planetário coeso e harmonioso. Valorizar todos os seres em Deus, Valor Supremo, convicção plena dos fundamentos é que dá firmeza e estabilidade aos esquemas do pensamento. O homem que Inácio criou é uma figura inconfundível e de arestas nítidas.

c) *Ordem na conduta*

O fim último do ser humano realiza a ordenação de sua conduta. O fim último é a meta das metas, a tarefa das tarefas, razão de ser de todas as tarefas. O Fim-Último-Deus é a realização única à altura da nobreza e dignidade do ser racional. Escolhido o empreendimento, organiza-se o sistema de meios para realizá-lo. Planifica-se, de modo concreto, as ações a serem postas dentro do programa eficiente. Instituído o programa de vida e a fórmula de conduta, só resta fidelidade intransigente ao programa estabelecido. O Pe. João Roothaan assim descreve, em suas notas íntimas, a conduta do homem do Princípio e Fundamento:

"Predeterminado seu destino na vida, a maior glória de Deus, marcha inflexível dentro das coordenadas riscadas no mapa do terreno, inamovível. Do seu caminho nada o afasta; nada o torce; nada o impede; nada o retém. Nem as derrotas, as calúnias, os banimentos, os martírios, o amedrontam. Nem as vitórias, os aplausos, as consagrações o retardam, o prendem na escalada dos objetivos visados. Não se agita, não se perturba, não se desespera, não se desanima".

A atitude operacional diante de todos os seres foi marcada por S. Inácio na Meditação Fundamental assim: "todas as outras coisas sobre a face da terra foram criadas para o Homem". Origem e destino bem claramente definido. Compreender uma coisa é saber sua finalidade. A finalidade de uma essência ou natureza só o autor da mesma pode estabelecer; pois a adaptação ontológica do ser ao fim é a criação dele. Como finita e contingente toda a criatura reclama

o Infinito e é função do Necessário. Sua substância no que tem de mais íntimo é uma relação para Deus: essência, imitabilidade da Essência divina; existência, participação da Existência em estado puro. Perceber isto é captar o sentido íntimo dos seres no que têm de mais profundo e metafísico.

Criadas para o homem, para o ajudarem a atingir seu fim divino, as criaturas devem ser usadas e utilizadas para este objetivo nobilizante.

4 — No Verbum 1961 — Espiritualização da Sensibilidade pág. 99 e seguintes

Conhecimento Humano: Dois regimes de conhecimentos diferente, pois, no homem: um é orgânico, intuitivo, atinge o concreto; o outro é imaterial, abstrativo, e percebe o saber metafísico, o sentido absoluto, a razão de ser das coisas. Nascidos ambos do mesmo princípio vital, estão íntima e vitalmente conjugados de tal forma que nada há no entendimento que não tenha passado pelos sentidos e o objeto adequado do intelecto humano é a qualidade ou a essência do ser material, ou a forma a brilhar na matéria. A experiência humana se revela de modo característico, na sensibilidade estética, mística ou filosófica em que o brilho do eterno ilumina o efêmero, a polarização do essencial e absoluto põe em evidência o esquema necessário dos seres contingentes e eventuais.

O poder contagioso da beleza, esplendor da forma, é elemento imprescindível de uma educação perfeita. O senso estético, que é a inteligência enriquecida de esquemas dinâmicos penetrando os sentidos e sentimentos, não só percebe a beleza mas também cria a arte. Uma sistemática arquitetônica estrutura a mentalidade e a personalidade como obras-primas de proporção e simetria, de equilíbrio e ordem. A energia psicoplástica do belo deve ser aproveitada por toda a psicologia educacional. É interessante, pois, estudá-la nos seus constitutivos, nas suas leis e na sua técnica.

5 — Práxis, pág. 65 e seguintes.

Os condicionamentos perspectivos, que atribuem valor aos seres apreendidos pela inteligência não são de regime puramente cognoscitivo. Os valores lançam raízes na subjetividade. Seu clima é o das tonalidades afetivas de uma história humana situada. As preferências pré-formadas se estabelecem numa liberdade engajada e numa emotividade comprometida. Estalão de valores é esquema do EU existencial. Se as categorias da realidade forjam a filosofia essencialista, os esquemas de valor produzem a filosofia existencial, do homem-aqui-e-agora, na Fenemenologia.

Entre as determinações criadoras de valor que atuam na constituição do objeto e na constituição do mundo, como uma visão unitária, orgânica e jerárquica devemos pôr em destaque as seguintes:

A Designação é uma significação despojada de conteúdo. É a sinalização (consigne, aufgabe) da estrada a ser percorrida pelo pensamento. É um programa condicionador da vivência. A orientação da atuação cognoscitiva, que produz uma visualização típica, é uma linha de percepções pré-assinaladas, é uma sensibilização dos aparelhos num determinado sentido. É esta designação que está capacitada a ver o objeto, a criar a verdade e a construir o universo conhecido. O campo magnético da designação vai imantar os dados hiléticos e edificar o universo da cultura. É pois um sistema.

b) *O Amor*

Se a cultura é eminentemente um saber e se saber depende de Amar como veremos, certamente o sábio deve se sujeitar a uma propedêutica do amor.

Conhecimento valoral é uma percepção emocional. De fato o juízo de realidade é universal, definitivo, objetivo. O juízo de valor é histórico, mutável. O gosto estético é uma afinidade eletiva, é uma preferência individual, é expectativa predeterminada. Há nisto um esquema do "prejuízo", ou do "preconceito", categoria de valorização que vai determinar o julgamento. A simpatia, sintonia, empatia representam o conhecimento por conaturalidade, intuição de quem atinge imediatamente o objeto na sua função autêntica e é o afeto que aporta esta identificação, esta afinidade que une na mesma direção e perspectiva as vivências íntimas do homem inteiro. Quem ama entende, quem não ama não entende, porque o amor traz o parentesco dos esquemas operativos, acarreta a semelhança da montagem interior, decide a busca espontânea do mesmo destino, determina a participação da mesma intencionalidade vivencial. Tudo isto indica idêntico ponto de perspectiva e o mesmo dentro de referência e atribuição. Desta maneira tem-se os mesmos olhos para ver as mesmas evidências. A verdade então aflora como uma experiência que se impõe, como uma intuição imediata que penetra e subjuga as capacidades cognoscitivas. É por isso que amar a Deus e ao próximo é ser verdadeiro, conservar-se veraz. Odiá-los é ficar mentiroso, tornar-se mecanismo criador da falsidade.

Organização dada à vida, sistematização do princípio ser, tendência transcendental ao bem pessoal, o amor é uma inclinação que se radica no âmago mais primitivo de nossa natureza e daí invade numa intencionalidade implícita, mas energética, todas as faculdades cognoscitivas, apetitivas e operativas. Edifica-se num sistema funcional peculiar que é a forma do espírito e o esquema do saber.

c) *Fim*

No princípio da Fenomenologia do Espírito, há um fator-chave da interpretação de todos os fatos do conhecimento, que fundamenta todo o saber, com suas tematizações prevalentes e atribuições preferenciais de sentido, que constitui uma intencionalidade rica de energia, criadora de esquemas e categorias do pensamento vivo. Estabelece-se como foco de iluminação, que dá forma conceitual e colorido valoral a todos os seres. Nele tudo preexiste como vida em germe, como paradigma embrionário de toda a intelecção, o Fim.

A Importância do "Princípio e Fundamento" dos Exercícios eu a frisei em vários lugares; por exemplo Práxis pág. 72 e seguinte.

A urgência de uma Protoposição nítida, firme e forte se impõe para que processe uma autêntica cultura, conhecimento e personalidade.

1) *Protoposição e conhecimento* — O verdadeiro conhecimento é o que nas aparências atinge a essência e chega a ser saber. Quem vai dispor o cognoscente para esta penetração inteligente do ser é justamente a intencioalidade que nasce do engajamento ao destino transcendente da vida.

De fato, se os acidentes, "seres do ser", são função e revelação do próprio ser, a inteligência que é a faculdade do ser, inevitavelmente atinge a substância nas suas aparências; percebe no fenômeno, a realidade. Não é pelos dados dos sentidos que nós sabemos, mas pela força penetrante da nossa inteligência que, no seu conceito ou paradigma eidética, constitui a realidade no que ela tem de mais essencial. Potência, que objetiva o ôntico, que tende ao ser enquanto ser, deve marcar o conhecimento com as características do ente e não de suas aparências, sob pena de ser vítima da alucinação das imagens sem conteúdo e dos símbolos sem referências.

Bem, para nós exercitarmos este caráter realista e ôntico da nossa inteligência é preciso, é imprescindível, que a intencionalidade que nossa inteligência imprime nos dados do conhecimento, seja de fato reveladora do ser. "A Natureza Racional enquanto conhece a razão universal de bem e de ente possui uma imediata ordenação para o princípio universal de todo o existir" (I-II — 2-3). A luz da verdade que dá toda a evidência da realidade e a luz da bondade que confere toda a percepção de valor se radica na nossa inteligência. É a intencionalidade veraz que nasce da adesão do finalismo autêntico da existência.

2) *Protoposição e Cultura* — A intencionalidade veraz não só produz o conhecimento verdadeiro mas pela lógica nela imanente constrói todo o edifício da Cultura. Os esquemas noemáticos, isto é, os mecanismo de pensamento pensado, têm sua sistemática porque o ser tem também sua dialética. Lógica interna, dinâmica e operosa,

a analogia e a transcendência são as supremas leis do ser. Elas desdobram o ser num esquema uno e múltiplo e o complementam com as primeiras categorias que classificam todos os setores do real. O valor também é qualificação do ser enquanto fim e enquanto bem; possui sua dialética ontológica e sua sistemática metafísica que estrutura o saber e arquiteta a cultura.

Se a suprema razão do Ser, se o Absoluto, em última instância, é fundamentação de todo o saber; se o destino transcendente dos seres é a justificativa última de toda a teoria de valores temos que a aceitação ou rejeição destas posições fundamentais da mente vai construir ou não a cultura verdadeira.

3) *Protoposição e Personalidade* — A Prototese é um axioma donde origina toda a Ética e Direito; donde se deriva toda a sociologia ou axiologia política; donde emana toda a Filosofia da Educação e toda a técnica pedagógica; donde emerge toda a espiritualidade ascética ou mística; donde, enfim, nós temos todas as ciências do homem. De fato, da definição que se dê do homem, da sua condição, da sua função e finalismo, fatalmente deduziremos tudo o que se diga dele. A Prototese é o princípio dos princípios, o fundamento dos fundamentos.

Da posição dos Espírito em face do Absoluto como seu destino e sua função primordial surgirá a edificação de um tipo genuino de homem, um caráter autêntico.

6 — Verbum 1961, março "Espiritualização da Sensibilidade pág. 127.

A escola alexandrina estudou de modo especial o senso espiritual das Escrituras e da História com os sentidos místicos.[1] Para esta gnose ou sabedoria divina requer-se um caminho acertado:

1) "A Virtude é a condição da ciência e da sabedoria (...) Somente o homem de bem é dotado da capacidade de percepção do verdadeiro, somente os corações puros verão a Deus".[2] A respeito, M. Blondel: "A compreenção intelectual tem em conta as luzes da verdade, as disposições que constituem hábitos do espírito e a generosidade mais ou menos sincera da alma inteira.[3] Como a ação influencia na intelecção através das disposições mentais, atitudes práticas que cria, disserta o autor em vários tópicos do seu livro.[4] Jesus já tinha dito: "Quem me segue não anda em trevas, mas terá a Luz da vida. Quem busca a glória d'Aquele que me envia, este é veraz".[5]

2) O segundo elemento é a pureza ou liberação do peso da matéria. Não o carnal, nem o psíquico, mas o espiritual é o que penetra os segredos de Deus; pois a Sabedoria não habitará num indivíduo sujeito ao pecado".[6] Sensação que não tem nada do sensível, que não é outra coisa que o "pneuma" o "Nous", o "Logos" falando a si mesmo sem voz".[7]

3) Finalmente a Sebedoria é filha do amor.[8] É o finalismo interno genuíno, que sintoniza com a finalidade divina das coisas. "O dinamismo ontológico indica o caminho para Deus, fim transcendental da criatura. A unificação do universo não se pode produzir a não ser por uma unidade que ultrapasse todas as formas de unidades cósmicas dependentes e contingentes".[9] A interpretação-espiritual da história, ou da Escritura, se funda no movimento interno que tudo motivou. O Fim interior às pessoas e aos acontecimentos é que lhes dá inteligência espiritual, que é seu conhecimento do verdadeiro.[10]

1. Tanquerey, Précis de Théol. Ascétique et Mistique, 1924, pág. 848.
2. Denis, 1884 — De la Philosophie d'Origine, pág. 218.
3. Blondel, L'Action, 1936, pág. 402.
4. Idem, pág. 350, 401.
5. Jo VIII, 12.
6. I Cor. II, 14; Sap. 1, 4.
7. Apud Denis, o.c., 247.
8. II-II 45, 2 c.
9. Hans Ursvou Baltazar Liturgie Cosmique, Maxime Le confesseur 1947 pág. 115.
10. Jean Danielou, Origine pág. 163.

7 — Apostilas para Noviços Jesuítas 1945-1946.

8 — Práxis pág. 60.

9 — Práxis pág. 120.

Varão perfeito e plenitude humana — No final da evolutiva educacional, se tudo se desenvolveu normalmente, temos o tipo acabado, o homem de caráter que desenvolveu todas suas virtudes típicas, de modo harmonioso. A análise que dele faz, o filósofo cristão, São Paulo, aponta três elementos integrantes.

A perfeita liberdade interior, quando o pneuma já subjugou a matéria e as paixões já se amoldaram ao regime da mente elevada a nobre (2 Cor. 3, 17, etc...).

A síntese personológica, quando a inteligência logrou reduzir à unidade da estrutura todas as múltiplas tendências psíquicas, todas as idéias que fazem seu patrimônio (Ef 4, 13).

O conhecimento sapiencial, quando de um modo pessoal e inteligente unificar todas as coisas numa visão de plenitude arquitetônica

e de compreenção divina do universo, do homem e da sociedade (1 Col 2, 2).

E na Práxis pág. 186, 187:

O Espírito de Sabedoria — É uma orientação da mente para compreender as coisas no que elas têm de mais profundo e significativo.

a) "A Sabedoria de Deus é uma epignose ou supercompreensão, que revela as realidades ocultas aos olhos do coração iluminado, e lhe dá um conhecimento superior do objetivo final e felicíssimo a que estamos destinados e da gloriosa herança reservada aos justos, e a nós que temos vida de fé, nos faz experimentar e saborear a excepcional pujança do seu dinamismo, constatado pela eficiência de sua energia sempre vitoriosa".

Esta visão divina das coisas em que "Deus é tudo em todas as coisas" é a "percepção do sentido da criação, dos planos e da vontade de Deus no universo".

b) "A Sabedoria de Cristo é a percepção da economia da graça de Deus"; é "visão de todos os seres enquadrados no regime misterioso da Redenção, isto é, a recapitulação de todas as coisas celestes e terrestres em Cristo"; "Cristo mantendo o primado de valor entre todas as criaturas torna-se o centro de gravidade do universo, tudo o mais é um sistema planetário que gira ao redor dele, Cristo, tudo em todas as coisas".

Daí que nossa filosofia da vida, nossa mentalidade é Cristo.

Experimentamos que Ele habita nosso coração, semente poderosa de construção espiritual. Esta inabitação faz que sintamos da mesma forma com Cristo, e tenhamos ante Deus e as criaturas os mesmos sentimentos, a mesma percepção e apreciação.

c) "A Sabedoria da Cruz é, em nós, uma energia divina". "A ideologia ou mística propagada pelo Apóstolo se reduz a Cristo e Cristo crucificado", pois "para viver para Deus é mister crucificar-se com Cristo", é mister, "crucificar o homem velho, para matar o corpo do pecado".

"Prudentia mea in mysterio Christi" — "Prudência é virtude pela qual se percebem os caminhos secretos da vontade de Deus segundo seus desígnios de restaurar tudo em Cristo".

"Esta Prudência ou discernimento eletivo, é uma vida e uma paz". É filha da "lei da vida espiritual em Cristo, que liberta da economia do pecado e da morte". "Este critério formado, esta discrição, faz buscar somente os valores eternos e verdadeiros, faz apreciar e saborear somente o Bem Infinito.

O autor segrado que mais influenciou a Dialética Inaciana foi S. Paulo. Isto aparece no modo como ele dava, no princípio, os Exercícios comentando o Apóstolo. Isto se nota na primeira cópia dos Exercícios em que são notáveis as citações paulinas.

ÍNDICE

Introdução

1 — Minha apresentação
2 — Minhas conceituações e posições
3 — Minha formação

Primeira Parte: Letras Clássicas

1 — A Linguagem
2 — O Latim e o Grego
3 — Humanidades

Segunda Parte: A Filosofia Aristotélica

1 — Primeira Impressão
2 — Introdução Geral à Filosofia
3 — Gnoscologia
4 — Metafísica

a) O Ser
b) Potência e Ato
   1) Potência e Ato em si e em suas ressonâncias transcendentais
   2) A ação do Ato Puro fora de si
   3) Matéria e Forma na elaboração das Teses de Licenciatura de Doutorado.
   4) Nos meus tratados de Psicologia
   5) Nas apostilas de Moral Econômica
   6) No Modelo Econômico Brasileiro
   7) Potência e Ato na Ordem do Ser
   8) Na Cosmologia e Psicologia Filosófica

5 — Moral Filosófica

1) Moral em Geral e suas Normas
2) Fundamentos Filosóficos da Moral e do Direito
3) Moral de Situação

Terceira Parte: A Espiritualidade Inaciana

1 — Na Escola de Loyola
2 — Estrutura atual do meu pensamento
1) Arcabouço do meu espírito
2) Momentos dialéticos do meu itinerário
3) O Nada propulsor do conhecer e do crescer

Conclusão

1 — Como Vi o Concílio
2 — Pastoral de Imanência
3 — Sistema de Imanência técnica-doutrinal

TEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO

Pe. Dr. AFONSO RODRIGUES
Theol. Et. Phil. Doctor da Soc. Br. de Fil. Cat.

INTRODUÇÃO

A PROBLEMÁTICA

Todo o ser age e age objetivando um fim preestabelecido pela mesma natureza. As ciências exatas se fundam na estabilidade dos seres e dos fins e na constância de seu agir e evoluir.

No reino mineral não existem problemas referentes as reações químicas ou as estruturas e leis mecânicas.

No reino vegetal não restam dúvidas sobre o evoluir biológico por mais vastas e complexas que se apresentem as normações endógenas que surgem do âmago do ser orgânico.

No reino animal, a psicologia das tendências instintivas que defendem, e promovem o indivíduo e a espécie, correm sem peias no tipo sadio e normal.

No homem com a inteligência e a liberdade surgem os problemas de Desenvolvimento em todos os setores da Educação, da Cultura, da Economia e da Política.

A liberdade nos permite afastarmos das normas sadias do tipo normal.

Existência divorciada da essência, o Homem Moderno é uma alma problemática, tudo que entra no cérebro é elaborado e convertido em problema.

Atitudes exacerbadas de questionamento e contestação nascidas da falta de sintaxe dos elementos opostos da estrutura mental, e oriundas também da perda irreparável da orientação

firme dada à vida, os seres humanos da atualidade parecem fantasmas vaporosos sem esquemas pessoais e convicções que forjam o caráter.

Trazendo em luta os fatores operacionais do próprio ser, projetam na família, na sociedade, na profissão, na economia, as antíteses e contradições que levam na alma.

Somente quem já resolveu os problemas internos da junção híbrida e cismática da própria condição humana, Matéria e Espírito, Animal e Racional, Individualidade e Sociabilidade, poderá resolver os da Sociedade, que está construindo à sua imagem.

A Lei Natural, rejeitada pelo Positivismo Jurídico, pelo Sociologismo e pelo Fenomenologismo Dialético, é a fórmula única que validamente resolverá a problemática angustiante do Século XX.

1. DESENVOLVIMENTO E SER

1.1 CONCEITUAÇÕES

Desenvolvimento é a evolução aperfeiçoativa do ser.

Nem todo o inovar-se é progredir. Uma fase mais recente pode ser um deteriorar-se, um voltar atrás. Todo o ser é um princípios dinâmico de mudança em função de um bem preestabelecido, bem que é a realização plena de si mesmo. Se o ser age enquanto é, sendo seu ser fixo na essência e nos constitutivos de sua condições, necessariamente seu agir é determinado. É assim que todo ser tem sua Dialética, tem sua lei interna, sua dinâmica típica, programação energética e endógena da própria realização em plenitude. É o Desenvolvimento. No Homem é Moral e Direito.

1.2 LEI DO DESENVOLVIMENTO

O Desenvolvimento se realiza no devir do ser. O devir do ser é o dever-ser. Negar que o dever-ser é a projeção autêntica e verdadeira do ser é desconhecer todas as leis das ciências exatas. O dever-ser não é extrapoliação indelita; mas é a lei mais profunda e primitiva do ser. O aperfeiçoamento do ser é superior ao ser existente; mas é sua lei interna constitutiva de sua realização cabal.

Dever-ser e Valor estão fundamentados no ser; são projeções do ser. O primado do Dever-ser sobre o ser, do Logos para a Praxis, da Ética sobre o Proceder é a salvaguarda da própria identidade, é a lei da própria autenticidade.

Norma e Forma do Desenvolvimento é o dever-ser. Dialética realizadora de cada ser, a Lei dos Seres e dos Fins atinge todos os campos da ciência e do saber.

1.3 CONCLUSÕES

O Desenvolvimento pois tem sua Filosofia.

Como a Filosofia é a ciência de todos os seres, a Filosofia do Desenvolvimento estabelece o conhecimento exato sobre o Desenvolvimento em todos os setores do saber.

A Vida e a Consciência, a Inteligência e a Liberdade, a Economia e a Política, a História e a Religião são campos em que a Filosofia do Desenvolvimento opina com precisão sobre conceitos e leis, sobre estruturas e sínteses orgânicas.

Os fundamentos filosóficos da Moral e do Direito, o pensador vai buscar na Filosofia do ser e do devir.

O sistema econômico e o modelo político estarão desarvorados e desraizados se não se fundarem na Dialética endógena dos seres e dos fins.

2. DESENVOLVIMENTO E VIDA

2.1 DEFINIÇÃO

Vida é o momento imanente que caracteriza determinados tipos de seres. Movimento imanente é uma ação que parte do ser e termina no mesmo ser.

O fenômeno vital básico do todo o ser vivo é o metabolismo, a assimilação. Pela ação dele o ser transforma a matéria externa na substância do próprio corpo. É esta faculdade assimilativa que faz o ser crescer e estruturar-se de modo típico e reproduzir-se dentro da espécie natural. Na linha de determinado parâmetro é que o ser vivo realiza seu próprio desenvolvimento. De fato cada espécie é um tipo fixo, substancial e formal da organização da matéria viva e da construção do próprio corpo.

Os constitutivos essenciais do ser vivo e as leis que regem sua evolução aperfeiçoativa aportam uma Filosofia do Desenvolvimento e projeta luz sobre outros campos do saber humano.

2.2 CONSTITUTIVOS ESSENCIAIS DO SER ORGÂNICO

O Desenvolvimento do ser, aperfeiçoamento nascido de dentro por uma energia programatizada, exige numa entidade com-

posta de elementos distintos; pois o que é simples é invariável; porque não tem por onde modificar-se. De fato evoluir é uma mudança ou transformação. Não é aniquilação do antigo e criação do novo, partindo do nada.

Todo o ser contingente está sujeito à mudança porque se compõe de potencialidade e atualidade na ordem do ser. Todo ser corpóreo tem como componentes seus, a Matéria-Prima e a Forma Substancial.

Isto se manifesta na análise metafísica do fenômeno do metabolismo.

Vejamos: na mudança substancial operada no metabolismo, o que era terra passou a ser planta, depois a ser animal, depois a ser homem. É a matéria, estofo comum de todos os seres corpóreos. Sempre idêntica e sempre a mesma. Disponibilidade passiva para todos os seres, a Matéria é o elemento determinável do universo, possibilidade ambígua do ser qualquer coisa.

O outro elemento é o que dá a espécie à planta, ao animal, ao homem. Elemento determinante, que coloca cada ser na sua categoria ontológica, é a Forma Substancial. Nos vivos este fator categoricamente do ser, determinante do tipo específico, é o Princípio Vital.

O elemento determinável e o elemento determinante são distintos, contrastantes, complementares.

Dois elementos imprescindíveis para a explicação do ser corpóreo na sua composição metafísica e no seu evoluir.

O ser orgânico inclui em si dois aspectos irredutíveis entre si. De um lado nota-se a organicidade, em que o todo domina as partes, portadora da unidate no ser e no agir. Do outro lado há o princípio da multiplicidade, da divisibilidade, da individuação e do número. O fator gerador do "um" não pode ser o produtor do "múltiplo." Ainda que contrastantes são complementares: patenteia-se assim dupla causalidade interna, materialidade e formalidade.

De fato a massa, a passividade, a inércia combina-se com a atividade, a energia, a evolução, num binômio natural, substancial.

1.3 LEI DO DESENVOLVIMENTO ORGÂNICO

Todo o desenvolvimento orgânico exige Matéria e Forma.

A Matéria é o princípio passivo da mudança e da evolução. Substrato determinável do universo é fundamentalmente a mesma, essencialmente idêntica.

A Forma é o princípio ativo, determinado e determinante desta promoção do ser até sua perfeição e acabamento.

Desenvolvimento é evoluir para o tipo certo; é obedecer à dialética da própria essência: é sujeitar-se às leis da própria condição; é tender para a meta ou objetivo da própria Forma Substancial.

O tipo errado, o doentio, o anormal, o monstruoso é aquele que rejeitou o parâmetro da própria identidade, divorciou-se da própria autenticidade, negou-se a si mesmo.

3. DESENVOLVIMENTO E CULTURA

3.1 CONCEITUAÇÕES

Cultura é a sistematização das experiências do Absoluto, que dá unidade e coesão orgânica, sentido e valor à vida, à sociedade e à história.

O Absoluto, como centro da gravitação planetária, polariza e arquiteta todos os relativos. Estabelece uma condição, jerarquia de valores, sistema unificado de todos os pensamentos, desejos e sentimentos; constrói uma mentalidade, uma personalidade, um caráter de convicções claras e válidas.

Sistema dialético de visualizar, saber e valorizar segundo temas e esquemas centrados no Homem, o Humanismo interpreta o cosmo na sua realidade estática e no seu movimento histórico à luz do Fim Último do Homem.

O Finalismo divino da existência humana é uma funcionalidade que se embebe na Razão e na Vontade orienta a liberdade esclarecida e a conduta correta.

Para permanecermos verdadeiros, autênticos e funcionalmente certos temos que estar coerentes com a voz da nossa consciência, a energia endógena do nosso Fim Último e a estrutura básica da nossa natureza.

Desta coerência surge uma jerarquia de Valores, numa escala de apreciações morais, um estalão de pesos e medidas dos atos humanos.

Esquema categórico da Lei Natural, participação da Lei Divina na criatura Racional, a Natureza Humana na sua riqueza e complexidade representa o fundamento metafísico da Moral e do Direito o ponto de referência de toda a autenticidade do valor e da cultura genuína.

3.2 COMPONENTES DA CULTURA

Também a Cultura tem Matéria e tem Forma. Os mesmos elementos das ciências e das artes, dos costumes e das institui-

ções podem receber formas diversas, estruturas berrantemente contraditórias. A ideologia marxista ou a mística cristã não se distinguem pelas noções lingüísticas, pelas leis da Física ou da Biologia. A Matéria da Cultura é elemento comum, fator determinável pela estrutura valoral. Esta sim, que constrói cada cultura de forma diversa e até contraditória ou contestatória.

No Materialismo Dialético, a Matéria é que terá que ser a Forma; o elemento determinável e disponibilidade pura tem que ser o fator determinante e construtor da cultura. O substrato comum e idêntico de todos os corpos transforma-se em absoluto, em demiurgo criador do universo do Homem e da História. O homem passa a ser um momento da evolução histórica, uma matéria aperfeiçoada, um número da sistemática zoológica, um elo da corrente evolucionista a serviço da produção. Ligado à máquina da produção, escravo do regime econômico, não é o centro polarizador dos elementos culturais; mas ele gira como satélite em torno da matéria endeusada, idolatrada.

Na Cultura Cristã, o Homem está no centro. Todos os seres do universo foram criados para o homem, estão a seu serviço. O sentido e o valor de cada criatura estão em serem função do Homem.

A produção é para o Homem, não o Homem para a produção. O trabalho e o Capital são servos do Homem, não seus senhores.

Criados a imagem e semelhança de Deus por causa de sua inteligência e sua liberdade que abarcam o infinito e o transcendente, os seres humanos têm uma intencionalidade divina, que cria um sistema de valores também divino. O Absoluto que constrói e rege a cultura cristã é o Absoluto verdadeiro, Razão da existência dos seres contingentes, causa inteligente da ordem e finalidade dos seres do universo.

O tipo certo de Homem é que constrói o tipo certo de Cultura.

3.3 LEI DO DESENVOLVIMENTO CULTURAL

A Cultura se desenvolve e se edifica com as leis com que se constrói a mentalidade. Fenomenologia do Espírito, a aculturação obedece à lei de síntese, que organiza preconceitos e os juízos da realidade e de valor numa estrutura única bem integrada como qualquer personalidade sadiamente e solidamente constituída.

Crescimento paradigmatizado do Espírito o desenvolvimento cultural obedece a uma Dialética que tenta reduzir à unidade de estrutura os elementos materiais dispersos.

Poder de sintetização e de polarização, a Dialética deve ser informada pelo finalismo da nossa Natureza, para que a orga-

nização do material dos conhecimentos seja verdadeira e autêntica; forge o tipo certo.

As personalidades falhas do paranóico e do maníaco provam que as construções mentais devem obedecer à intencionalidade objetiva da destinação humana.

O alucinado não é um tipo certo do homem; o histérico constrói mentiras; e desenvolve uma personalidade histórica levando às cenas da própria vida a comédia ou a tragédia.

A Lei da Síntese mental informada pela lei do finalismo verdadeiro da natureza humana é a Norma e a Forma do Desenvolvimento Cultural genuíno e autêntico.

4. DESENVOLVIMENTO E MORAL

4.1 DEFINIÇÃO

A Moral pode ser definida como sistema eficiente da ação do Homem enquanto Homem.

Sistema é um conjunto de elementos formando uma estrutura dinâmica. Seu dinamismo tem uma função, uma finalidade. Tanto o relógio, como o olho, como o instinto são sistemas que subjetivam metas certas.

Ser eficiente significa conduzir ao fim, atingir o objetivo. Um sistema orgânico doentio, um sistema psíquico anômalo, um sistema mental desajustado e anormal não é eficiente, não atinge a própria finalidade. A intenção boa não torna eficiente o ato. O chofer de táxi que seguisse sua opinião contra a lei de trânsito seria um mau profissional. Como o cleptômano é um tipo mórbido, assim temos daltônicos morais, têm olhos e não vêem. Não basta boa vontade e reta intenção, o ato para ser honesto deve ser funcionalmente certo.

A finalidade é o objeto formal que informa e especifica o ato. Ética do ser em si, a finalidade específica, a função fisiológica do ato reclama uma objetividade para além da intenção subjetiva, como critério de moralidade.

Roubar por necessidade de progredir, abortar por amor dos outros filhos, adulterar para confortar doente são atos objetivamente maus, que não podem ser meios para finalidades subjetivamente boas.

A moralidade do proceder exige não só que o ato seja humano, isto é, advertido com a inteligência e consentido com a vontade, objetivando algo honesto; mas exige-se também que a coisa que se faz não seja intimamente má, isto é, contra a funciona-

lidade interna dela. Tomamos como exemplo o uso da língua instrumento do correlacionamento humano, aplicado à mentira; ou o uso do sexo instrumento da procriação funcionalmente destinado à multiplicação da espécie humana, que mira com finalidade fisiológica à pessoa humana do nascituro; o uso do sexo fora de sua função fisiológica é um ato instrinsecamente errado. Aristóteles definiu bobo "aquele que não conhece a função das coisas". Quem age contra a função das coisas é um tipo errado.

Quando dizemos que Moral é o proceder "do Homem enquanto Homem" queremos frisar sua racionalidade. Agir de modo racional é proceder de acordo com a finalidade e função ontológica da realidade objetiva.

Estamos numa época de individualismo subjetivista exarcebado que constrói no cérebro sofisticado uma ética de conveniência e de situações, alheias aos seres e aos fins, que não dependem dos nossos caprichos. A Moral sadia é realista. Não é conjunto informe de teorias desligadas do real e concreto. Ela é exigência de veracidade, imperativo categórico de autenticidade.

4.2 FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DA MORAL

Toda Lei é projeção da Natureza. O agir é um devir do ser que age enquanto é. As leis da Natureza não agem por opiniões ou preferências emocionais.

Assim as leis mecânicas são objetivas e fixas como a essência dos seres dos quais derivam. Assim as biológicas ou psíquicas são realizações de naturezas concretas com estruturas determinadas. As leis morais podem ser acatadas ou não. Isso não modifica sua essência. Desobedecidas as normas éticas, temos o desastre, a anomalia, a monstruosidade. A ecatombe de milhões foi sempre efeito de cérebros amorais. A Psicologia Moderna já demonstrou com Henri Baruk, Igor Caruso e outros que o amoral é normal. A Loucura Lúcida é o cérebro destituído da Lei Humana que caracteriza os seres racionais.

Os fundamentos metafísicos da Moral são os esquemas da Natureza Humana, com suas estruturas e funções determinadas, com seu finalismo energético e endógeno de uma forma determinada e determinante de realização pessoal.

A Natureza Psíquica age pelos instintos, formulários de proceder inerrável que lhe sugere as ações úteis ou prejudiciais à conservação do indivíduo e da raça.

A Natureza Intelectual age pelos princípios instintivos da Moral, imperativo categórico que indica o que é vantajoso ou nocivo à essência humana e a sua realização em plenitude.

Estes princípios instintivos organizados se chamam a Consciência Moral, voz da Natureza Humana, criatura de Deus que quer se pratique o bem e se evite o mal.

4.3 LEIS DO DESENVOLVIMENTO MORAL

Moral como vimos é autenticidade do próprio ser. Desenvolvimento Moral é o crescimento da própria identidade no que ela tem de mais especificamente humano. O cultivo esmerado da ipseidade, das características marcantes da própria personalidade, venerando, a nobreza congênita da nossa Natureza, vai desenvolver até à madureza da síntese o caráter robusto e sadio do homem honrado.

Atitudes coerentes com a condição e o destino do ser racional criam o condicionamento desejado para a evolução aperfeiçoativa do indivíduo em crescimento. São estas atitudes e sinceridade, a franqueza, a lealdade que brotam de uma personalidade sadia e forte que estima a si mesma em alto grau.

Daí surgirá um impulso para o nobre e para o belo, brilho da Forma Humana.

A ordem, a disciplina, os deveres não devem ser apresentados como obstáculos ao próprio desenvolvimento ou como limites a uma auto-realização autêntica.

Os educadores, autores do Desenvolvimento Moral, tenham e manifestem a mais alta estima da pessoa do educando e de tudo aquilo que o caracteriza como pessoa humana. Produzirão assim o ambiente impregnado de amor.

Amor é tendência ao Fim, Norma e Forma de toda Evolução sadia do ser racional.

5. DESENVOLVIMENTO E ECONOMIA

5.1 CONCEITUAÇÕES

Economia é o regime orgânico e dinâmico das estruturas, fatores e leis que atuam a produção e distribuição dos bens necessários e úteis à conservação e a promoção da Pessoa Humana.

O objetivo da Economia é a riqueza, elementos avaliáveis em moeda, que forneçam o alimento, o vestido, a habitação, o conforto de uma vida feliz e a participação nos frutos do progresso.

Seu objetivo é não só a estabilidade financeira de um emprego que satisfaça as aspirações do indivíduo consciente de sua nobreza nativa, mas que lhe possibilite maior participação nas responsabilidades das empresas em que trabalha, dos sindicatos

e partidos a que pertence. Entre as necessidades básicas da Pessoa Humana, que a Economia deve socorrer está também o emprego satisfatório do lazer, o aperfeiçoamento técnico profissional, o aprimoramento cultural e religioso.

A Política Econômica é um sistema de administração pública que tem por meta o Bem Comum, a prosperidade coletiva, eliminando as desigualdades, pelas quais uns não possuem coisas absolutamente necessárias à dignidade da vida humana e outros vivem na opulência e no esbanjamento.

Ainda que subsidiária, a ação do Estado pode prever e prover as necessidades prementes dos cidadãos menos favorecidos.

5.2 FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA ECONOMIA

O Fim é que especifica os seres. A tendência fundamental, que caracteriza cada Natureza, é que a coloca na categoria metafísica a que pertence.

A finalidade do regime econômico com suas instituições, estruturas e legislações é o serviço da Pessoa Humana. É um regime tirânico instituir a Economia como árbitro e juiz universal, que escraviza o Homem ao Capital ou ao Trabalho. O sistema que concebe o Homem como peça da máquina da produção que deve tender para o máximo de rendatibilidade com o mínimo do dispêndio, explora o Homem em benefício dos recordes sempre mais espetaculares da produção. A tecnocracia acatando o Rendimento como valor absoluto, ser necessário, sacrifica o ser racional ao deus-dinheiro, ao bezerro de ouro.

A Economia nasce da exigência insubstituível de todo ser vivo de providenciar a manutenção da própria existência, de modo estável. Reunir, conservar, promover tudo aquilo que é imprescindível à própria vida é uma obrigação da Lei Natural.

A vida em sociedade estabelece deveres, também antes da Lei Natural, de mútuo auxílio na aquisição e manutenção dos meios necessários à conservação e ao conforto da existência humana.

A fome é má conselheira e a miséria é a ocasião de roubos e assaltos. Daí que todos devemos trabalhar por uma Economia Humana, que atinja a todos os nossos semelhantes, e os ajude a desenvolver a própria individualidade de modo sadio e honesto; isto é, em coerência com a Natureza Humana, que possuem e deve ser Norma e Forma de seu crescimento autêntico.

5.3 LEI DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO

Sendo a função essencial da Economia servir a Pessoa Humana, seu desenvolvimento objetiva a promoção do Homem todo,

o seu crescimento integral. Consiste, pois, não só em afastar a fome e a miséria, a doença e o desemprego; mas em aportar o aperfeiçoamento profissional, a valorização mais decisiva das qualidades, dotes e talentos próprios, a amplidão da cultura, o robustecimento do caráter e o aprimoramento da moral e da religião.

A serviço pois da vocação integral do ser humano, o Desenvolvimento Econômico tem como Norma e Forma de sua ação, o Homem.

A Técnica mira os elementos materiais da Economia. A Ética mira o Homem autor, centro e fim de todo o sistema econômico autêntico e sadio.

Donde se segue que nem a energia cega da Técnica, nem o arbítrio ganancioso de grupos poderosos nem somente a administração do Estado deve decidir sobre o Modelo Econômico, sua estrutura, sua legislação positiva e suas realizações e metas concretas.

A dignidade da Pessoa Humana exige ser acatada na contribuição individual da iniciativa particular, apanágio da liberdade; e do capital privado, esteio da própria independência; na participação não só dos lucros, mas também das decisões da gerência das empresas, que atingem os interesses dos que nela trabalham.

A alta direção da Economia Nacional, que toca ao governo executar, deve coordenar e não eliminar os esforços e a contribuição dos particulares.

A Técnica para o Progresso exige a multiplicação de empresas de alta competência, o aprimoramento dos métodos de Produção, nascidos da pesquisa científica, a sempre melhor instrumentalização da Lavoura e da Indústria, a sindicalização, o aperfeiçoamento das cooperativas, organizações solidárias cada vez mais amplas.

A Ética para o Progresso reclama esquemas econômicos que atracam o primado da iniciativa e capital privado, articulados com a alta direção da administração pública. Só assim se conserva a autonomia da pessoa e a liberdade do ser humano. Este modelo dará a prioridade à melhoria da alimentação, da habilitação e da educação popular. É questão de justiça Social que deve ser protegida pelo Direito Positivo promulgado pelo Estado.

6. DESENVOLVIMENTO E RELIGIÃO

6.1 CONCLUSÕES DO JÁ ESTABELECIDO. RESUMO

A Metafísica do Desenvolvimento transcende toda a realidade e se embebe em todos os setores e níveis do Ser.

É a Forma não a Matéria, o fator determinado e determinante de cada natureza concreta e de seu movimento próprio.

Todo o Movimento e aperfeiçoamento surge de um devir do ser, que é um dever-ser; pois é o Fim que estrutura e orienta o ser, que lhe dá sentido e categoria, estabilidade e identidade.

A Lei da Evolução supõe que o Todo domina as partes e o objetivo governa o subjetivo.

A Lei Fundamental do Desenvolvimento é o crescimento do ser em função do Finalismo interno que lhe instituiu a estrutura essencial e lhe estabeleceu o devir ou o vir-a-ser dentro das coordenadas fixas que se é.

A Planta, da mente até a árvore produzindo frutos, tem uma evolução predeterminada no Princípio Vital que a coloca na espécie.

O Animal, do zigoto a adultês ou madureza da própria raça, teve seu caminho predeterminado. Sair dele é evoluir para o monstro.

O Homem da ignorância total até a cultura superior de uma síntese mental grandiosa, seguiu sempre consciente ou inconscientemente as leis lógicas da mente e a Dialética do Pensamento Autônomo.

O mesmo se diga da construção moral do caráter bem formado. Há uma Lei de Síntese informada pelo Finalismo autêntico da essência humana, que edifica com uma arquitetônica predeterminada o perfil do tipo honesto. Contrariando estas leis, temos o tipo errado de homem, o marginal da sociedade, o anormal que chegará a Paranóia ou a Loucura Lúcida.

O Desenvolvimento Econômico possui também sua Dialética interna, energia programatizada da construção do tipo certo que fez evoluir a Natureza inteligente, livre, e social do ser racional até seu perfeito acabamento.

Agiganta-se a nossos olhos a função transcendental do sentido da vida, que orienta a existência e determina o crescimento normal da Pessoa Humana. Qual a destinação do Homem? Qual a meta que seu ser ontologicamente procura? Qual seu Fim Último? É o Fim que estrutura os elementos essenciais do ser e determina seu evoluir normal.

6.2 FINALISMO DIVINO DA CONDIÇÃO HUMANA

As Leis profundas do ser racional mergulham-se no oceano imenso do inconsciente; mas afloram na consciência clara como um imperativo categórico, uma necessidade instintiva.

Cumpre ao Filósofo detetar a autenticidade desta voz que se manifesta como reflexo da Natureza Humana e expressão de

uma Lei Natural; que deve ser cumprida pela Liberdade de opção e assim realizar-se em plenitude dentro dos esquemas da própria individualidade.

Nossa racionalidade busca a Razão Suficiente dos seres contingentes; procura a Inteligência que explique a ordem admirável do universo e a finalidade coordenada dos três reinos da Natureza; ambiciona atingir o sentido da própria existência que não se sacia com nada finito.

A vida interna do nosso pensamento se engenha em construir um sistema de valores concentrado num Absoluto, num Necessário, num Infinito.

Anterior à nossa liberdade, sentimos um chamado para a Felicidade perfeita, que não é desta nossa existência concreta.

Rejeitados estes chamados da condição humana, surge a dialética do desespero, a esperança do nada, o perfil do "Homem-Paixão-Inútil", a silhueta do tipo absurdo, desajustado de si mesmo, filho da Náusea e da Angústia.

A destinação autêntica do Homem, sua intencionalidade natural, sua vocação metafísica, seu finalismo essencial e tender para o Criador que o fez como imagem sua, que só n'Ele encontrará sua Felicidade e sua realização autêntica.

Por que devemos em consciência seguir a voz da Lei Natural?

Aquilo que vem da estrutura íntima e essencial de uma natureza, ultimamente devemos atribuir ao Autor da natureza.

A Lei Natural que emana da Natureza Humana é reflexo da Lei Eterna decorrente da Essência e Vontade do Criador.

É uma Lei, pois, que além de ser a dialética da nossa normalidade psíquica é também uma obrigação que nos liga à consciência moral.

Daí que, no fundo, o Desenvolvimento tem uma Teologia que deve ser respeitada e venerada.

6.3 AS FÓRMULAS DE SOLUÇÃO

A Filosofia de todos os quadrantes do orbe convocada para opinar e resolver as dificuldades e embaraços, em que se enreda a Humanidade.

Pensadores e gênios apresentam uma galeria variadíssima de fórmulas e modelos. Em fila indiana, robôs de alta técnica, mas vazios de vida humana sadia e perfeita, são oferecidos como médicos especialistas da Humanidade enferma.

A geopolítica da fome, a explosão demográfica, as disparidades econômicas, as injustiças sociais, a rapidez com que evolui

a sociedade em perpétua mudança, ocasionam e pressionam soluções extremas. O controle da natalidade, a eliminação dos nascituros, a supressão do Homem que é interpretado como fator de distúrbios nos modelos econômicos e causa de perturbação no progresso material: e tudo isto gera a ecatombe dos seres humanos sacrificados ante o altar do deus-dinheiro.

E quando a Consciência reclama contra o atentado de lesa dignidade humana, que quer reduzir o ser racional a preço da máquina da produção, no Materialismo Dialético, então a acusam de dopada com o "ópio de povo".

O Homem Libidinoso de Freud como um cão decerebrado andando nas patas traseiras; o Homem Revoltado de Camus, abutre que se banqueteia na produção humana; o Homem-Paixão-Inútil de Sartre como a besta do Apocalipse que tenta apagar as estrelas do céu, todos eles lutam pela Consciência Secularizada de uma era pós-cristã.

Todos estão pela morte de Deus, pela eliminação da Natureza fonte das Leis que impedem a desordem e estabelece o Direito Natural.

6.4 QUE APORTA A TEOLOGIA?

Os fundamentos filosóficos de todo o Desenvolvimento sadio e autêntico, que de fato resolve os problemas angustiantes da era em que vivemos, nós os encontramos no mais íntimo do nosso ser. Não na descrição fenomenológica do pensamento autônomo ou das ciências da realidade, mas na sua explicação categórica e na sua justificação apocalítica, que se estribam no conhecimento profundo e exaustivo dos elementos do ser, é que se encontra a solução satisfatória e empolgante dos problemas que tentam desestruturar o Homem e lançar a luta fratricida entre diferentes setores da Humanidade.

A acepção do termo Teologia é tomado aqui no sentido filosófico como a tomou Aristóteles na sua Metafísica e Platão nos seus vários escritos.

Podemos definir a Teologia do Desenvolvimento assim: "é a ciência que trata de Deus como fonte e norma da Ética no campo do planejamento educacional, cultural e econômico."

É a doutrina de Deus comprometido com o Homem em evolução aperfeiçoativa; com a Humanidade em processo de aculturação e com a História do mundo em mudança.

O sentido e o valor de um Desenvolvimento vem da Finalidade Última que ele objetiva, que o determina e classifica.

Quando o Homem se estabelece como meta suprema da sua existência, fecha-se sobre si mesmo, num autismo alucinante, evolui para a megalomania e a paranóia. Constituir-se como ser absoluto ao redor do qual tudo mais tem que girar como seres relativos em adoração, é estabelecer um regime de tirania e uma ideologia totalitária como o Nazismo e Comunismo.

O Verdadeiro valor do Homem, do qual decorrem todos os Desenvolvimentos referentes a sua pessoa, está na sua vocação divina, na direção transcendente de sua vida, no acatamento do seu Criador e no engajamento a seu Fim Último, Deus.

A Religiosidade, acatamento a este Ser Necessário, distinto de nós é a manifestação instintiva e incoercível da tendência autêntica do Homem a seu Fim ou Destinação Metafísica. É o fundamento de toda Moral e Direito, de toda Justiça e Evolução sadia.

A aceitação deste Ser Absoluto como princípio e fundamento da escala de valores e normações éticas é que constrói a existência histórica do Homem de forma normal e verdadeira, levando-o à plenitude de sua perfeição e dando-lhe a visão orgânica e divina do universo.

Dela procede a Dialética normal e sadia de todo o Desenvolvimento.

6.5 LEI DO DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO

Deus, pois, é a suprema lei da nossa essência e da nossa existência; do nosso ser e do nosso devir.

Direção ôntica da nossa vida, Deus é que dá sentido e valor a nossa conduta humana e do nosso crescer mental e pessoal.

Quem busca sinceramente a Deus não anda em trevas mas possui a luz da vida. Geradora da evidência e criadora da verdade a luz da vida é uma espiritualidade que confere a compreensão verdadeira a cada percepção e unidade à própria consciência histórica.

O acatamento da tendência divina da nossa natureza, é a verdade da vida que produz a veracidade do conhecer.

Sintonizar com a Verdade Eterna e a Bondade Infinita é uma participação divina que gera o Desenvolvimento da mentalidade e da personalidade humana verdadeira, boa e bela.

No alienar-se de Deus estão as origens espúrias do pensamento inautêntico e do mecanismo falseador da vida e dos dados do conhecimento.

Esta dialética iluminadora da vida e do proceder é um princípio de Desenvolvimento que arquiteta o sistema de valores e o perfil da personalidade.

Programação energética e arquitetônica da Fenomenologia do Espírito especificamente humano, a Dialética divina da vida traz um germe, uma forma feliz da realização plena e cabal do tipo certo do racional perfeito.

Irradiação pura da Natureza, esta dialética sincera constrói a consciência como estrutura firme e clara dos valores imperescíveis e dos deveres oriundos do Fim Último da condição humana. A consciência moral robusta e luminosa se torna o santuário em que a pessoa se encontra a sós com Deus e donde surgem os instintos da racionalidade que indicam os atos proveitosos e os atos nocivos ao indivíduo e à sociedade. Caráter impoluto do homem feito, a Maturidade inclui a plenitude da racionalidade da liberdade e da deificação do ser todo que transpira verdade, beleza e bondade do explendor da forma humana.

A Moral e o Direito se apresentam como manifestação espontânea e motivo do que há de mais verdadeiro e veraz no próprio ser.

Racionalização do animal e espiritualização do psiquismo todo, esta Dialética divina da existência é um Desenvolvimento pujante instalado na vida.

Perpetuamente insatisfeito, tende incessantemente ultrapassar o imperfeito e o provisório para atingir a idade adulta em que a síntese de todos os valores concentrados no Ser Necessário e Absoluto, Deus, se completou.

A sabedoria e a prudência irradiam da pessoa que se formou dentro das linhas de força de sua Consciência sadia, de sua Natureza autêntica e de seu Fim Último verdadeiro.

Resolvido o Desenvolvimento normal da Pessoa Humana, desaparecem os problemas do Desenvolvimento Econômico, Social e Político.

O MITO
INTERPRETAÇÃO DA EXISTÊNCIA

DELMAR EWALDO SCHNEIDER

1. — O TERMO

O termo "mito", do grego "mythos", significava originariamente o mesmo que "palavra", "relato", "anúncio", "mensagem", sempre com a intenção do espírito voltada ao conteúdo dessa palavra ou mensagem. É este um uso inteiramente objetivo, no qual não se atende à mente de quem eventualmente diz ou relata, mas tão-somente ao que a palavra diz em si mesma. Por isso mesmo o mito aparece como expressão e compreensão do que o universo é — a verdade do universo —, e não como uma questão de representação mental, situada do lado do problema ou teoria do conhecimento. Este sentido de "palavra objetiva" em contraposição à palavra proferida, o termo "mythos" ainda guarda na tragédia clássica. O mito se apresenta, assim, como a "palavra da verdade", a expressão última e definitiva da realidade de deuses-mundo-homem, sem nenhuma conotação de imaginação ou fantasia.

2. — MITO E ESPECULAÇÃO

A positividade do mito entra necessariamente em crise, tão logo a razão começa a pensar a mensagem do mito. É que o pensamento, ao lado de perguntar os porquês, as razões, os princípios e as causas das coisas, é também sempre analítico, isto é, ele divide, separa diferentes momentos, e, antes de tudo, distingue o sujeito do objeto. Com isso se constitui formal e tematicamente o reino do pensamento, i. é, o reino da subjetividade, que como tal se situa criticamente frente à "objetividade" do mito. Agora é o pen-

samento que pretende descobrir a verdade; o espírito não a recebe mais como imanente à "palavra". A fé cede lugar à razão pensante.

Esta crítica da razão começa a se impor na Grécia a partir da era homérica, inclusive, certamente, porque em Homero o termo "mythos", ao lado de seu sentido original apontado acima, passa a tomar também o sentido de legenda de heróis. Com isso o sentido se transfere da "verdade do cosmos" para a "imaginação heróica". Ao mesmo tempo se põe em jogo a verdade do relato, tanto em seu sentido primitivo, quanto no heróico.

Um segundo momento do espírito crítico é constituído pela sofística. Aqui a ruptura entre o ser e o pensar já está consumada; o "lógos" de Parmênides e Heráclito, ainda idêntico ao ser, cedeu já o seu lugar ao "lógos" puramente formal do pensamento humano. O que interessa ao sofista não é a "verdade do ser", mas as "razões" que possam persuadir a mente subjetiva e individual.

Esta atitude sofística representa, de fato, não só a morte do mito, mas também do pensamento. Um e outro ficam privados de seu conteúdo de verdade: o mito reduzido à categoria da fábula, e o pensamento à mera categoria do instrumento de persuasão. A persuasão por sua vez não está mais em função da verdade das coisas, mas em função do poder — trata-se de submeter a consciência do outro à consciência subjetiva do melhor argumentador.

A reação a essa atitude, ao mesmo tempo cética e cínica, começa com Sócrates. Sócrates foi acusado, entre outra coisa, de não acreditar nos "deuses", isto é, nos "mitos" já reduzidos a fábulas. Mas o que ele sempre teve como de valor absoluto é a razão. Em nenhum momento Sócrates duvidou da capacidade da razão de descobrir a "verdade", e esta, por sua vez, era para ele algo de objetivo e eterno, algo de divino em sentido puro e absoluto. Aqui, entretanto, Sócrates toca o impossível, que em Kant apareceria como a "aporia" fundamental de razão pensante: com o pensamento, isto é, com a lógica, que sempre divide o ser do conceito, a verdade do conhecimento, o sujeito do objeto, Sócrates queria atingir aquilo que transcende a toda distinção.

Platão continuou o pensamento de Sócrates na procura da verdade acerca do ser e do valor. Sua teoria do conhecimento, o ser enquanto verdade, é inteiramente intelectual. Com isto Platão colocou a pedra fundamental de toda metafísica ocidental. Mas é também com isso que Platão recupera o mito, não na acepção primitiva, é certo, mas numa acepção bem mais profunda, e válida tanto para a filosofia quanto para a religião e a reflexão teológica. Incapaz de compreender em conceitos e expressar com palavras a realidade transcendente, porque ela não mais tolera

as distinções do pensamento analítico, Platão recorre ao "mito" para descrever a compreensão intuitiva da verdade-realidade absoluta, tentando assim induzir o espírito contemplativo à compreensão imediata. Mitos desse tipo temos p.ex. no "mito da caverna" (Rep. L. VII, 514 a ss.) e no relato de Sócrates sobre o que aprendeu da sacerdotiza Diótima sobre o amor (Banquete. 201 d ss.). No primeiro caso Platão compõe uma alegoria; no segundo, põe seu pensamento na boca de uma sacerdotiza, isto é, o transfere para uma entidade que tem "experiência" imediata do divino. Em ambos os casos estamos diante do limite do pensamento e da palavra. Trata-se com efeito de expressar e tornar compreensível o que já "não é o ser, mas ultrapassa o ser em dignidade e força" (Rep. 509 b), e que, nessa transcendência, não mais pode ser compreendido em definições e essências. O sentido do mito em Platão não é mais o sentido primitivo de "palavra" e "mensagem". Mas também não é o mito como "fábula". O mito, em Platão, está incorporado ao processo do conhecimento e desempenha a função de "revelar" intuitivamente o sentido e a verdade, para além da capacidade do raciocínio. Ele se situa, assim, no horizonte do conhecimento místico, e desempenha, tanto na mente como na fala, a função do símbolo e do sinal. Ao mesmo tempo que ele marca o limite do pensamento e da palavra ele transcende, como símbolo, esse mesmo limite. Aliás, um limite só é constatável como tal enquanto já foi transposto. É enquanto a verdade do ser é compreendida no símbolo que se revela tanto o limite quanto a transcendência do conhecimento e do espírito. A contribuição, portanto, de Platão foi de suma importância, não só no sentido de restabelecer o valor do conhecimento frente ao ceticismo sofista, mas, mais do que isso, para evidenciar a dimensão transcendente do conhecimento e da linguagem.

3. — A PERMANÊNCIA DO MITO

O mito integra, portanto, o processo do conhecimento. A partir daí torna-se necessário reconhecer que como estrutura e forma do conhecimento ele não é extirpável de modo radical do espírito humano. Isso representaria mesmo um empobrecimento do espírito, pois o reduziria ao plano do conhecimento dos nexos lógicos em que a natureza pode ser compreendida ao nível das ciências.

Como uma forma de conhecimento essencial ao espírito humano, o mito não pode ser considerado como uma forma primitiva e ilusória de compreender o mundo e a existência. Ele pode, sem dúvida, ser uma forma primitiva de estar na inverdade, na medida em que o homem não reflete sobre ele como forma do espírito, e, por isso, o toma como pura objetividade. Mas essa forma de

inverdade não é exclusiva do mito. Ela acompanha, em diferentes níveis, a todo conhecimento que não reflete sobre si mesmo. É nesta falta de reflexão sobre a forma do conhecimento, conjugada com o desconhecimento do modo como é, elaborada a informação que nos chega, que radica a maior parte dos mitos do mundo moderno, mediados e alimentados em grande parte pelos meios de comunicação de massa — recebidos, aliás, em geral de forma não crítica [1].

Mas não é dessa mitologia que nos queremos ocupar aqui. O mito que procuramos compreender é aquele que é essencial ao espírito humano a partir de sua condição ontológica de espírito-encarnado. Esta condição ontológica de espírito-encarnado, ou também de espírito-em-mundo, constitui o espírito humano essencialmente receptivo, num primeiro momento passivo perante o real, e nunca inteiramente ativo, criador e idêntico com a verdade e o sentido. Podemos também dizer que a condição ontológica de espírito-em-mundo constitui o homem essencialmente em ouvinte, e que essa condição de ouvinte está à base de toda palavra que ele elabora como resposta ou como compreensão racional do real. Isto significa que a operação estritamente "lógica", como o é toda elaboração racional e científica do cosmos, é uma operação de segunda instância e se confina à ordem das coisas acessíveis não só à razão, mas também à experiência sensorial. Mas isto já supõe uma dupla distinção: primeiro a distinção entre sujeito e objeto, e, segundo, a distinção das coisas mesmas, ou seja, supõe o múltiplo, pois só no múltiplo se podem descobrir e sistematizar relações lógicas. Toda operação lógica tem, assim, o sentido de uma "reconstrução racional" de uma realidade, em si mesma, distinta e separada da razão ou do espírito. Do que acabamos de pensar impõe-se imediatamente que isso não pode constituir a totalidade do espírito; impõe-se que o espírito tenha também um contato imediato com a verdade ao interior daquele horizonte que é o fundamento de toda operação que já supõe a distinção — do contrário, essa mesma operação ao interior da distinção se torna impossível. Este horizonte, entretanto, não mais é possível "logicamente"; ele é "meta-lógico". Só pode ainda ser pensado analogicamente, ou seja "simbolicamente". A analogia e o símbolo são o lugar do "mito". Pensar o que transcende o horizonte da lógica, que é o horizonte do "distinto", só é possível "mito-logicamente". Enquanto este horizonte da imediatez é o horizonte da passividade do espírito que é exercida ontológica-primitivamente no ouvir, tocamos novamente a acepção mais primitiva do mito: palavra-anúncio-mensagem.

É assim que o mito está presente na poesia, na filosofia e na teologia. Os poetas gostam de falar de "inspiração". Querem com isso dizer exatamente que sua poesia não é de fato um fruto de

seu pensamento, mas muito mais de sua "passividade". A poesia é assim um tomar corpo — imagem e símbolo — de uma apreensão original do que vem ao encontro do espírito, do que se lhe dá, e perante o qual o espírito está ainda admirado e extático. Ela é, com o mito, um "dizer" original que, como tal, precede a razão e não pode ser comunicado por via lógico-racional.

Relativamente à filosofia e à teologia a questão é mais difícil. Ambas foram consideradas na tradição ocidental como as formas mais altas e mais puras da razão especulativa, e isto dentro da lógica conceptual e dedutiva mais rigorosa. Disso é testemunha não só a filosofia e teologia escolástica, mas também, e muito mais, a filosofia e teologia de descendência cartesiana — Spinoza, Leibniz, etc. A dificuldade se aguça aqui porque ambas, filosofia e teologia, não se contentam, como a poesia, em expressar na própria imagem a sua mensagem, mas procuram "pensar" a verdade, o sentido, o ser, o absoluto, Deus. Ambas querem pensar o impensável, ou seja, compreender na distinção o que não mais conhece nenhuma distinção nem distância de si mesmo e que se torna presente ao espírito como "subjetividade" absoluta, ao passo que o pensar lógico-racional começa por constituí-lo em "objeto" [2]. Isto significa que a filosofia — do ser, e a teologia — de Deus, enquanto se movem simplesmente pela lógica e querem pensar em conceitos racionais os seus conteúdos — a sua verdade, a sua mensagem — se destroem a si mesmas, para se constituírem em "física", e isto já no sentido científico moderno deste termo [3].

Se filosofia é um saber do ser e da verdade, e teologia um saber de Deus, então ambas têm em comum (o que ao mesmo tempo as distingue de todas as ciências) o fato de se moverem essencialmente ao interior da subjetividade — e não "frente" a um "objeto" do pensamento. O sentido e a verdade constituem a forma e o conteúdo da consciência, isto é, da subjetividade, e os constituem como transcendência do existir, isto é, como relação à subjetividade absoluta. Chama-se esta de Ser ou de Deus, o importante é que a subjetividade absoluta é apreendida e compreendida como o sentido e a verdade que é ao mesmo tempo fundamento e transcendência imanente à subjetividade do espírito humano.

Aqui, entretanto, acabou a possibilidade do pensar bem como do dizer. Qualquer pensamento e palavra teriam que ser, aqui, identidade e transcedência. Ora, isto não mais acontece no espírito-em-mundo que é, enquanto "em-mundo", um espírito "em-alteridade", um espírito que necessita do "objeto" e que só se pensa "reflexivamente" — muito embora se "aprenda" imediatamente, mas, não se esqueça isso, "na" mediação do mundo. O mundo, que é a mediação, é o reino da ciência: do pensamento e da lógica. O imediato, que entretanto só se compreende na mediação, é o reino do

símbolo do mito, da analogia. Todos os elementos de linguagem do símbolo são tomados de empréstimo à mediação, e cada um deles tem um sentido objetal próprio: a água, o sol, a noite, a tempestade, a força, o homem, a fraqueza humana (psicologicamente: o sofrimento; moralmente: o mal), etc. Mas não é este sentido de mundo (de ciência) que a filosofia e a teologia compreendem ao usarem esses elementos da mediação e da linguagem mundana. Elas pretendem, "mediante" esses elementos de mundo, que o pensamento lógico-científico trata como outros tantos "objetos" externos, tão só levar o espírito a descobrir a sua abertura — na qual se torna presente, porque vem ao encontro, a subjetividade infinita. O símbolo só existe para o espírito que opera transcendência absoluta. Aqui o poeta, o filósofo e o teólogo se encontram. Com a única diferença de que o poeta apenas "põe" o símbolo na linguagem, ao passo que o filósofo e o teólogo tentam decodificar o símbolo, isto é, pensar analogia como tal para descobrirem no espírito (já não no pensamento) o análogo.

4. — MITO E HISTORICIDADE

Sob certo aspecto o mito é uma interpretação da História. De nenhuma forma, entretanto, ele revela uma consciência da historicidade como a que se tem desenvolvido a partir do renascimento. Esta última se caracteriza por uma compreensão do sempre novo que acontece cada dia no mundo, resultante da síntese entre a natureza e o espírito humano. Ela põe o acento na capacidade criadora do homem. Joga com os elementos da ciência e da técnica, ambas como veículos do domínio que o homenm exerce sobre a natureza, com o que cria as infra-estruturas da vida social, cultural e política. Esta vida do espírito, na qual o homem concebe e transpõe para a prática o que ele quer fazer do mundo e de si mesmo, situa a questão da responsabilidade pela existência cada vez mais na autonomia da liberdade humana. Na mesma medida em que todos esses elementos se conjugam numa concepção de mundo e existência essencialmente antropo-lógica e antropo-cêntrica, nesta mesma medida eles exercem uma função desmitologizadora.

É este movimento desmitologizador da consciência histórica moderna que constitui o pólo comparativo para a compreensão da historicidade do mito. O mito não vive do tempo como abertura em que o homem continuamente se cria e põe existencialmente, mas ele vive de um "tempo de origem". Ele não pensa, portanto, a existência em função do futuro nem como possibilidade, o que é característico da consciência histórica, mas a pensa no sentido de um "retorno à origem". O "tempo de origem" é o tempo da pri-

meira manifestação do ser e, por isso, o único que é significativo e válido para a compreensão da verdade profunda do real. Este "tempo de origem" é um tempo forte", cheio de força criadora. O tempo subseqüente é um tempo "fraco" e sem significado, privado de força criadora, selado pela degeneração. Os únicos momentos "fortes" ao interior deste tempo pobre são aqueles em que no rito se reatualiza — re-presenta, re-presentifica — o tempo primordial. O importante, portanto, ao interior do tempo, é superá-lo (suprimi-lo) no mito — no rito — que permite viver a plenitude e densidade do tempo primordial e entrar em contato com o sagrado. Trata-se propriamente de um novo nascimento e de um subseqüente novo modo de existência que seja comandado pela maturidade espiritual. Pressuposto está que a verdade, o valor, o sentido, numa palavra o espírito, se tenha manifestado em toda sua plenitude naquele "tempo forte" do princípio [4].

Este tipo de consciência necessariamente entra em conflito com a consciência histórica tal qual esta última se tem formado a partir do renascimento (a partir do renascimento, ao nível da reflexão filosófica, pois como "fato" a consciência histórica é bem mais antiga). E esta última, com igual necessidade, exerce sobre a primeira uma ação crítica, desmitologizadora. São muitas as razões deste conflito; só queremos aduzir algumas.

Em primeiro lugar, a consciência mítica se torna incompatível com a explicação racional da natureza, da vida e dos fenômenos sócio-culturais do espírito. O mito vive essencialmente do que saiu, no início, da mão dos deuses. Por mais que o tempo posterior tenha enfraquecido aquelas forças divinas primordiais (o tempo da multiplicidade, das contradições, das lutas e pecados), o sagrado está permanentemente presente e ativo na natureza e pode tornar-se a força mesma da vida do homem. O decisivo, portanto, na vida do homem, tanto individual como socialmente, depende da re-presentificação do divino e sagrado. Explicações causais da natureza e iniciativas racionais e livres do homem não conquistam, nesse espírito, uma função dinâmica. Uma vez despertado o espírito para a compreensão racional da natureza segundo o esquema causal e lógico, o domínio da mesma, suposta tão-somente a sua racionalidade, se transfere para a razão pensante. Não é necessário que o investigador da natureza negue a existência de um Deus. O que ele não pode é tão-somente explicar fenômenos naturais ou humanos, psicológicos ou sociais, pela intervenção divina. Perante a razão pensante, sobretudo ao nível científico, Deus recua da ordem de causa física à ordem de causa transcendental. E nesta ordem ele nunca é elemento nem lógico nem físico explicativo de qualquer realidade ou fato que suceda na natureza ou na vida humana.

Segundo: Esta consciência uma vez inaugurada, põe-se com ela a distinção entre o sagrado e o profano, entre o místico e o estritamente racional, entre o eterno e o temporal, entre o perfeito no início e o perfectível no futuro, entre o destino determinado por "presenças superiores" e a liberdade humana. Esta distinção perpassa então todos os níveis da consciência: ela é ontológica, semântica, religiosa, social e política. Em todos os níveis se inauguram formas de compreensão, esquematização e sistematização, organização, previsão e planejamento, ação e controle que não só são de criação humana "de fato", mas que explícita e reflexamente o são. Com isso necessariamente se troca o pólo da atração da consciência. O "tempo forte" e perfeito que no início brotou das mãos dos deuses cede o seu lugar ao "tempo do possível". O tempo do "possível" torna-se agora o "tempo forte". E o possível o é, não como o múltiplo e contraditório em si mesmo em oposição ao uno harmônico primordial, mas como o possível que surge da aplicação da razão à natureza. O perfeito, assim, não é mais o que era no início, mas o que vem a ser, o que nasce da tríade natureza, razão e ação humana. O exemplar e perfeito do início cedeu seu lugar ao sempre novo da razão. A razão que despertou para a racionalidade da natureza e para o poder da ação humana sobre ela, sobretudo a razão que pesquisa, não é mais compatível com o "tempo forte" do início; ela é compatível, sim, com o tempo sempre grávido de possibilidades naturais-racionais que tendem ao desenvolvimento de um "tempo forte final", se é que o homem chegará um dia a resolver os seus problemas, para atingir, assim, um estado de plenitude. Aqui se revela, com o espírito científico debruçado sobre a natureza, uma percepção totalmente nova do tempo. Sócrates, diz-se, fixou o objeto da ciência no conceito essencial. Com isso tanto se volta contra o mito que se mantém ao nível da representação e do acontecer, quanto, por outro lado, contra a historicidade do espírito e da verdade. Essência, verdade e razão tornam-se eternas — intemporais e transcendentes — de um salto só. Até hoje a razão humana não conseguiu pensar adequadamente a historicidade, e, com ela, a existência. A ciência move-se no universal, chame-se este de conceito, hipótese, axioma ou lei. Mas, independentemente disso, a ciência revela o tempo na mesma medida em que ela sabe, *a priori*, que de sua aplicação à natureza, pode brotar uma nova existência. Uma nova existência, na percepção mítica, representa sempre mais um afastamento da unidade perfeita primordial; na percepção científica, ao contrário, ela é um momento de revelação e descoberta da verdade que constitui a razão do ser e se incorpora, assim, à essência do homem. A percepção do tempo e da historicidade, o sentido que assumem no espírito humano, a concepção do universo e da vida — a ontologia —, coincidem, assim, com a atitude psicológica da razão frente à

natureza. A razão voltada para as potencialidades da natureza e consciente da ação — liberdade — humana (e isto não é apenas uma questão de lógica, mas de postura psicológica e existencial) libera o tempo e a historicidade. Na mesma medida ela desmitologiza o mito e constitui uma outra teo-logia, uma outra cosmo-logia e uma outra onto-logia.

Terceiro: Dissemos acima que o mito é, também ele, uma interpretação da História. Este pensamento precisa ser retomado depois das reflexões que acabamos de fazer. Como se compreende essa afirmação? Um primeiro sentido, objetivo, é o que já ficou exposto acima: o "tempo forte" do início tira o sentido ao que acontece no "tempo fraco" do cotidiano. Este último, que constitui tão-só a trama superficial e não-essencial da existência, carece de consistência e substância. A consciência mítica o vê, portanto, de um modo pessimista. Porque carecedor de consistência, o que acontece no tempo — o que o homem faz — nunca é definitivo, sempre é reversível. Eliade vê aqui a "diferença mais importante" entre o homem mítico e o homem moderno: "a irreversibilidade dos acontecimentos que, para este último, é a nota característica da História, não constitui uma evidência para o primeiro"[5]. Por isso mesmo o homem mítico crê poder re-atualizar, re-presentificar, isso significa que a mais importante das faculdades do espírito humano é a memória: "a memória se considera como o conhecimento por excelência. O homem que é capaz de 'recordar-se' dispõe de uma força mágico-religiosa mais preciosa do que aquele que 'conhece' a origem das coisas"[6]. Esta concepção do conhecimento contém implícita toda uma metafísica. A memória é considerada a faculdade do contato imediato, da verdade intuída objetivamente sem mediação, o que supõe uma existência em todo caso "diferente" da que vivemos em nosso mundo "atual". Ao lado deste poder da memória, que se deve atualizar no rito, o "conhecer" abstrativo perde em força: o "conhecer" por imagem e abstração supõe distância entre o cognoscente e o conhecido, e como tal só se realiza na "mediação", ao menos do próprio pensar. Essa função da memória ainda existe em Platão. Por isso mesmo a "verdadeira existência" do homem é aquela que ele tinha em contato imediato com a verdade das Idéias antes de viver no corpo e no mundo. A "segunda" existência aparece, portanto, relativamente à primeira, como um estado de privação e carência que se move na inverdade da "imagem". Esta concepção da memória como faculdade de "re-presentificação" e repetição do passado entrou assim na teoria do conhecimento tradicional, e assim sempre exerceu grande força na educação, sempre voltada ao passado, mesmo quando esse passado já não era o de um tempo primordial, em todo caso um passado de valores cristalizados que sobreviveram o seu tempo, trazendo, por isso, consigo uma aura de pureza aná-

loga à da idade de ouro mítica. Já uma concepção mais reflexa da memória, consciente da criatividade espiritual do homem, lhe atribui uma função bem diferente. A memória tem certamente um pólo no passado, mas "cada 'reprodução' do conteúdo compreende em si um novo grau de "reflexão" [7], o qual constitui igualmente um passo para diante na constituição de um mundo novo. Com efeito, a memória re-presentifica algo que ela sabe como "passado", mas que ela sabe também como ainda não desaparecido, ainda não supresso para a consciência. A memória acentua, portanto, a distinção entre o eu e o não-eu, entre a espontaneidade criadora da subjetividade frente à objetividade das coisas e do ser. Ela não fala, portanto, de uma imediatidade da verdade intuída em sua objetividade — a partir da qual a palavra da memória poderia aparecer como a palavra-mensagem eterna —, mas ela fala imediatamente apenas da elaboração do espírito subjetivo em seu presente, relativamente ao seu passado, seja este individual ou social, de própria experiência ou de legado cultural. Assim concebida a memória é muito mais a faculdade do sentido do presente, do que uma forma de presentificar o passado. Assim concebida ela re-presentifica muito menos do que abre possibilidades de um projeto existencial a partir do próprio interior. E assim ela é uma faculdade eminentemente construtora de mundo, e, com isso, de historicidade [8].

A reflexão sobre as próprias faculdades do espírito, que faz aparecer não só a diferença entre sujeito e objeto, mas também a diferença entre a forma e o conteúdo da consciência por um lado, e o objeto como em si, por outro lado, nos leva a um ulterior aspecto do caráter histórico do mito. Não é preciso ser kantiano para saber que o espírito nunca conhece o puro "objeto em si", mas sempre o "objeto como conteúdo e forma da consciência". O objeto do conhecimento é, portanto, sempre uma síntese entre o objeto em si e a espontaneidade do espírito. Isto faz aparecer o mito como conteúdo e forma da consciência, e o situa no âmbito do conhecer como tal. Isto lhe tira a objetividade do objeto em si, mas não lhe diminui em absoluto a intencionalidade objetiva da consciência. É precisamente a intencionalidade objetiva da consciência, ainda não refletida sobre si mesma e portanto inconsciente de sua espontaneidade constituinte de conteúdo, que faz aparecer esse mesmo conteúdo como objeto verdadeiro em si mesmo. A falta de reflexão temática sobre a própria faculdade, que faz aparecer também tematicamente a diferença, não suprime, entretanto, a diferença como percebida e co-afirmada. Sem a percepção da diferença não se pode compreender nenhum mito que de qualquer forma contenha o conteúdo de queda e pecado, como também não os ritos de restauração da ordem e do tempo primordiais. O mito em realidade distingue tanto

quanto o faz o pensamento analítico e reflexivo. Apenas ele não reflete sobre isso, não o tematiza, conserva a distinção implícita, e por isso a subsume inconscientemente na intencionalidade objetiva e transcendente da mesma consciência. O que, entretanto, é percebido e sempre com-posto em toda consciência, não pode não tender à explicitação. A própria multiplicidade dos mitos é um testemunho disso. Essa multiplicidade, que responde por uma diversidade de percepções do real-verdadeiro, deixa aparecer o momento da elaboração subjetiva como traz à luz também o agulhão do pensamento analítico e especulativo sobre o real, a consciência mesma e a História. "O conhecimento da origem e da história exemplar das coisas confere uma espécie de domínio mágico sobre elas. Mas este conhecimento abre também o caminho às especulações sistemáticas sobre a origem e as estruturas do mundo" [9]. Estamos, portanto, na origem tanto da ciência quanto da metafísica — as duas forças desmitologizadoras ao interior do próprio mito. Não porque o mito seja inconsistente e ilógico, mas porque o espírito "com-pos" com o mito a sua própria espontaneidade especulativa. Esta, explicitada, libera a consciência tematicamente histórica, que no mito ainda permanece implícita. Esta "com-posição", entretanto, da historicidade com o mito, nos dá, no próprio mito, muitos elementos para a compreensão não só da consciência como tal, mas da consciência de historicidade. A propósito queremos transcrever um texto de M. Eliade, que citamos numa versão espanhola. Preferimos não traduzir mais uma vez:

> Pero aunque estas culturas, en cuanto formaciones históricas, no son intercambiales, hallándose ya constituidas en sus estilos propios, son, sin embargo, comparables al nivel de los símbolos. Y es precisamente esta perenidad y universalidad de los arquetipos aquello que "salva" en última instancia a las culturas, haciendo posible una filosofía de la cultura que sea algo más que una morfología o una historia de los estilos. Toda cultura es una "caída en la historia, y por lo mismo es limitada. (...) Y es, en definitiva, la presencia de las imágenes y de los símbolos aquello que mantiene e las culturas "abiertas": a partir de cualquier cultura, australiana lo mismo que ateniense, las situaciones-límite del hombre se revelan perfeitamente gracias a los símbolos que mantienen estas culturas. Si se desatiende el fundamento espiritual único de los diversos estilos culturales, la filosofía de la cultura quedará condenada a ser un estudio morfológico e histórico, sin validez alguna para la condición humana en cuanto tal. Si las Imágenes no fuesen al mismo tiempo uma "apertura" hacia lo transcendente, se acabaría por ahogarse en cual-

quer cultura, por grande y admirable que se la imagine. (...).

> Las Imágenes (mitologemas) constituyen "aperturas" hacia un mundo transhistórico, y no es éste su menor mérito, sino que, gracias a ellas, las "historias" pueden mantener una comunicación; (... y) de regional y provincial, la mitología popular se convierte en ecuménica. (...) Aun hoy día sobreviven en el cristianismo popular ritos y creencias del Neolítico: las gachas de simientes en honor de los muertos, por ejemplo (la colina de la Europa oriental y egea). La cristianización de las capas populares de Europa se ha realizado sobre todo gracias a las Imágenes (mitologemas): se las encuentra en todo momento y no se hacía necesario sino revalorizarlas, reintegrarlas y darles nuevos nombres [10].

Estas linhas de M. Eliade não tratam explicitamente da linha de pensamento que ora nos ocupa. É exatamente isto que nos permite aduzi-las à nossa interpretação. Eliade nota que culturas diferentes, enquanto "formações históricas" e "estilos próprios" cristalizados ao nível do explícito, não se trocam reciprocamente. O verdadeiro conteúdo de uma cultura não é, entretanto, aquilo que é explícito, mas o seu valor de símbolo. Não é, por exemplo, a máquina que define o nível cultural do século XX, mas o que a máquina significa como símbolo de uma compreensão de mundo e existência e como postura espiritual. Vista em seu exterior, toda cultura é uma "caída na história", finita em sua materialidade, e de alguma forma privada de sentido — um "tempo fraco". Mas os "símbolos" que ela contém e que a constituem ao nível do espírito, estes símbolos a conservam "aberta", porque nestes símbolos se revelam as "situações-limite" existenciais do homem. Os símbolos jogam a existência humana no horizonte da "transcendência", libertando-a, assim, da materialidade das cristalizações culturais enquanto estilos exclusivos uns dos outros. Muito embora os "símbolos" sejam "arquétipos" "trans-históricos" e "universais" — o oposto a toda determinação histórica, sempre singular — eles constituem exatamente enquanto tais, o fundamento e a condição de possibilidade da história como diálogo intercultural. Revela-se-nos aqui a mais profunda dimensão histórica do mito. É uma visão essencialmente dialética que se nos abre. Por um lado ele é um juízo negativo sobre a História que lhe aparece como um "tempo fraco" em oposição a um "tempo forte" primordial, trans-histórico. Sua intencionalidade se dirige a esse tempo "forte". É a sua abertura ao transcendente. Mas ele só realiza essa mesma intencionalidade enquanto se deixa mediar por

elementos do tempo "fraco": as imagens, os ritos, os preceitos culturais que é preciso observar. Mas ele sabe que não é a imagem, não é o rito, não é o preceito como tal o verdadeiro e real, mas o que está além, o diferente, o outro. Com isso ele alia à mais rígida e intransferível configuração cultural, a mais profunda liberdade espiritual frente a todas essas estratificações. E com isso tem, em identidade com os elementos culturais mais rigidamente exclusivistas, a mais ampla possibilidade de transferência e tradução para quaisquer outras configurações culturais, porque também estas não são a verdade, mas apenas mediações. Mas por que, não obstante, o mito não realiza essa passagem? Porque ele, embora saiba isso, não "reflete" sobre isso, ou seja, não o tematiza, para poder reconhecer, explicitamente, o símbolo como tal, i.é, distinto do simbolizado, a mediação como tal, distinta do mediado, o conhecimento como tal, idêntico com o conteúdo e a forma da consciência, mas distinto do que é conhecido. E para humilhação do espírito: quando a razão pensante — e pensante em primeiro lugar a si mesma e o seu processo — realiza tudo isso, aparece o mito desmitologizado, i. é, o mito constituído como "inverdade". O que resta ainda é o objeto capaz de ser pensado em sua estrutura e em todas as suas relações — intramundanas. Morreu o espírito no momento mesmo em que nasceu a razão pensante, desapareceu o significado no momento mesmo em que nasceu a razão pensante, desapareceu o significado no momento mesmo em que apareceu o "objeto em *si*" que, como "em *si*", não é mais momento de mediação. Morreu a eternidade e o protótipo no momento em que nasceu o "sempre novo" histórico-cultural que a razão é capaz de extrair da natureza com a mesma profanidade com que Prometeu roubou o fogo dos deuses. Foi Prometeu, foi a razão, não é mais o dom que vem ao encontro. Surge o valor do histórico, valor do único, intransferível, irrevogável, mas igualmente fugaz porque supresso pelo momento imediatamente subseqüente. As possibilidades são infinitas porque nenhuma realização é total nem definitiva. Paradoxalmente a consciência da historicidade, porque "pensou" a condição histórica do estar no mundo, chega, por via "racional", a uma "conclusão" igual à "intuição" do "tempo fraco" do mito. Nesta dialética o mito é capaz de dialogar com a mais afinada consciência da historicidade, na transcendência a todos os "mitologemas", sejam estes o "pneúma" — ar, vento, espírito, ou a máquina — razão.

5. — A DISTINÇÃO ONTOLÓGICA E A VERDADE

O mito ao mesmo tempo afirma e nega a distinção ontológica. Afirma, enquanto distingue um tempo primordial de um tem-

po decaído, uma verdade plena que é preciso "recordar" de uma verdade parcial sem significado, uma situação "divina" de um estado de culpa e impureza, etc. Suprime, enquanto confunde o sagrado com o profano, e situa no tempo e nas coisas, ao menos em determinados momentos realizados no rito, a total presença do divino. Isso que se pode dizer do mito visto objetivamente a partir de uma mente analítica, não se pode dizer da mesma forma da consciência mítica. A consciência mítica como tal desconhece a distinção ontológica, e por isso nem a afirma nem a nega. Ela vive, propriamente, o absoluto de forma religiosa. Por isso circula livremente entre o tempo e a eternidade, o finito o infinito, o decaído e o perfeito, sem atender aos limites. É o limite da linguagem e da intuição — todo conhecimento humano é finito, não o é entretanto, a intencionalidade — que impõe as restrições, induzindo facilmente a mente analítica a pensar que o mito simplesmente acumula uma infinidade de conceitos categoriais, para depois saltar por cima deles. A consciência mítica não é categorial. Se as suas expressões o são, enquanto tomadas de empréstimo ao reino da mediação, o seu espírito, que transcende os limites do conhecimento e da linguagem, não o é.

Instaurada, entretanto, a consciência reflexiva, essa unidade da consciência mítica perde os seus direitos. E com isso surge em toda sua agudeza o problema da verdade. O mito é verdadeiro? É uma pergunta muito delicada que só pode ser respondida à base de algumas distinções atinentes ao conceito mesmo de verdade. "Na religião, o mito exprime uma verdade essencial; é saber autêntico, modelo da realidade. No pensamento racional, inverte-se a relação. O mito já não é senão a imagem do saber autêntico, e o seu objeto, a 'gênesis', uma simples imitação do modelo, o Ser imutável e eterno" [11]. É preciso não confundir o conceito de verdade religiosa com o conceito de verdade das modernas ciências de observação. Este último tem seus critérios na observação dos fatos e na coerência interna — lógico-matemática — das relações observadas e formalizadas. É sempre uma verdade relativa ao fato que se deixa "verificar". A verdade religiosa não tem o mesmo critério. Ela tem um critério extrínseco na revelação — é mensagem dos deuses —, e um critério intrínseco no sentido (não na coerência lógico-matemática) que permite compreender a existência. É necessário não confundir a distinção que acabamos de fazer com a teoria medieval da "dupla verdade", uma religiosa, outra filosófica ou científica. Aqui estamos de fato diante de uma confusão, pois é o mesmo conceito de verdade que é aplicado ao mesmo objeto, sendo que este último tem então a licença de se comportar diversamente conforme se trate de ciência, p.ex. a idade do mundo perdendo-se num tempo incalculável, ou, religiosamente, ao mesmo mundo com a idade de 4.000 anos (com que

bases na Bíblia?!). Mas voltando ao mito: Como concepção religiosa o mito tem uma verdade. Ele sempre se apresenta como objetivamente verdadeiro. Mas a mente analítica e especulativa pode e deve levantar a pergunta crítica: é verdadeiro — i. é: é real — o que o mito afirma? Por exemplo: é verdadeiro o pecado e o castigo que constitui a mensagem do mito de Prometeu? É verdadeira a teogonia-cosmogonia do mundo? É verdadeira a antropologia implícita na concepção e conseqüente função da memória? Todas estas perguntas (exceto, talvez, para o cristão, a pergunta relativa a Prometeu, enquanto pretendesse encontrar aí a doutrina dogmática do pecado original) podem ser respondidas negativamente. Mas é preciso não esquecer que este modo de perguntar e responder é também ele reflexivo e se move dentro de uma concepção "objetivista" da verdade bem como dentro de uma metafísica e teologia do ser e do espírito já definida em seu método racional e terminada num sistema de conclusões. Por esta via não se chega a nada, porque constantemente apenas se repõe a oposição entre mito e reflexão. A verdade tem ainda um outro "Sitz im Leben".

A concepção mítica do mundo e da existência conhece um reino de realidade transcendente que não pode ser posta em dúvida pelo simples fato de ela constituir o fundamento da realidade intramundana e cotidiana na história [12]. Ela ganha, assim, em realidade-verdade, porque satisfaz ao funcionamento do mundo e basta para explicar os fatos. Esta verdade-realidade, é certo, é um conteúdo do espírito religioso, um conteúdo de fé, e não da reflexão que "verifica" as suas razões nas coisas. Por mais vinculada que a "razão mítica" esteja aos fatos que ela compreende e explica, ela sempre lhes permanece transcendente. Ela não tira a sua verdade dos fatos, mas se alimenta de uma intuição que, relativamente aos fatos, é um *a priori* religioso. Este caráter religioso lhe empresta um sentido existencial, pois "uma verdade de fé é uma verdade da vida" [13].

> O mito é verdadeiro, e não é possível que ele não o seja. Pois ele é o fundamento da vida de todo o grupo humano que nele crê. Com outras palavras: ele é o fundamento de todo um mundo que não pode continuar a existir sem ele. E, inversamente, o mito não pode viver sem esse mundo no qual ele se insere organicamente como "interpretação" de seus princípios, como seu fundamento, como o seu "prólogo celeste". A vida do mito, que constitui ao mesmo tempo a sua verdade, é a vida deste seu mundo de força original que preside a todas as ulteriores formações. Independentemente desta vida do grupo humano, um mito pode sobreviver separada-

mente, mas sobrevivendo assim, ele não é mais verdadeiro, pois não é mais um momento existencial. Ele já não é "verdadeira História", mas tornou-se uma "História falsa" [14].

Este texto deixa bem claro o conceito de verdade em que é preciso compreender o mito. Ele não é verdadeiro porque as coisas de que ele fala são reais; também não é verdadeiro porque alguém ou toda uma sociedade crê nele, a fé aqui entendida como uma forma de adesão e afirmação da mente; mas ele tem a sua verdade na vida mesma do homem e do grupo humano. Comparadas as suas concepções com as coisas, os objetos "em si", ele pode errar em tudo, mas ele não erra nunca com relação ao seu objeto essencial — aliás único, porque o mito não explica as "coisas", os "objetos", os "fatos". Atribuir-lhe isso é um equívoco que não está do lado do mito, mas do lado do pensamento cientificista que não conhece outros critérios do que o comportamento das "cosas" — o seu objeto essencial que é a própria vida do grupo humano. Aqui já não há mais a relação sujeito-objeto ou consciência comunitária-estrutura política-social. A estrutura social do grupo coincide identicamente com a sua consciência e autocompreensão. A compreensão é assim porque a vida é assim, e a vida é assim, porque a compreensão é assim. Mudada a consciência, tal vida lhe é uma violência; mudada a vida, tal compreensão não tem mais significado. A circularidade é perfeita, e qualquer mudança em um dos pólos, introduz a ruptura no todo. Aparece então a verdade sem significado, isto é, uma inverdade, da qual só se pode ainda fazer uma "morfologia ou uma história dos estilos" [15].

A verdade-realidade do mito está, portanto, na vida do grupo humano que ele mantém coeso e significativo. A vida e o mundo humano, o sistema de valores interpretativos do universo constitui a realidade e a verdade do mito. Se o homem vive hoje em um mundo organizado de maneira lógica, científica, matemática, sempre como explicação do real como "coisa em si", cabe não esquecer que toda ciência é igualmente uma construção do espírito. E é como "realidade noética" que ela entra a constituir o nosso mundo, e não como realidade — coisa em si — imediatamente experimentada. Ainda com a ciência mais rigorosa, mais experimental, mais objetiva, permanece a diferença entre o saber e a coisa. É ao nível do saber — interpretação, significado — que a ciência constitui o mundo de um homem, de um grupo humano e da humanidade toda. É por isso mesmo que a ciência pode mudar — não porque a "coisa" mudou —, pois em última análise a ciência nunca é mais do que "interpretação". A analogia ao mito se impõe, e é por isso que também a ciência pode tornar-se um "mito",

como, aliás, se tornou para grande parte do homem de hoje, que a afirma, sem a compreender [16]. Mas o mundo "funciona" em seu horizonte... É esta ironia que permite que um texto como o seguinte:

> El mito, repitámoslo, es um modo específico y "necesário — al menos en determinados momentos — de densificar total y expresivamente el "mundo", y cuyo valor de verdade no consiste en su historicidad ni en conservar restos de memoria ancestral (cómo el mismo Jung parece suponer), sino en "configurar expresivamente los horizontes" orientadores del existir humano y en "elevar" a "categoria" — y categoria perfectamente "conectada con el resto de los contextos reales" del mundo — los hechos brutos y los comportamientos, que de otro modo se disolveríam en pura facticidad. El mito, podría decirse, "vertebra categorial-significativamente" no sólo la anécdota existencial, sino hasta el puro hecho "biológico", elevándole así a nivel genuinamente "humano" [17].

Seja igualmente válido da ciência, porque perfeitamente tradutível para o seu mundo. Suprimindo-se o mito, o mundo se torna diferente, isto é, ele adquire uma outra verdade e realidade [18]. Mas o mesmo vale como relação á ciência: suprima-se a ciência, e o mundo será radicalmente diferente, pelo simples fato de a organização espiritual ser diferente. A verdade e realidade do mito está em ele ser um "formalizador do mundo humano" mediante a criação de uma "base de compreensão, em forma de esquemas mentais e de modelos 'gestálticos'" ao interior dos quais o homem compreende e dirige a "experiência bruta de si mesmo, do cosmos e dos acontecimentos". Esta organização espiritual dá ao homem os "marcos de orientação estético-éticos" capazes de sustentar uma existência cujo fundamento metafísico só é percebido confusamente, como também de imprimir sentido à percepção exitencial em meio a uma realidade polivalente [19].

Além desta verdade-realidade do mito que se situa no horizonte da vida social, cabe ainda um outro aspecto que chamaremos de metafísico-existencial. Enquanto interpretação de mundo e existência o mito atinge todas as esferas do existencial. Ele contém todas as categorias da metafísica clássica, à qual ele subministrou imediatamente todo o material, como também se encontra com a fenomenologia existencial. O mito atingiu sob diferentes "tipos" todos os grandes problemas do espírito: Deus-mundo-homem (teogonia e cosmogonia), eternidade e tempo (o eterno retorno), escatologia, o princípio perfeito, o pecado, o mal, a morte, a sobrevivência, a liberdade e o destino, o conhecimento e o es-

quecimento (afastamento, separação), a identidade e a multiplicidade [20]. Não é possível, no âmbito desta reflexão, descer a pormenores nestes pontos. Só queremos colocar uma questão de princípio.

O mito, dissemos, se elabora e expressa em "tipos". Estes "tipos" têm um lugar imediato na imaginação. Seu conteúdo, entretanto, não se consuma na imaginação. Eles têm o valor de "sinais", de "símbolos" e de "cifras".

> O sinal é uma significação definida de um outro, sendo que este outro também pode ser atingido imediatamente, isto é, sem o sinal. O símbolo tem sua realidade em tornar presente um outro, em toda sua plenitude, de tal forma que o significante e o significado (o outro) são inseparáveis, i.é, o simbolizado só está presente no símbolo (não é atingível imediatamente em si mesmo). A cifra (Chiffer) é a linguagem do transcendente, o qual só é atingível na mediação da linguagem e não na identidade entre a coisa e o símbolo [21]. (...) Cifra significa "linguagem", linguagem da realidade, a qual só nesta linguagem pode ser ouvida e interpelada. (...) Os símbolos dirigem nosso pensamento a um outro que se torna presente no símbolo. (O símbolo, portanto, não consuma o passo à transcendência.) Mas os símbolos podem tornar-se momentos integrantes da linguagem das cifras. Neste caso eles são incorporados ao movimento do espírito em direção ao transcendente ou a partir dele. Quando isso acontece, os símbolos perdem a sua substancialidade enganosa, mas nem por isso ficam reduzidos ao vazio de "meros símbolos" (sinais) [22].

Aplicando isso ao mito, temos que as suas imagens, os seus tipos, se tomados em sua imediatidade concreta como se apresentam à imaginação, induzem o espírito no engano, num conteúdo que eles fundamentalmente não querem dizer. Pois assim eles se apresentam como fatos históricos uma vez acontecidos, e caem, portanto, ao nível da legenda de heróis, i.é, ao nível do que já não é o mito. Tomemos por exemplo a Prometeu. Visto nesta substancialidade concreta, ele conta um fato. O que entretanto ele quer contar não é uma gesta de herói amaldiçoado, mas uma situação-limite, uma situação existencial, e por isso absolutamente universal, do homem em seu contato trabalhoso com a natureza. O mito, portanto, quer ser entendido como símbolo, e, ainda mais, como cifra — enigma. Toda cifra revela uma dinâmica do espírito, uma tendência a uma outra situação e verdade que não a presente, a qual, entretanto, lhe é inatingível imediatamente. O espírito se apreende, portanto, sempre num aquém, isto é, numa

situação-limite. Uma situação-limite, que corresponde a uma experiência negativa, só pode ser vivenciada enquanto, ao interior dela mesma, acontece a superação, isto é, o "salto" à transcendência. Assim o mito do mal e do castigo não é possível sem a percepção imanente do bem e da reconciliação; o mito do eterno retorno é a própria identidade da morte e da vida (ressurreição). Em ambos os casos que citamos, entretanto, só o elemento negativo, o mal, o sofrimento, a morte, é imediatamente fenômeno. Mas ele é apreendido no mito como "fenômeno" em sentido pleno, isto é, como "diáfano", deixando transparecer o bem, a felicidade, a plenitude da vida. Mas sem a negatividade o espírito humano não consegue dar este salto. O mito se situa, portanto, na região das aporias da razão: a razão não consegue transpô-las; consegue-o, entretanto, o espírito, conduzido pelo símbolo e pela cifra [23].

O mito visto assim, como símbolo e cifra da situação-limite, i. é, do enigma existencial do homem, exige que ele seja compreendido no que ele quer dizer, não segundo um critério da lógica racional, nem da história factual, e muito menos ainda segundo um critério de mensuração na coisa. O mito tem a sua percepção e a sua linguagem próprias, e internamente a ambas ele tem a sua realidade e a sua verdade. Compreendê-lo neste seu nível próprio, entretanto, exige uma hermenêutica que lhe seja adaptada e que comece por respeitar o seu mundo e a sua linguaguem. Em primeiro lugar: "O símbolo dá o que pensar" [24], i. é, ele oferece um sentido a partir de si mesmo; o pensamento reflexivo pode articular esse sentido, mas o sentido como tal é dado, ele é imanente ao símbolo. O homem está, portanto, diante de um símbolo, como aquele a quem se dirige uma "alocução", como alguém que é interpelado e que deve, antes de tudo, "ouvir". Aqui aparece o sentido primário do mito: palavras e mensagem. Em segundo lugar é necessário distinguir em todo símbolo um sentido ou intencionalidade primária e outra secundária. Esta última sofre as influências dos costumes sociais e das transformações da linguagem. A primeira é tomada de empréstimo tão-só à orientação do homem no espaço, à sua situação em mundo — que é o símbolo primário de sua situação no ser e na existência. Assim p. ex. a experiência do mal se põe primeiro em símbolos simples, de uma linguagem primitiva, como p. ex. estar "quebrado", estar com a alma "pesada" ou "suja", ter tendência para o "alto" ou paixões "baixas" e "terrenas". Num segundo momento ele se reveste de toda uma história como a de Adão no paraíso ou de Prometeu acorrentado. Estes elementos "historiográficos" são contingentes e de pouca ou nenhuma importância. O simbolismo primário, entretanto, que sustenta o revestimento secundário, expressa a situação existencial. Ele tem caráter ontológico, ao passo que o se-

cundário é fruto da imaginação e do pensamento reflexivo [25]. É o símbolo primário que se incorpora à "cifra" enquanto expressa a apreensão da situação-limite e da transcendência. É este o lugar onde o mito se abre à filosofia. Se o pensamento filosófico, puramente racional e especulativo, não consegue transpor os limites, i. é, não consegue pensar o transcendente a não ser analogicamente, nunca em conceitos próprios, e em geral acaba numa aporia da razão, o pensamento mítico já sempre transpôs, no símbolo, esses limites [26]. Aqui é que se faz necessário tentar outras possibilidades de pensar filosoficamente, sabendo ouvir também o mito, procurando um pensamento a partir do símbolo [27].

6. — A DESMITOLOGIZAÇÃO

As reflexões precedentes já várias vezes acenaram à ação desmitogizadora da razão reflexiva sobre o mito. Para concluirmos este trabalho é necessário abordar ainda este aspecto, a fim de fecharmos, quanto possível, aquelas questões abertas.

Inicialmente cabe a pergunta: por que a razão reflexiva desmitologiza o mito? Para responder essa pergunta, é necessário responder antes uma outra: como nasce o mito, formalmente tal, para a consciência? — Não se trata agora de saber como e por que a consciência elabora os "conteúdos" míticos. Trata-se, sim, de saber como a consciência reconhece o mito enquanto tal. Ora, isso é, em identidade, reconhecer a própria consciência como compreendida no mito. Enquanto a consciência se move simplesmente na intencionalidade direta ao objeto (ou ao conteúdo), e o constitui como tal, ela o recebe como verdadeiro e como em-si. Aqui não existe ainda nenhum problema crítico. Mas esta ingenuidade do espírito não é senão provisória e realiza apenas a primeira constituição-interpretação do mundo e do homem mesmo ao seu interior. Mas ela desaparece tão logo o espírito se volta sobre si mesmo — na reflexão —, enquanto tematiza já não o objeto ou conteúdo, mas o seu próprio exercício pensante. Isso acontece necessariamente a partir da distinção entre sujeito e objeto já sempre "com-posta" implicitamente na saída do espírito ao mundo. O que vimos dizendo, já foi tocado em vários lugares nas páginas acima [28]. Aqui cabe retomar a mesma problemática sob outro ângulo. No momento em que se tematiza para a consciência a distinção entre sujeito e objeto, explicita-se também a distinção entre a operação do espírito e o conteúdo (objeto) que agora já não aparece mais como em-si, mas como "pensado". Com isso está colocado todo o problema crítico. A questão da realidade-verdade do objeto passa para o segundo plano, se é que não se nega totalmente, para ceder o primeiro lugar à espontaneidade do espírito,

às formas racionais do pensamento e à forma da própria consciência. Só enquanto o espírito realiza essa reflexão sobre si mesmo é que ele pode — e necessariamente o faz — reconhecer a sua forma "mito-lógica". Mas nesse mesmo momento ele abandonou o mito e se situou na reflexão crítica. Com outras palavras: o mito nasce formalmente tal no momento em que o espírito já o suprimiu — como intencionalidade direta que ele é —, na intencionalidade reflexa. Isso significa que a consciência mito-lógica nunca pode fazer a crítica de si mesma. Os mitos podem, é certo, substituir-se uns aos outros no decurso do tempo. Mas isso acontece ao nível do "fato" espiritual, enquanto um novo profeta anuncia uma nova "verdade" ou se vai formando uma nova consciência no grupo social — uma espécie de luta dos deuses pela primazia. Enquanto tudo isso se passa ao nível do "fato" espiritual, nunca se põe temática-explicitamente a questão crítica. Aqui se revela a diferença essencial entre a consciência mito-lógica e a consciência filosófica. A primeira é incapaz de se criticar; a segunda critica a primeira, como também é crítica de si mesma bem como da consciência científica. Um exemplo simples tornará tudo isso mais claro. Uma consciência "simples", confundindo a aparência da sensibilidade com o juízo da razão, dirá que o sol se levanta todos os dias no oriente e se põe no ocidente. Ajuntará talvez que à noite faz o mesmo percurso pelo outro lado da terra. A afirmação contida em tudo isso é, na melhor das hipóteses, esta: o sol gira em torno da terra. Isto é dito "objetivamente", isto é, do movimento do sol "em-si" mesmo. E nesta afirmação a consciência simples tem a "certeza" de estar dizendo a "verdade da coisa" e de ser, por isso mesmo, ela própria verdadeira. Também o cientista dirá a mesma coisa do movimento do sol. Mas ele sabe que a realidade é outra, e por isso mesmo sabe também a sua própria consciência como movendo-se ao nível e na forma da representação, e sua linguagem na forma da metáfora, e não ao nível da verdade objetiva do em-si. Para que o primeiro reconheça a forma e a respectiva inverdade de sua consciência, é necessário que a ultrapasse na segunda. O mesmo vale do mito. Por isso mesmo toda a reflexão que vimos fazendo sobre o mito, só pode ser feita por uma consciência que já transcendeu o nível direto do mito-lógico, e cujo logos se move ao interior da reflexão propriamente dita, i. é, ao interior do problema crítico. É por isso também que, falando da verdade do mito, nos movemos ao interior de uma "verdade de construção social" e de uma "verdade metafísico-existencial" e não de uma verdade objetiva ao nível ôntico de um realismo ingênuo. Ora o mito, em sua intencionalidade direta, se move, sem distinção, na identidade dos três objetos ou conteúdos, sem atender à forma da própria consciência mito-lógica. Com isso, cremos, estão respondidas as perguntas que formulávamos acima.

Passemos à questão da "desmitologização" propriamente dita. O conceito de "desmitologização" foi formado pelo teólogo protestante alemão Rudolf Bultmann [29]. A preocupação de Bultmann é portanto teológica. Não se trata de eliminar, mas de "interpretar" a mensagem que no Novo Testamento se encontra revestida de uma forma e linguagem mitológica. A mitologia é entendida aí como um "falar "mundano" do que 'transcende' o mundo" [30]. Não se trata, portanto, de esvaziar o conteúdo religioso. O que está em questão é a purificação da fé teológica. E isto Bultmann quer atingir mediante a liberação do conteúdo de fé de seu revestimento mitológico, seja este da ordem da linguagem ou da ordem da imagem de mundo. Trata-se, portanto, de encontrar o "sentido primário" [31] da mensagem. Esta, despida do invólucro mitológico da linguagem representativa, presa, por sua vez, a uma certa imagem do mundo, só pode ainda ser encontrada existencialmente na própria história. Bultmann remete, assim, o homem à sua própria existência: sua própria interpretação existencial no aqui e agora lhe dará acesso à verdade do Evangelho em identidade com a sua própria verdade interior. Não é a repetição permanente da tradição, nem a volta a um tempo e lugar de plenitude primordial (o tempo de Cristo em Israel) que abre a verdade ao espírito, mas o seu presente pessoal, único e definitivo [32] — é aqui que a verdade do evangelho "acontece" em identidade com a minha existência pessoal.

O problema de Bultmann não se restringe ao âmbito da teologia e da fé cristã relativamente ao livro do Novo Testamento. Como já muitas vezes aconteceu no decurso da história do espírito, ou os problemas foram levantados pela primeira vez pela teologia, ou então receberam da teologia a sua verdadeira dimensão. Se o conceito de desmitologização foi elaborado ao interior da teologia, não o foi o processo de desmitologização. Este já se estava realizando, como "fato" espiritual, na sofística grega. Ele é mesmo mais profundo do que qualquer questionamento histórico, enquanto responde a uma necessidade do espírito — a reflexão. Mais próximo de nós o mesmo processo foi assumido pela ciência no seu afã de descobrir a verdade objetiva da coisa, à procura de uma "imagem científica" do mundo. O ideal da razão se põe aqui no "saber teorético" da natureza, e seu objetivo é chegar a uma "reconstrução lógico-racional" do mundo. A ciência é, assim, por definição e essência, desmitologizadora. Nem por isto, entretanto, ela atingiu a "verdade da existência". Na medida em que ela desmitologiza a natureza enquanto a compreende racionalmente, mas, por outro lado, se move essencialmente num pensamento objetivante, não atingindo o existencial nem satisfazendo a necessidade que o espírito tem do sentido, e este no uno e total, ela corre por sua vez o risco de tornar-se um mito. Isso acontece toda vez que

o homem (moderno) situa na ciência simplesmente a antiga fé nos deuses. A imagem da "força" dos deuses, transferida agora para a "força" da razão científica, realiza-se aqui como lá na mesma forma mitológica da consciência. A ciência é assim o grande mitologema do espírito moderno. Foi colocando o problema no horizonte existencial que a teologia deu aqui a sua contribuição de verdade.

A capacidade desmitologizadora da ciência é, portanto, limitada. Ela se realiza na exata medida em que a ciência explica a natureza — o que, a partir daí, o homem se promete em termos existenciais, cai novamente na mitologia. Na medida, entretanto, em que a ciência explica a natureza, a desmitologização é necessária. "Não nos é possível avançar até o reino do conhecimento, senão ao preço de nos libertarmos do mundo de sonho em que o mito nos envolve — é necessário reconhecer o seu mundo de imagem (Bildwelt) como um mundo de mera aparência (Scheinwelt)" [33]. Ora, o ideal da razão não é a imagem e aparência, mas o saber em sentido estrito, com o qual se constrói o "mundo teorético" (theoretische Welt), que é expresso em "conceitos de pensar puro (reine Denkbegriffe) [34]. Na medida em que a ciência realiza esse ideal do saber puro, o mito está definitivamente superado. Neste sentido a ciência é, pela natureza mesma e pela forma do conhecimento que ela realiza, necessariamente desmitologizadora.

> Esta ruptura (entre a Bildwelt e a theoretische Welt expressada em reine Denkbegriffe) conduz a uma separação que não se pode mais superar; ela leva a uma crise autêntica e definitiva que a consciência realiza em si própria. A imagem que o mito faz do mundo, e a compreensão de mundo do conhecimento teorético, não podem subsistir simultaneamente, como não são compatíveis num mesmo horizonte do pensar. Essas duas formas do saber e da consciência se excluem rigorosamente uma à outra — o início de uma coincide com o fim da outra. Segundo o mito grego uma mordida na maçã de Proserpina prende para sempre as almas no reino das sombras, não lhes permitindo mais uma volta à luz do dia — da mesma forma, apenas em razão inversa, o nascer do dia, isto é, o despertar da consciência teorética e da verdade teorética, torna impossível uma volta ao mundo mítico das imagens de meia-luz. Com efeito, o que seria esse retorno, senão uma regressão a um nível mais primitivo do espírito, nível aliás já superado? [35].

O mundo e a existência pertencem, então, em difinitivo, à ciência e ao espírito científico? Esta pergunta, que não deixa de

trair uma dúvida cética bem como a antecipação de uma resposta negativa, levanta a questão igualmente necessária de uma crítica da ciência. Independentemente da falsa mitologia em que ela cai quando generaliza para além de seus limites [36], como já foi apontado mais acima, é necessário notar que "não existe (não é possível) uma imagem científica do mundo (do todo)" [37]. Esta proposição não tem apenas o caráter de "fato", mas de direito, de possibilidade ao nível do conhecimento, que é o seu sentido. A razão disso está em que a ciência sempre e essencialmente se realiza numa forma de pensamento objetivante — seu primeiro passo é a constituição do objeto como tal. Com isso ela abandonou, em seu próprio princípio, a totalidade. Conseqüência imediata é que ela não é mais capaz de pensar a relação sujeito-objeto, mas se move estritamente no segundo pólo desta relação. Ela esqueceu, ou perdeu, portanto o homem como existência. Ora, o espírito não se realiza, em definitivo, senão nessa totalidade — ele só chega ao termo de seu movimento quando, qualquer que seja o objeto "em torno" do qual ele versa, ele se co-aprendeu e autocompreendeu. Pois o horizonte do espírito não é o "objeto" como tal, nem mesmo o mundo como objeto, mas o ser enquanto imanência-transcendência absoluta. Suprir esse horizonte com a ciência como tal, isto é, com a ciência enquanto forma e conteúdo da consciência teorética, é constituir a ciência mesma em mitologema — uma má mitologia, que radica, agora, numa ignorância teorética em torno ao próprio conhecimento que é constituído, graças apenas a essa mesma ignorância, em forma absoluta e em verdade total. [38]

Mas a crítica da ciência não pode parar aí. Ela tem uma função positiva a desempenhar, exatamente enquanto, como forma de "pensar puro", ela se situa a meio caminho entre o mito como forma de representação e imagem, e o pensar da transcendência enquanto existencial. Essa função da ciência — e essa é a desmitologização que lhe cabe fazer — é que ela seja um pensar crítico, não só do objeto, mas também da forma do conhecer em que ela se realiza. Então ela é capaz de evitar a queda de si mesma ao nível do mitologema, como pode também transformar todos os mitos materiais (o "revestimento secundário", literário e historiográfico — cf. acima) em cifras existenciais da transcendência, mediante a revelação do "simbolismo primário", puro, que só pode aparecer depois que o conteúdo objetal secundário tiver sido desmitologizado. A ciência crítica não só do objeto, mas da própria consciência e da forma do conhecer científico desempenha, assim, uma autêntica função metafísica [39]. Este é, relativamente à compreensão da existência, o seu mais alto sentido, como marca também o seu termo — aqui ela entrega as suas conquistas à metafísica existencial — ou decai ela mesma ao nível do mitologema [40].

De tudo o que ficou dito impõe-se a conclusão de que o espírito humano se move ao mesmo tempo em diferentes níveis de consciência e de saber. São diferentes formas de compreensão, expressão e comunicação que à primeira vista se suprime à medida que se sucedem na história do espírito e da cultura, mas que, em verdade, apenas se suprimem enquanto se elevam, isto é, alcançam um nível mais puro de realização espiritual. Assim é que o mito se suprime enquanto forma de inverdade inteiramente envolvida na representação, mas permanece enquanto símbolo que se sabe como tal e abre, por isso mesmo, o horizonte da transcendência na analogia e na cifra. E isto se realiza não só por um trabalho de hermenêutica ao nível da linguagem, mas também por um contributo de forma e conteúdo da ciência. Assim é que o mito adquire a sua legitimidade, não como forma primitiva e inculta de imaginação e representação, mas como forma filosófica — metafísica — da espontaneidade do espírito, espontaneidade que é ao mesmo tempo crítica de si mesma.

É necessário compreender essa circularidade e recíproca imanência de todas as formas da consciência e do saber — só aqui se encontra a verdade do espírito e da existência.

> O que o espírito é agora, isso mesmo ele sempre foi. Ele é agora apenas a consciência mais rica, a compreensão (o "conceito" — Begriff) mais profundamente elaborada de si mesmo. O espírito conserva em si todos os níveis do passado; e a vida do espírito na história consiste em ser uma circularidade de diferentes níveis, os quais se manifestaram, quer no passado, quer no presente, em formas diversas. Considerando isso sob o ponto de vista da idéia do espírito, e compreendendo a história universal como o processo de manifestação do mesmo espírito, todo o passado que percorremos, por imenso que seja, sempre aparece como presente. A filosofia trata do presente, do real. Os momentos que o espírito parece ter deixado atrás de si, ele os conserva, em realidade, também em sua profundidade presente. Da mesma forma como o espírito percorreu os seus momentos no passado, cabe-lhe percorrê-los no presente — na compreensão (no "conceito" — Begriff) de si mesmo [41].

Com esta citação da Filosofia da História de Hegel, que já dispensa ulterior comentário ou interpretação, concluímos esta meditação sobre o Mito. Não é substituindo as "verdades" e suas formas no decurso do tempo — o que sempre implica em condenar o passado como preso na inverdade — que o homem encontrará "a verdade" e a "sua verdade", a verdade de sua "existência". É sim aprofundando-se no próprio espírito, procurando compreen-

der, e compreendendo purificar, a pluralidade de formas, todas igualmente originárias, e todas imanentes umas as outras, nas quais o espírito sai de si ao mundo e ao ser para, enfim, compreendê-lo em si, na exata medida em que se autocompreende.

> "Mesmo percorrendo todos os caminhos, jamais encontrarás os limites da alma, tão profundo é o seu Logos" [42]. "À alma pertence o Logos, que se aumenta a si próprio" [43].

NOTAS

1 — Veja-se a propósito ELIADE, Mircea — *Mito y Realidad*, Madrid, 1963, ed. Guadarrama, pp. 200-211, onde o autor analisa diferente exemplos, como a sociedade sem classes de Marx, os personagens excepcionais da televisão, os heróis folclóricos, diferentes tipos nas artes, até o desejo de superar o tempo, na literatura.

2 — MARCEL, Gabriel — *Diario Metafísico*, B. Aires, 1957, ed. Losada, p. 102: "... el valor y significación suprema de las afirmaciones religiosas estriban precisamente *en que transcienden toda reflexión.*" (...) "Por consiguiente, desde el momento en que se ha sentado que el pensamiento religioso trasciende la reflexión, que no es pensable sino como transcediendo la reflexión, se ha demonstrado con eso la imposibilidad de una determinación objetiva o nocional del contenido espiritual del mundo. Desde el punto de vista del conocimiento metafísico, el mundo sigue siendo el lugar de la incertidumbre, el reino de lo posible..." — Ibid. 103: "Tanto al optimismo como al pesimismo opongo que *no hay juicio objetivamente válido que verse sobre el ser.*" (Grifos do texto).

3 — Cf. HEIDEGGER — *Introdução à Metafísica*, trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro, 1969, ed. Tempo Brasileiro, p. 44-49.

4 — Relativamente às idéias aqui expostas, cf. ELIADE, o. c. p. 48 ss., 93 ss.

5 — ELIADE, o. c. p. 26.

6 — ELIADE, ibid. p. 104

7 — CASSIRER, Ernst — *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. I, (1923) Darmstad 1973, Wissensch. Buchgesellschaft, p. 23 (a tradução é nossa).

8 — CASSIRER, o. c. p. 23-24: "A possibilidade de reproduzir um conteúdo está ligada à produção de um sinal (Zeichen) para a consciência, produção esta de um sinal, na qual a consciência opera livre e independentemente. Com isso o conceito de 'memória' (Erinnerung — recordação) ganha um sentido mais rico e profundo. (...) Pois cada

'reprodução' do conteúdo compreende em si um novo grau de 'reflexão'. Já no simples fato de a consciência não aceitar esse conteúdo como simplesmente presente, mas de o opor a si mesma, na imagem, como algo passado, que entretanto não desapareceu para a consciência como tal, a consciência inaugurou uma outra relação ao mesmo conteúdo, na qual tanto a consciência mesma quanto o conteúdo tomam um sentido ideal. Este sentido ideal se determina sempre mais, à medida que o próprio mundo de imagens se diferencia. O eu já não exerce mais uma atividade primitiva de representação, mas ele passa a compreender sempre mais essa sua própria atividade. Com isso também os limites do mundo 'subjetivo' e do mundo 'objetivo' se impõem definitivamente. (...) Isto mostra que o ser 'subjetivo' e o 'objetivo' não se distinguem primitiva e originariamente, nem se opõem desde o princípio como duas esferas de conteúdos distintos e inteiramente determinados em si mesmos. (A consciência mítica ainda não conhece essa diferenciação e oposição entre o subjetivo e o objetivo.) Essa distinção e determinação só acontece imanentemente ao próprio proceso do conhecimento e de acordo com os meios e condições desse mesmo processo. A distinção categorial, portanto, do 'eu' e 'não-eu', aparece como uma função que perpassa todo pensar teorético. O modo, entretanto, de essa função se 'concretizar', bem como de os conteúdos do ser 'subjetivo' e do ser 'objetivo' se limitarem reciprocamente, depende do grau de conhecimento já alcançado." (A tradução e o ( ) incluso são nossos.)

9 — ELIADE, o. c. p. 104

10 — ELIADE — *Le Mythe de l'éternel Retour*, Paris 1949, p. 228-231. Citado aqui de CENCILIO, Luis — *Mito, Semántica y realidad*, Madrid 1970, Ed. BAC, p. 297.

11 — VERNANT, Jean-Pière — *Mito e pensamento entre os gregos*, trad. Haiganuch Sarian, SP 1973, Dif. Europ. do Livro, p. 303, Nota.

12 — Cf. PETTAZZONI, Raffaele — *Die Wahrheit des Mythos*, in *Die Eroeffnung des Zugangs zum Mythos*, aut. vários, Darmstadt 1967, Wissensch. Buchgesellschaft, p. 257.

13 — PETTAZZONI, ibid., p. 261.

14 — Id., ibid. (a tradução é nossa).

15 — ELIADE, *Le Mythe de l'éternel Retour* — Cf. texto citado acima, p. 15.

16 — Cf. acima p. 4 in fine.

17 — CENCILLO, Luis — *Mito, Semántica y realidad*, Madrid, 1970, ed. BAC, p. 440.

18 — Ibid., p. 438-9: "Luego puede llamarse "real", en sentido fuerte, aquello que ha contribuído de modo directo, eficaz e irreemplazable a configurar "realmente" nuestro mundo "real", a dar al mundo

objetivo que nos rodea y nos condiciona su fisionomia actualmente "real", sólo que no debe tomarse el término "real" en una acepción unívoca con la realidad material de las "cosas" (que es lo que suele hacerse), sino a su propio nivel especifico. Un nivel que no por ser distinto del de las "cosas" y objetos materiales es menos "real", menos eficaz ni menos urgente, sino más, puesto que su eficacia es aún mayor y se extiende a áreas más amplias, aunque no sea accesible a los sentidos ni susceptible de localización espacial".

19 — CENCILLO, o.c. p. 439

20 — Cf. a propósito ELIADE, *Mito y Realidad*, cap. II, III, IV, V, VI e VII

21 — É por isso que todo mito, ao lado do "tipo" da imaginação, se realiza propriamente na "fala" — ele é "linguagem" e "palavra". Cf. acima p. 1.

22 — JASPERS, Karl — *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Muenchen 1962, R. Piper Verlag, pp. 157-8. (A tradução e os ( ) intercalados são nossos).

23 — A propósito da cifra do bem e mal, culpa e sofrimento, cf. JASPERS, o.c. pp. 361-373.

24 — RICOEUR, Paul — *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris 1969, Ed. Seuil, p. 284.

25 — Cf. ibid., p. 285-6.

26 — RICOEUR, o.c., fazendo em concreto a análise do mito do mal, chega a conclusões que ilustram o que acabamos de dizer: 305-306: "No fundo, o simbolismo do mal nunca é pura e simplesmente o simbolismo da subjetividade, do sujeito humano separado, da tomada de consciência, do homem separado do ser; ele é igualmente o simbolismo da ligação do homem ao ser. É preciso, por isso, elevar-se à região onde o mal é a aventura do ser e faz parte da história do ser."

Ibid., 310: "É isto o milagre do Logos. É dele que procede o movimento retroagente da verdade. Da admiração nasce a necessidade que situa, retroagindo, o mal ao interior da luz do ser. O que, na antiga teodicéia, não era mais do que a expressão de um falso saber, torna-se a inteligência da esperança. A necessidade que procuramos é o símbolo racional mais profundo que libera a inteligência da esperança."

27 — Cf. acima pp. 6-8.

28 — Cf. acima pp. 5-6; 14-15; 17

29 — Pela primeira vez em "*Offenbarung und Heilsgeschehen*" (Revelação e o acontecer da salvação) 1941.

30 — Verbete "*Entmythologisierung*", in Historisches Woerterbuch der Philosophie, vol. II — Darmstadt 1971, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. — Cf. também acima pp. 23-26.

31 — Cf. acima p. 25.

32 — Cf. acima 4 — Mito e Historicidade, p. 8 ss.

33 — CASSIRER, Ernst — *Philosophie der symbolischen Formen*, III, Ed. Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, p. 91

34 — Ibid.

35 — CASSIRER, ibid.

36 — "Wissenschaftsaberglauben" (superstição da ciência) JASPERS, *Der philosophische Glaube*, 430.

37 — JASPERS, ibid. 431: "Ein wissenschaftliches Weltbild gibt es nicht."

38 — JASPERS, o.c. 431: "O mundo, no qual nós conhecemos cientificamente e que, como um todo, nunca se torna o objeto da ciência, está dividido frente ao conhecido. Aliás, ele sempre é pesquisado sob a presidência de idéias de unidades, num processo que vai ao infinito. Ao nível de uma ciência que faz a crítica de si mesma, o homem vive sem uma imagem de mundo. Por isso mesmo, sob o ponto de vista existencial, todas as imagens de mundo possíveis estão à nossa disposição ao interior da linguagem das cifras."

39 — Cf. acima pp. 23-24.

40 — A propósito de toda esta alínea, cf. JASPERS, o.c. p. 431-432.

41 — HEGEL, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte* Ed. Philosophische Bibliothek — F. Meiner Verlag, Hamburg 1963, Band I, p. 183.

42 — HERACLITO, fragm. 45 — *Os filósofos pré-socráticos*, trad. de Gerd A. Bornheim, Ed. Cutrix, S.P. 1967, p. 38.

43 — Ibid., fragm. 115, p. 43.

BIBLIOGRAFIA CITADA

NOTA: Todos os textos citados em português, cujas fontes são aqui indicadas em outra língua, foram traduzidos por nós mesmos.

CASSIRER, Ernst — *Philosophie der symbolischen Formen*, edição de Wissenschaftliche Buchgeselleschaft, Darmstadt, Vol. I 1973; Vol. III 1972

CENCILLO, Luis — *Mito; Semántica y realidad*, Madrid 1970, Ed. B.A.C.

ELIADE, Mircea — *Mito y realidad*, versão espanhola de Luis Gil; Madrid 1973, Ed. Guadarrama

HEGEL, G. W. — *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*; Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, edição de Philosophische Bibliothek, F. Meiner Verlag, Hamburg 1963

HEIDEGGER, Martin — *Introdução à Metafísica*, trad. de Emmanuel Carneiro Leão, RJ 1969, ed. Tempo Brasileiro

JASPERS, Karl — *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Muenchen 1963, R. Piper & Co. Verlag

MARCEL, Gabriel — *Diario metafísico*, versão espanhola de José Rovira Armengol, B. Aires 1957, Ed. Losada

RICOEUR, Paul — *Le conflit des interprétations; essais d'herméneutique*, Paris 1969, Ed. du Seuil

VERNANT, Jean-Pièrre — *Mito e pensamento entre os gregos*, trad. de Haiganuch Sarian, S.P. 1973, Dif. Européia do Livro

DIE EROEFFNUNG DES ZUGANGS ZUM MYTHOS, hg. Karl Kerényi, Darmstadt 1967, Wissenschaftliche Buchgesellschaft

OS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS, trad. Gerd A. Bornheim, SP 1967, Ed. Cultrix

HISTORISCHES WOERTERBUCH DER PHILOSOPHIE, Bd. II, Darmstadt 1971, Wissenschaftlche Buchgesellschaft

UM CONCEITO METATEÓRICO DE "METAFÍSICA"

NELSON G. GOMES
Prof. de Filosofia da Universidade
de Brasília

Dentre todas as tentativas de eliminar a metafísica do âmbito do pensamento científico, provavelmente a mais rigorosa e radical foi aquela do positivismo lógico. Por razões conhecidas e que não nos cabe aqui examinar, revelou-se inexeqüível a idéia de delimitar-se rigidamente, de um lado, a classe das expressões lingüísticas dotadas de significado e, de outro, o conjunto das expressões sem sentido, ao qual as "sentenças" da metafísica pertenceriam. Embora o fracasso do projeto positivista não se constitua, por si só, numa prova de legitimidade da metafísica, ele faz ver que a pretendida fronteira entre ciência e especulação não existe e que ainda hoje é possível a discussão racional de questões outrora estigmatizadas como "pseudoproblemas". É um fato digno de nota, que, em nossos dias, questões metafísicas estejam a ser conscientemente debatidas, justamente no contexto da Teoria da Ciência e da Filosofia Analítica (pense-se no livro de Strawson "Indidivuals", por exemplo). Recentemente, Wolfgang Röd, da Universidade de Munique, publicou, no primeiro número de "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie" um importante artigo intitulado "Über die Möglichkeit der Metaphysik unter den Bedingungen der Gegenwarts Philosophie", a cuja análise este trabalho se propõe.

Procurando delimitar o sentido da palavra "metafísica" e excluindo de suas considerações, metodologicamente, qualquer tipo de pensamento místico, assim como as chamadas "metafísicas especiais", Röd distingue duas formas fundamentais de metafísica: a do ser, classicamente chamada de "ontologia" e a da experiência, tratada pela primeira vez por Kant e retomada

mais tarde, sobretudo pelos neokantianos da Escola de Marburg. Röd não vê na metafísica da experiência um sucedâneo ou uma alternativa à metafísica do ser, visto não poder aquela se desenvolver conseqüentemente sem esta, apresentando-se, destarte, ambas como dois sistemas não-concorrentes e complementares. Ambas têm por objeto explicar certos "estados de coisas" ("Sachverhalte"), especificamente, a estrutura da própria realidade, do próprio ser enquanto tal (ontologia), assim como a estrutura do nosso conhecimento da realidade (metafísica da experiência).

Ora, um "estado de coisa" a ser explicado carece, antes do mais, de uma descrição rigorosa, constituindo-se assim a primeira etapa de toda metafísica daquilo que se pode chamar de "morfologia". Tanto a enumeração aristotélica das propriedades comuns a todo e qualquer ser, quanto a análise kantiana dos elementos categoriais subjacentes a toda experiência do ser, são exemplos daquilo que Röd entende como sendo uma descrição morfológica.

Porém, a morfologia, como foi dito, não é mais do que a primeira etapa de qualquer metafísica, sendo que sobre ela deve construir-se aquilo que se chama uma "teoria", no sentido rigoroso da palavra, com a indicação de certas premissas fundamentais (axiomas) e de certas regras primitivas de inferência, de modo que os resultados da morfologia sejam dedutíveis a partir desses postulados. Uma vez feito isso, uma teoria metafísica tem, em princípio, a mesma estrutura formal que qualquer ciência do real axiomatizada: as suas leis são dedutíveis de um núcleo elementar de postulados e servem de premissas, por sua vez, nos argumentos cujas conseqüências são descrições morfológicas de "estados de coisas". Por exemplo, o fato de que cada objeto concreto possui uma infinidade de propriedades e de que, apesar disso, se apresenta como um indivíduo, pode ser explicado a partir de um postulado segundo o qual as inúmeras propriedades em questão encontram a sua síntese numa "essência" universal, a qual, por sua vez, "individualiza-se" através de determinações espacio-temporais.

Em postulando para os sistemas metafísicos a mesma estrutura axiomática que, desde Newton, caracteriza a física, Röd faz valer também para eles aquilo que vale, segundo um princípio que parece se constituir hoje numa "communis opinio" entre os teóricos da ciência, para todas as ciências não puramente formais: *eles não se constituem de conjuntos de verdades necessárias, imutáveis e irrefutáveis, mas sim de classes de hipóteses sempre sujeitas à correção e, e este ponto é de importância essencial, para as quais sempre se pode construir infinitas classes alternativas. Em outras palavras, uma teoria metafísica não é, ao contrário do que sempre se acreditou, desde os velhos gregos, um sistema*

de verdades eternas que repousa sôbre princípios evidentes, mas sim uma classe à qual pertencem suposições e as suas conseqüências lógicas, sendo as primeiras introduzidas com o escopo específico de explicar uma série dada de "estados de coisas".

O mesmo "estado de coisa", porém, devidamente descrito pela morfologia (e para o qual há infinitas descrições possíveis), pode ser dedutivamente explicado segundo infinitos conjuntos não-vazios e alternativos de postulados e de leis, de sorte que é impossível, com critérios puramente lógicos, privilegiar qualquer um deles como sendo não *uma*, mas *a* teoria metafísica pura e simplesmente.

É um conhecimento trivial entre lógicos, que nenhuma sentença pode ser privilegiada como sendo axioma para todo e qualquer sistema de uma determinada ordem, pois, dados dois sistemas S_1 e S_2, eventualmente isomorfos, mas com distintos axiomas, uma mesma sentença pode ser axioma de S_1 e teorema de S_2. Há várias décadas, Russell fez notar que os famosos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído, que na tradição aristotélico-escolástica valem como "leis primeiras da mente e do ser", não desempenham nos seus "Principia Mathematica" papel privilegiado algum, sendo simples teoremas ao lado de infinitos outros possíveis. Sabidamente, há mesmo sistemas de lógica ("lógicas não-clássicas"), que, de forma explícita, recusam um ou mais desses princípios, sem que neles, entretanto, possam ser deduzidas sentenças quaisquer, isto é, sem que se tornem triviais. O exemplo mais óbvio, neste contexto, é o da lógica intuicionista, com a sua não aceitação do princípio do terceiro excluído. Ora, isso nos faz ver claramente a insustentabilidade da tese daqueles metafísicos que postulam verdade absoluta para um sistema dado, alegando serem os seus princípios verdades "evidentes" e/ou "necessárias", pois, para cada sistema S_n é sempre possível construir um outro equivalente S_{n+1} (no sentido de que em ambos valem as mesmas sentenças), tendo S_n e S_{n-1} distintos postulados e sendo dedutíveis em S_{n+1} as sentenças que em S_n desempenhavam o papel de axiomas, as quais não podem, destarte, ser consideradas como "verdades primeiras". Além disso, dado um determinado sistema axiomático S, pode-se sempre construir um outro que não lhe é equivalente, isto é, que é "mais forte" ou "mais fraco" do que S, mas no qual, respectivamente, todas ou um subconjunto das sentenças de S sejam dedutíveis. A elaboração de tais sistemas é uma simples questão de técnica axiomática, não se constituindo, de forma alguma, em problema de princípio.

Röd vê claramente e aceita em toda a sua extensão as conseqüências implicadas pela sua concepção dos sistemas metafísicos: ele afirma (artigo citado, pág. 16), explicitamente, que

um mesmo "estado de coisa" descrito pela morfologia pode ser explicado consistentemente no contexto de sistemas não apenas distintos, mas até incompatíveis. O fato de que um objeto qualquer se apresente como portador de inúmeras propriedades, sendo ao mesmo tempo um único indivíduo, pode ser explicado, quer a partir da hipótese essencialista à qual nos referimos, quer a partir da suposição de que a unidade do objeto seria produto da atividade de um sujeito sintetizador de representações, interpretando-se as propriedades num contexto nominalista. Em outras palavras, tanto o essencialismo, quanto o nominalismo seriam condições suficientes ainda que não necessárias, para a explicação do fato da unidade de um objeto dotado de distintas propriedades. Se aceitamos um ou outro desses sistemas de explicação, ou se os recusamos a ambos e tentamos construir um terceiro, isto dependerá da nossa disposição de admitir como postulados estas ou aquelas hipóteses fundamentais. Certos essencialistas, por exemplo, aceitam a hipótese segundo a qual o homem seria dotado de uma faculdade de "intuir essências", o que parecerá para muitos uma suposição demasiado forte. De qualquer maneira, aquele para o qual um determinado postulado parece supor demais, nada mais pode fazer, do que mostrar eventuais conseqüências "indesejáveis", logicamente implicadas pelo postulado em questão. Na medida, porém, em que este possibilite uma explicação consistente dos "estados de coisas", em função da qual ele foi introduzido, nada se pode objetar, desde um ponto de vista lógico.

Em resumo: metafísicas essencialistas ou nominalistas, racionalistas, empiristas, criticistas ou idealistas, nas suas inúmeras formas possíveis, são plenamente pensáveis como teorias alternativas, na medida em que expliquem consistentemente o ser e a experiência que dele temos.

Röd completa a sua concepção dos sistemas metafísicos, como estruturas teóricas construídas sobre bases descritivas, propondo a elaboração de uma meta-metafísica cuja função seria resolver três questões fundamentais:

1. Analisar a estrutura das diversas teorias metafísicas;
2. compará-las estruturalmente entre si;
3. criticar a pretensão de validade de cada uma delas.

Evidentemente, a assim definida meta-metafísica será ela própria uma metafísica ou, mais especificamente, ela será uma "metafísica da metafísica", como diz Röd, fazendo sua uma expressão de Kant. O filósofo de Königsberg, aliás, construiu também, na sua dialética transcendental, uma "metafísica da

metafísica", restringindo-se, porém, a analisar a metafísica clássica do ser. Röd generaliza o enfoque kantiano possibilitando, destarte, a elaboração de análises sempre mais amplas, visto que sobre a meta-metafísica pode ser construída uma meta-meta-metafísica e assim sucessivamente.

Seguramente, o artigo de Röd citado representa, antes de tudo, uma proposta de reconstrução racional da metafísica (ou, se quisermos, das metafísicas) e de construção de uma meta-metafísica com os meios analíticos de que dispomos, sobretudo graças à Lógica Simbólica e à moderna Teoria da Ciência. Como toda proposta, também a de Röd irá se explicitando na medida mesmo em que se tentar realizá-la, devendo ser observado, porém, que uma série de problemas necessita de maior análise, desde o início. Assim, o conceito morfológico ou, com mais rigor, meta-morfológico, fundamental, o conceito de "descrição", não parece estar suficientemente claro sobretudo se levarmos em conta que, como Röd explicitamente reconhece, parece não haver descrição alguma que já não pressuponha certas categorias metafísicas (uma descrição sem pressupostos seria um horizonte ideal, do qual o investigador tentaria constantemente "aproximar-se").

Além disso, como a discussão entre Popper e Kuhn bem o demonstra, o conceito de "teoria científica" ainda carece de maior elucidação, sendo que qualquer novo resultado que surja dos trabalhos teórico-científicos atualmente em andamento, obviamente, também terá reflexos, quer ao nível da metafísica, quer ao da meta-metafísica. A relevância que o conceito de "teoria" tem no pensamento de Röd torna-se patente no seu artigo (ainda inédito) "Bemerkungen zur Funktion von Theorien in der Philosophie".

Por mais problemas que levante, porém, e talvez em virtude deles mesmo, a proposta de Röd é de fundamental importância, na medida em que a História da Filosofia parece nos mostrar que o cerne de todos os sistemas filosóficos é metafísico.

A RELIGIÃO E TODOS OS PROCESSOS DECORRENTES ESTÃO FUNDAMENTADOS EM PRINCÍPIOS DIALÉTICOS

EDSON NUNES DA SILVA

QUE É METAFÍSICA?

"Se volvermos os olhos para a história, o termo metafísica parecerá sujeito aos mais diversos e menos compatíveis sentidos. A razão desta confusão reside no fato de os filósofos definirem a metafísica em função de suas próprias concepções e doutrinas, em vez de partirem de uma definição nominal, com a qual todos se possam pôr de acordo. Uma tal definição teria a vantagem de nada preconceber, uma vez que não diria respeito senão ao sentido do termo metafísica". Com estas palavras, Regis Jolivet apresenta seu trabalho, "Metafísica". Quando ele procura defini-la escreve: "A Metafísica apresenta-se como uma ciência relativa ao que ultrapassa o domínio da Física e, conseqüentemente, como uma ciência do imaterial, formalmente distinta da Filosofia da Natureza. Esta concepção da Metafísica leva a considerar a Filosofia da Natureza (inclusive a Psicologia) como uma ciência essencialmente distinta da meta, contrariamente à teoria e à prática moderna, de origem wolfiana e kantiana. O ser da Filosofia da Natureza é, portanto, ainda o ser material ou ligado à matéria, embora considerado com abstração de suas determinações quantitativas concretas, ao passo que o ser da Metafísica é o ser enquanto ser".

Verificamos, em Jolivet, que ele vincula a Metafísica à ciência considerando-a como ciência do imaterial, distinta da Filosofia da Natureza por esta cuidar do ser material. Revela-nos, ainda mais o seguinte: "Aristóteles e a Idade Média chamavam Física ao que nós denominamos Filosofia da Natureza... Aliás, os modernos falam mais freqüentemente em 'Filosofia das Ciências ou Filo-

sofia Científica' do que Filosofia da Natureza... O mal é que as especulações assim chamadas nada têm a ver com a Metafísica e muito menos com a filosofia. Não existe, continua o autor, propriamente falando, Filosofia das Ciências nem Filosofia Científica, pois a Filosofia tem objeto e métodos essencialmente diferentes das ciências positivas e impossível deduzir-se uma Filosofia diretamente de dados positivos". Uma Filosofia Científica "é própria negação da Filosofia e da sua primordialidade". Não acreditamos que o autor tenha concorrido para eliminar confusão.

José Ferreter Mora escreve que o significado primitivo do termo "parece ser puramente classificador". Com isto concordamos. Martin Heidegger (Que é Metafísica) considera a Metafísica muito distinto do significado tradicional. Nicola Abbagnano apresenta-nos o conceito de Metafísica como Teologia, à procura do "ser mais alto e perfeito do qual dependem todos os outros seres e coisa do mundo"; como Ontologia "ou doutrina que estuda oc caracteres fundamentais do ser"; como Gnosiologia, expresso por Kant. Em nosso trabalho, "Sinopse Filosófica", o termo está como classificador, como um dos elementos dicotôminos do Universo Ôntico, determinando o Mundo Metafísico ao lado do Mundo Físico. Também estão como termos classificadores, os termos Noumênico e Fenomênico. Como termos classificadores servem para classificar, agrupar, ordenar, traçando uma hierarquia terminológica. Nicolai Hartmann, em seu livro "Metafisica del Conocimiento" estuda as teorias realista natural, realista científica, realista metafísica e outras. Hartmann, em sua "Ontologia" estuda do ente enquanto ente em geral; conceitos tradicionais do ente; caracterização do ente pela maneira do ser e outras relações. Georges Gusdorf (Tratado de Metafísica) inicia seu trabalho com as seguintes palavras: "A Filosofia teve origem em Mileto, no século VI antes de Cristo. Esta, a convenção geralmente admitida nos manuais clássicos, de tal sorte que se faz mister pelo menos uma segunda leitura para saltar à vista, senão a absurdidade, ao menos o carácter inteiramente gratuito de semelhante afirmação... A dificuldade aumenta, se observarmos que a Filosofia Ocidental, no sentido técnico do termo, longe de ser autônoma, sofreu a influência das tradições orientais, não só nos primórdios como do decurso de sua história... O conceito de filosofia tende a designar, de modo geral, toda e qualquer imagem do universo, toda e qualquer sabedoria humana, a tomada de consciência do real por parte do homem, sejam quais forem os elementos e as modalidades que a integrem. E o direito de filosofar surge como um dos direitos do homem, à margem de considerações de longitude, de latitude ou de cor de pele". Esta observação de Gusdorf, Professor da Universidade de Estrasburgo, é necessária, posto que há pensadores ocidentais que, por insciência ou por vaidade, têm

ojeriza ao pensamento asiático, africano, e faz crer que o homem começou a filosofar com Sócrates. Esse pré-juízo tem causado prejuízo.

Destarte, nesta exposição, vimos como a palavra metafísica tem sido considerada. *Em nosso trabalho Metafísica é um termo classificador.*

QUE É FILOSOFIA?

Regis Jolivet (Lógica Cosmológica) escreve: "Todo homem, diz Aristóteles, tem o desejo natural de saber; isto é, o desejo de saber é inato. Manifesta-se já na criança através dos insistentes 'por que' e 'como'. O desejo de saber é o princípio das ciências, cuja finalidade primeira não é dar ao homem meios de agir sobre a natureza, e, sim satisfazer-lhe a curiosidade natural... Pode resumir-se dizendo que a Filosofia, é a ciência do ser, enquanto, em todos os seus níveis, o próprio ser é que é o seu objeto formal... Ser, com efeito, pode significar quer a essência ou natureza das coisas, quer a própria existência. Ora, a Filosofia está ordenada, primeira e essencialmente, a existência, porque ela visa a descobrir, em cada domínio do ser, as condições mais gerais ou as condições absolutas da existência... É correto dizer, por isso, que a Filosofia é, por excelência, a ciência do real... A solução satisfatória do problema das relações entre a Ciência e Filosofia só será encontrada numa concepção que considere o metafísico como imanente ao sensível, não como uma coisa sob outra coisa, mas como princípio ou co-princípio do ser... Entre as ciências e a Filosofia, portanto, há antes diferenças de pontos de vistas do que diferença de domínio".

Manoel Garcia Morente (Fundamentos de Filosofia) escreve que não se pode definir a Filosofia antes de fazê-la, como não se pode definir em geral nenhuma ciência, nenhuma disciplina, antes de entrar diretamente no trabalho de fazê-la. Julian Marias (Introdução à Filosofia), no fim de seu trabalho, escreve que "a Filosofia tem sido vista mais como uma ciência, como construção de idéias, do que como um fazer humano". José Ferrater Mora (Diccionário de Filosofia), no verbete sobre ciência, escreve que "é árduo separar o propriamente científico do propriamente filosófico da Física de Aristóteles". No que tange à relação entre ciência e filosofia, ele apresenta três posições fundamentais: a) a ciência e a filosofia carecem de toda relação; b) a ciência e a filosofia estão intimamente relacionadas entre si que, realmente, são a mesma coisa; c) a ciência e a filosofia mantêm entre si relações muito complexas.

Verificamos, nesses autores, que os vocábulos estão acumulados de significados. Ciência apresenta-se como um termo geral, específico e singular. Destarte, achamos por bem procurar vocábulos, termos para satisfazer aos postulados categóricos. Chamemos *gnosis* a expressão em sua generalidade. O Mundo do Acidente, do que acontece, em nosso trabalho mencionado, possui quatro disciplinas básicas: disciplina espiritual (pneumatológica), mental, psicológica e ilógica. A disciplina espiritual, consoante o processo dialético, em suas fases de subdivisão, apresenta-se em três mundos: ontosófico, gnosiológico e teleológico. O ôntico necessita de um instrumento gnosiológico para chegar a um fim, ao teleológico. O mundo gnosiológico possui três planos: o gnosiológico, o pragmatológico e o praxiológico. O plano gnosiológico, que nos interessa, aqui, possui dois campos: o campo sófico e o campo epistêmico. O campo sófico tem caracter sútil; o campo espistêmico, caracter prático. As gnosis teóricas do campo sófico são: a sapiência, o conhecimento, o atendimento e a apreensão. As gnosis do campo prático são: a filosofia, a ciência, a técnica e a arte. A filosofia é gnosis prática tendo como base teórica a sapiência, a sabedoria. Não há ciência sem conhecimento. Não há técnica sem entendimento. Não há arte sem aprendizagem. Conforme a tríade empregada em cada elemento da quaternidade, temos que a sapiência se explicita em sabedoria e instrução. Toda sabedoria externa-se em instrução. A tríade próxima é: conhecer, reconhecer e doutrinar. Todo conhecimento é doutrinado. O atendimento explicita-se em entendimento e educação. Toda apreensão explicita-se em aprendizagem e ensino. A Filosofia explicita-se em perquirição e especulação, vivência especulativa. Toda ciência explicita-se empiricamente; explicita-se experimentalmente. Toda arte explicita-se em operar e executar. O homem especula, descobre, experimenta e executa.

Filosofia é uma gnosis superior usada por um ôntico para atingir um fim.

QUE É RELIGIÃO?

O vocábulo religião não foi tão controvertido, no que tange ao significado, como os vocábulos anteriores. Santo Agostinho deriva a palavra do verbo latino *religare*. Os gregos faziam uso do vocábulo *latreia*, significando serviço divino. Ser religioso é se acostumar a ligar às garantias transcendentes. Os hindus fazem uso do vocábulo *yoga*, provindo da raiz sânscrita *yug*, (germânico) *yoke* (inglês). Yoga é a "união como o Divino" (Dictionary of Sri Aurobindós Yoga). A yoga une o homem a Deus em seu aspecto pessoal, em seu aspecto impessoal. O hinduísmo apresenta-nos

quatro tipos fundamentais de religação: *Hatha Yoga*, união por meio das propriedades físicas; *Bhakti Yoga*, união por intermédio das propriedades anímicas, por meio do amor; *Raja Yoga*, união por meio das propriedades mentais; *Atman Yoga*, união diretamente com o Espírito em Espírito. Para auxiliar essas quatro, há inúmeras outras como a *Karma Yoga*, quando o homem trabalha em benefício de outrem; *Gnana Yoga*, quando o conhecimento é usado para tal fim. No processo de religação, na cultura hindu, nenhum pregador expõe o culto sem que primeiro tenha passado pela experiência transcendente. "Ninguém (Eremitas do Saccidanada — J. Monchanin, S. A. M. e D. Henri le Sauw O. S. B.) aqui será reconhecido como guru, portanto como autoridade a ensinar o caminho que leva a Deus, mas exatamente, para dar dele testemunho, se não for humilde e pobre em suas roupas e em sua casa, frugal em sua alimentação, pacífico em sua atitude e não puder permanecer por longo tempo imóvel, fixo no seu íntimo, atmanista, na Presença" "Ora, fiel a sua tradição, continuam os autores, o hindu jamais aceitará como guru senão aquele que manifestamente realizou Deus, como se diz aqui, isto é, aquele que encontrou Deus no íntimo de si, na fonte e na origem de sua própria vida e vive a partir de então nesse centro, traduzindo em todo seu comportamento essa relida interior". "Não se pode, continuam, conceber identidade mais profunda entre as aspirações contemplativas essenciais da Igreja e as aspirações contemplativas essenciais da Índia".

É a religião uma norma à parte do comportamento humano? Quando o homem se aplica a um determinado estudo, ele pratica uma ligação direta com seu ideal que pretente alcançar. Estudo é a aplicação mental para apreender algo. O vocábulo é de origem latina significando aplicar-se, inclinar-se, dedicar-se. Não se costuma dizer que, quando alguém está dedicado a um estudo, em busca de um ideal, de uma descoberta, de uma invenção, que ele está praticando religião. Diz-se que ele está ligado de modo pertinaz a um ideal. Nessa ligação o homem, também, pratica um culto, um rito, uma liturgia. Ele presta uma dedicação, um respeito; uma ordem, uma sistematização; um serviço, um trabalho. Em assim sendo a religião é um ato natural, fruto dos impulsos dialéticos, como o estudo o é. A dialética surge com o relacionamento dos aspectos da Trindade, da tríade. A Trindade foi uma descoberta do homem religioso em época recuada. Seu descobridor se perde no anonimato. Foi descoberta quando o homem intuiu haver seres metafísicos. O primeiro elemento dialético é neutro (nêutron); o segundo elemento é de ligação (próton); o terceiro elemento é de destilação (elétron). O homem, desligado, procura ligar-se a sua Fonte, para sua neutralização. Nenhum finito vai ao Infinito sem que primeiro passe ao particular. Pode-

remos, ainda, dizer que o primeiro elemento dialético é a tese; o segundo é a síntese; o terceiro é a análise.

A religião é um ato natural, não fruto do medo, mas dos impulsos dialéticos.

COMO O HOMEM SE RELIGA ÀS SUAS GARANTIAS TRANSCENDENTES

O homem procura religar-se com suas garantias transcendentes por intermédio de uma reverência, de um respeito, de honrarias, de veneração. A esse ato ele deu o nome de culto. O vocábulo é de origem latina, do verbo *colere*. Ninguém vai a sua garantia transcendente sem lhe prestar um culto. Do que o homem pretende ligar-se, ele tem sua idéia (eidos). A idéia do que pretende ligar-se é única perceptível por uma coletividade. Essa idéia é denominada logos por muitos. É o modelo, o arquétipo de perfeição e bondade. Quando o homem não está mentalmente desenvolvido, vivenciando o plano dos desejos muito mais do que do pensamento, ele pratica um *rito*, para o que ele necessita de uma *imagem* como representação da *idéia*, do Logos. Esse fantasma (imagem em grego) é mais, por vezes, semelhança do homem do que do transcendente. No rito ele, o homem, faz mais uso da sensibilidade do que da percepção. Enquanto a idéia é cercada pela razão, a imagem é cercada pela emoção. É o rito que determina a técnica mágica, determinando os fenômenos, hoje, chamados parapsicológicos. Essa técnica deve favorecer a união com a imagem. Quando o homem está vivenciando seus reflexos, sob o domínio das sensações reflexas, ele faz mais uso da *liturgia*, do trabalho prático para servir a imagem. Na liturgia sobressaem os sacramentais, as coisas materiais. *Liturgia* provém do vocábulo grego *leos, laos;* do vocábulo *ergein*, significando respectivamente povo e trabalho. Daí licurgo ser o funcioário público. O rito determina o costume, a cerimônia. A liturgia determina o serviço, o trabalho. O homem primevo começa com a liturgia, ou melhor dá mais ênfase a liturgia externa cercada de fetiche.

Há liturgia, rito, culto inferiores, meio-inferiores, médio-superiores e superiores. Estão conforme o grau de apreensão inferior (sensação) médio-inferior (sentimento), médio-superior (inteligência) e superior (consciência). Quando o homem faz uso dos sacramentais de pedra, água, perfume e fogo, com sacrifício cruento, ele externou-se em uma liturgia inferiora, médio-inferiora externas. Quando ele faz uso de sacramentais de pedra, de água, de perfume e de fogo, sem sacrifício cruento, ele se acha na liturgia médio-inferiora. Jesus fez uso da liturgia superiora-interna, quando praticou o culto a Deus, em um lugar chamado

Gethsemane prostrou-se sobre seu rosto (Mateus 26-39) orando e pedindo ao Pai. Foi um culto, um rito superior internos, sem objeto externo de pedra, água, perfume e fogo. A oração faz parte do rito. A reverência ao Pai faz parte do culto. O prostrar-se faz parte da liturgia. Na sua liturgia, quando ele prestava serviço, trabalho, ele fazia uso somente da palavras, sem drogas. Assim ele curava por intermédio do *verbum*, do *logos*. Realmente é uma medicina que o homem comum não conhece. O verbum cria, o verbo integra e desintegra.

Os cientistas físicos para integrarem e desintegrarem procuram fazê-lo com máquinas. Os metafísicos, mormente os supremos, o fazem com a palavra, o verbum, o logos. "Em verdade vos digo que se tiveres fé e não duvidardes, não só fareis isto à figueira, mas até, se a este monte disserdes: ergue-te e precipita-te no mar, assim será feito; e tudo que pedirdes na oração crendo o recebereis". Quem estiver em dia com a literatura hindu no que se refere ao homem santo, o que "realizou" Deus, observará tal processo.

Para o culto superior interno, Jesus estabeleceu o seguinte: Eis que se levantou (Lucas 10-25) um certo douto da lei, tentando-o, e dizendo: Mestre, que farei para herdar a vida eterna? Ele lhe disse (26): que está escrito na lei? Como lês? E, respondendo ele (27) disse: amarás teu Senhor teu Deus de todo o teu *coração* (espírito), e de toda tua *alma* e de todas as *forças* (física) e de todo o teu *entendimento* (mente); e a teu próximo como a ti mesmo". O amor a Deus (Fonte de todas energias, criador de todas as forças) deve ser com todas as disposições físicas; com todas as disposições da alma, isto é, com os desejos, sentimentos, emoções; com todas as disposições mentais, isto é, com o pensamento, inteligência e a razão; com todas as disposições espirituais, isto é, com a vontade, a consciência e a bem-aventurança. Não há dúvida de que haverá uma entrega total. Tudo isso determina um êxtase, uma postura acima das disposições mentais, uma ascensão mística para Deus, depois de haver uma concentração, fixação da consciência; depois de haver uma meditação, mergulho na subconsciência. Com toda essa entrega, surge o êxtase, a contemplação, o estado superconsciente.

A palavra amor tem sido um vocábulo equívoco por acúmulo de significados. Nesta palavra acumulam-se os termos gregos *eros, agape* e *philia,* correspondendo aos vocábulos latinos, *amor, charitas* e *dilectio.* Para com Deus os termos usados são *agape* e *charitas.* Nosso gostar é *philia, dilectio.*

O homem que não estiver disposto à entrega total (Lucas 3-11; Mat. 16-24-25; 19-21, 32) procura um culto médio-inferior, estabelecendo sacramentais com objetos em vez de sacramental

palavra. No culto médio-inferior, médio-superior, há elaboração de símbolos, sinais, signos. A condição mental do homem do culto médio-inferior ainda está subordinada ao sentimento, ao desejo, não suportando o culto superior interno de que Jesus fez uso. É um homem de seita, de partido, seguindo uma orientação parcial, cultivando um Cristo feito à semelhança humana, no campo das emoções. O homem de culto médio-inferior e de culto-inferior está disposto à luta sangrenta em defesa da seita, como ainda hoje o vemos. Raríssimos são os que se entregam para a realização do culto médio-superior, do culto superior.

O homem liga-se às suas garantias transcendentes por intermédio do culto, rito e da liturgia.

QUE SIGNIFICADO TÊM OS SACRAMENTAIS NOS CULTOS?

Os sacramentais são objetos muito mais do rito e da liturgia. Foram os estóicos, no mundo ocidental, que definiram o signo: "aquilo que parece revelar alguma coisa". O homem de culto superior, de culto médio-superior é um sinal de Deus. Ele indica algo que está oculto dentro de si. "Não sabeis vós que sois o templo de Deus, e que o Espírito de Deus habita em vós" (I Cor. 4, 16). Se alguém destruir o templo de Deus, Deus o destruirá; porque o templo de Deus, que sois vós, é santo (I Cor. 4, 17). "Se meu corpo é, de ti, o templo, que se desfaz com o passar do tempo; se minha alma é teu altar, onde te posso adorar; se minha mente é teu sacrário, então, eu e Tu somos um no relicário".

O signo tem seu fundamento dialético no que tange do efeito à causa, do emanado ao emanador, do gerado ao gerador, do criado ao criador. O compromisso que o homem faz para seguir, para alcançar uma garantia transcendente, é um ato de iniciação; é um sacramento. Ao iniciar, o homem tem que purificar seu corpo, seu ânimo e sua mente, isto é, seu ato, sua palavra, sem pensamento. O sacramental usado para simbolizar tudo isso é o banho com água, o batismo, encontrado em todos os atos litúrgicos primevos. A mente é fundamento do culto. O ânimo é fundamento do rito. O corpo físico é fundamento da liturgia. A purificação do corpo, do ânimo e da mente exige o sacrifício, não de um objeto, de um animal, como no culto inferior e médio-inferior, mas a renúncia das sensações, dos desejos, dos sentimentos, das paixões vinculadas ao sujeito. Se necessário for, que haja sacrifício da própria subjetividade, da personalidade, com a entrega do corpo, como o fez Jesus Cristo. O objeto sólido foi seu corpo. O objeto líquido foi seu sangue. "Não mais procure salvar a morte, que o corpo traz em si; procura ganhar a vida que reside dentro de ti".

Nos cultos primevos, os mais primitivos, os fatos constituem de posturas, de atos, de obrigações, de recolhimento a fim de dinamizar as potencialidades internas para o fim transcendente quer do plano anímico, quer do plano mental, quer do plano espiritual. Os sacramentos, os sacramentais e os sacrifícios estão condicionados ao tipo de liturgia inferiora, médio-inferiora, médio-superiora e superiora. Se a garantia transcendente é do plano anímico vinculada ao núcleo físico-anímico, solicita holocausto com a queima da vítima sobre um altar, com o derramento de sangue da vítima depois de romper a carne, o corpo, como acontece ainda em certos cultos, em certas civilizações, em certos grupos humanos que se acham na idade adolescente, em que florescem os desejos, adstritos aos impulsos telúricos. Possuem um ritual, um preceito, uma ordem para levar a efeito os atos litúrgicos. Se a garantia transcendente é do plano mental, eliminam-se os holocaustos, os sacrifícios cruentos e os sacramentais e sacramentos correlatos. O ânimo está dominado. Os desejos estão subordinados. A garantia transcendente apresenta-se ao homem como um representante das Pessoas Divinas a serviço do bem, afastando o mal. Com tais palavras Jesus eliminou o holocausto: "Amá-lo (Deus) de todo o coração, de toda a inteligência (Marcos 12-33 A Bíblia de Jerusalém) e com toda a força, e amar ao próximo como a si mesmo é mais do que todos os holocaustos e todos os sacrifícios". Fazendo uso de uma metáfora, de uma transferência de significado, falando da espécie significando o gênero, Jesus disse: "Eu sou o pão da vida; aquele que vem a mim não terá fome, e quem crê em mim nunca terá sede" (João 6-35). Para que o homem não tome a expressão literalmente, Jesus disse antes: "Trabalhai, não pela comida que perece, mas pela comida que permanece para a vida eterna, a qual o Filho do homem vos dará. Moisés não vos deu o pão do Céu; mas meu Pai vos dá (João 6) o verdadeiro pão do Céu. Porque o pão de Deus é aquele que desce do Céu, e que dá vida ao mundo". Esta doutrina da descida para dar a vida ao mundo é encontrada nos evangelhos hindus. O pão, a carne, o sangue, de que fala Jesus, tem sentido metafórico. O homem de culto médio-inferior lerá e entenderá materialmente. O homem de culto-médio-superior entenderá espiritualmente. A letra (II Cor. 3,6) mata e o espírito vivifica.

O homem primevo, que se achava ao sabor de suas sensações reflexivas, como não dominava a inteligência, estando mais ao serviço do desejo, voltou-se para os sacramentais minerais, vegetais, animais e hominais. Voltou-se para os sacramentais para o estado sólido, para o estado líquido, para o estado gasoso e para o estado ígneo. Esses sacramentais eram mais homenageados do que eles deviam representar. Esses sacramentais foram objetos da física, da química primitiva. Para poder manter o efeito de sua

física, de sua química convoca o homem primevo uma personalidade intrusa com sua parapsicologia de então. Nesse empirismo, todo homem, todo ser, é estação receptora e emissora. O sistema de fricção, nessa época, nesse estágio, é uma técnica imperiosa. Fricciona com os minerais, com os vegetais, com os animais, com objetos hominais. As emanações eletromagnéticas, emocio-sentimentais, intelecto-racionais são usadas sem o conhecimento devido teórico conforme preceitos atuais. Essas emanações são chamadas 'fluidos', 'miasmas', 'cargas'. Carregar e descarregar são termos dessa ciência, dessa técnica. Os sentimento funciona como propriedade apreendedora e a emoção como propriedade de desprendimento. Quando fazem seus acumuladores nos chamados 'despachos', parecem, esses homens, conhecer de modo teórico que as cargas se acumulam nas pontas, nas extremidades. Parecem conhecer fazer acumuladores benéficos e maléficos. Sugem assim os escapulários, os breves, os bentinhos, os braceletes, os amuletos, os sortilégios, os talismãs. Constroem, assim, seus pára-raios. Parece que eles conhecem o processo de resistência produzindo voltagem alta e baixa segundo o caso. Conheciam e conhecem o reflexo de cargas com o nome "choque de retorno". Assim sendo as cargas são trabalhadas consoante a reflexão, a reciprocidade, a refração. Faziam sacramentais para desviarem as cargas. A carga é sempre feita acima da suposta resistência do alvo. E se porventura a resistência for maior do que a carga, há um animal sacrificial para receber a "sobra", quando o "choque de retorno" acontecer. Tudo é feito como que ninguém o "corpo fechado", isto é, esteja neutro ou com resistência maior do que a voltagem enviada. Tudo isso deixa parecer que esses mágicos conhecem uma tabela de resistência dos sacramentais, porquanto escolhem o objeto conforme o caso, segundo a intenção. A diferença de potencial energético é evidente. A corrente é chamada fluido, miasma, carga. Mas não se trata somente de corrente eletromagnética, mas de corrente emotiva-sentimental fornecida pelos animais sacrificados, pelo vegetal sacrificado, pelo homem sacrificado. Fazem o que, em Física, chamam de ligação em série, quando juntam — pessoas com a intenção planejada. O número menor de pessoas é três. Os Edisons, os Ampères, os Franklins, os Voltas, os Faradays dessa época recuada estão no anonimato. Há técnicas pretensiosas como a de materialização e desmaterialização; da transmutação, da bilocação, da precognição, da poscognição, da hipnose, da transubstanciação. O campo é preparado pelo mago, mágico, pelo cientista primitivo, com luz e cor, com som e tom, com perfume, com figuras. Conhecem o valor da cor branca e da cor preta, da vermelha e da violeta. Eles parecem conhecer o sistema nervoso quando fazem incisões, marcas, passes, imposição de mãos nos centros nervosos, nos plexos. Raspam o

centro da cabeça como se soubessem teoricamente o poder do encéfalo. Fazem sinais no meio da testa como se conhecessem haver a hipófise e a epífise e o seu comando nas demais glândulas. Comprimem o ventre como se tivessem conhecimento do plexo solar. Dão toques no peito, como se conhecessem o valor do timo. Praticam técnicas para dinamizar as forças concentradas no ponto coccígeo. Conhecem o valor do sono, do sonho, do sono profundo, do transe. Conhecem folhas, raízes para provocar estados paranormais.

"O campo é um conceito fundamental da física moderna", escreve Paul Karlson em seu livro "Nós e a Natureza". Mas os magos já conheciam o campo, os valores de certos vegetais, de certos minerais. Eles estiveram presentes no nascimento do Grande Mestre. No mundo científico hodierno, o casal Kirlian conseguiu fotografar a aura das plantas, do homem (Experiências Psíquicas além da Cortina de Ferro — por Sheila Ostrander e Elynn Schroeder). "Um panorama espetacular de cores, escrevem as autoras, galáxias inteiras de luzes azuis, douradas, verdes, roxas, coruscando e faiscando. Um mundo ainda não visto abriu-se diante dos olhos... Seria a aura que eles estavam vendo, o colorido invólucro do corpo que os médiuns e clarividentes há muito afirmam que vêem e utilizam para diagnosticar o estado de saúde de uma pessoa? Seria este o corpo astral — o corpo luminescente de energia que, no dizer dos médiuns, todos possuímos"? "Entretanto, continuam, não era um grupo de médiuns que assistia a esse fenômeno na Rússia. Eram cientistas — os mais notáveis sábios russos do prestigioso Presídio da Academia de ciências da URSS". Os magos não mentiram o que eles viram, o que eles ensinaram.

Os sacramentais, os sacramentos, são objetos, sinais, signos, empregados na físico-química primeva, em busca do transcendente.

É A RELIGIÃO FRUTO DO MEDO?

Para alguns partidaristas, a religião é uma reflexão fantástica na mente do povo, das forças externas que o dominam. A religião é o esforço físico, anímico e mental que o homem faz para ligar-se com as garantias transcendentes. Essas garantias transcendentes estão acima da *physis*, da *natura*, do que brota, nasce. São garantias metafísicas. O Superser metafísico é Theos, Deus, Zeus, God, Gott, Dieu. Outros seres metafísicos, segundo os cultos, são os anjos, as almas dos desencarnados e os gênios. Cada grupo étnico possui um vocabulário específico para expressar esses seres. Os hebraicos chamam os gênios, *querubins*. Os hindus os conhecem como *asuras*. Os árabes os conhecem como *jins*, uma corruptela

de *genius*. Os afro-brasileiros os conhecem como *erês*. O homem pode ligar-se a Deus, aos anjos, às almas e aos erês. O homem, em época recuada, já conhecia haver seres físicos (mineral, vegetal, animal e hominal) e seres metafísicos (gênios, almas, anjos e Deus). Havendo quatro tipos de seres, há quatro tipos de essências: essência espírito, essência mente, essência ânimo e essência hilo. Deus é Espírito. Anjo é Espírito e tem mente. Alma é Espírito e tem mente e ânimo. Gênios é Espírito e tem mente, ânimo e hilo sutil. O homem é Espírito e tem mente, ânimo e hilo denso. O animal é mente e tem ânimo e hilo denso. O vegetal é ânimo e tem hilo. O mineral é hilo. Há seres físicos, hílicos e metafísicos. Os seres físicos relacionam-se com os metafísicos. A religião não é fruto do medo.

A religião é fruto da ligação entre os congêneres.

COM QUE O HOMEM SE RELIGA ÀS GARANTIAS TRANSCENDENTES?

Segundo inferimos dos postulados dialéticos, os iguais se fundem; os semelhantes se atraem; os diferentes se afastam. Há, portanto, no homem o que se funde, o que atrai e o que separa. Encontramos, no homem, dois núcleos básicos: o núcleo hilo-emotivo e núcleo intelecto-consciente. O primeiro tem carácter descensional; o segundo, ascensional. O primeiro está a serviço do que é telúrico; o segundo, do que é celestial. Tudo está conforme as essências. Em simbologia logística, a primeira essência poderia representar-se com dois sinais comumente chamados positivos; a segunda, com dois sinais negativos; a terceira, com um sinal positivo-negativo; a quarta, com um sinal negativo-positivo. na simbologia, levando em consideração os estados físicos dos corpos, a primeira essência é simbolizada pelo estado ígneo; a essência mente, pelo estado gasoso; a essência ânimo, pelo estado físico líquido; a essência hilo, pelo estado sólido. Há arte, técnicas e ciência na religião do homem com suas garantias trancendentes. Não há somente ciência física, mas também metafísica. Com o que o homem se religa a Deus? O Grande Mestre Jesus ensinou: "Deus é Espírito, e importa que os que o adoram, o adorem em Espírito e em verdade".

O homem liga-se a Deus com a essência espírito.

QUE DETERMINA A TRINDADE?

Quer na África, na Índia, na Babilónia, em Roma, na Grécia antiga, onde encontramos relatos religiosos, observamos a Trin-

dade Metafísica. No relato afro-brasileiro os vocábulos são empregados para a Trindade Metafísica e tríade física. Se houve uma protocivilização, todos os troncos, que dela surgiram, levaram consigo o que havia, e se adaptaram às condições locais modificando as origens. Inferimos assim devido ao estudo que foi feito do idioma hindu, que em seu desdobramento, nos deu dois troncos: o indo-europeu e o indo-chinês. No tronco indo-europeu encontramos os teutônicos (o alemão, o holandês, o escandinavo, o inglês) segundo Frederick Bodmer (O Homem e as Línguas); o celta (ersa, gaélico, galês, bretão); romântico (francês, espanhol, catalão, português, italiano e romeno); eslavo (russo, polonês, tcheco, eslovaco, sérvio-croata e esloveno); báltico (lituano e letão); grego, armênio, persa, albanês e os dialetos indianos modernos. Os mais antigo, o mais expressivo do tronco hindu é o sânscrito. No tronço indo-chinês, temos o chinês, o tibetano, o siamês e o birmanês. Do proto vem a duade, a tríade. Do protohomem surgiram o homem de cor preta, o homem de cor castanha, o homem de cor pálida e o homem de cor corada. A tríade determina a quantidade no descenso, mas em cada plano da quaternidade encontramos a tríade. A mônade a dicotomia, a tricotomia, são constantes em todo campo de atividade cósmica. Na Babilônia encontramos a Trindade, bem como no Egito, na Grécia, em Roma. Na Grécia antiga, do Chaos emanam dois princípios de grandeza: Uranos e Gaea; dois princípios qualitativos: Erebus (Nyx) e Hemera (Dia). Na África, entre os Yorubanos, encontramos Olorun com seus aspectos Olofin Orun e Olofin Aiye, isto é, Pai Celestial e Mãe Telúrica. Como expressão impessoal há o termo Olodumare, de que emana Olorun para a obra da criação, para a obra da geração. Sempre presentes estão os elementos da Trindade. No relato hebraico, o vocábulo usado foi o do plural de Senhor (El), isto é, Elohim. A garantia espiritual externa-se segundo o autor: "fizemos o homem em nossa semelhança". Essa pluralidade (três) de aspectos, de relação, é significante. A garantia espiritual, no hebraismo, aparece guiando, preservando e criando. E moutros relatos, como o afro-brasileiro, a garantia transcendente aparece como emanador, gerador, criador. Em Gênesis (3,22) encontramos a expressão chave: "Eis que o homem é como um de nós, sabendo o bem e o mal". Um de Nós, isto é, um de nossos aspectos, de nossas relações. Que aspecto é esse que está superintendendo o bem e o mal? Sem dúvida: o aspecto da Terceira Pessoal. Escreve Mons. Alberto Vincent (Dicionário Bíblico): "Elohim conserva com freqüência seu sentido plural, significando então uma pluralidade de deuses (Ex. 18, 11; Dt 10, 17). A relação havendo entre o segundo aspecto e o terceiro dá margem a uma

confusão de finalidade. Essa relação é, em termos dialético, dual. Constitui a dualidade. Os dois princípios entram em relação constante para efeito de geração e de criação. Esse jogo dual, que achamos em outros relatos, está presente no relato hebraico também. Basta analisarmos toda dualidade que se apresenta como o fizemos em outros relatos como o grego, como o afro-brasileiro. Entre os gregos: Uranos e Gaea, Erebus e Nyx, Cronus e Rhea, Zeus e Hera, Eros e Anteros. Entre os hebraicos temos: Céus e Terra, Adão e Eva, a árvore do bem e a árvore do mal, Caim e Abel. Verificamos, sempre, a relação recíproca entre os dois princípios, como na demais culturas de todos os continentes numa demonstração monogenista. Em uns relatos os simbolismos são mais exagerados. Em outros estão mais simples. Em todos percebemos a linguagem exotérica, isto é, a linguagem escrita para o não iniciado; todavia podemos, por meio da analogia, chegar à linguagem esotérica, com a retirada do véu da fantasia. No relato babilônico temos os vocábulos *Apsu* e *Tiawath*, segundo lemos em D. Estevão Bettencourt O. S. B. (Ciência e Fé). No poema babilônico, conforme o autor, isto é, no poema "Enuma Elish", Apsu e Tiamat, com o terceiro princípio Mummu, "representam o estado caótico do mundo primitivo." O autor escreve as palavras hebraicas do segundo versículo do primeiro capítulo do Gênesis: *tohu-wa-bohu*, para a terra informe e vazia. Diz o autor que o vocábulo *bohu* (*vazio*) lembra "Baau, Chaos personificando dos Fenícios. O vocábulo hebraico *tehom* (abismo oceânico, águas) lembra Tiamat dos babilônicos. Como podemos observar, o autor faz a analogia mostrando uma raiz comum, posto que os gregos possuíam o Chaos. No relato japonês vamos encontrar a dualidade *in* e *yo*, como princípio masculino e feminino. Outras relações surgiram dessa primitiva (Lewis Spence-An Introduction to Mythology) Izanagi (Adão) e Izanami (Eva) responsáveis pela criação. Na sabedoria de Laotze, lemos o Masculino Místico (Yang) e o Feminino Místico (Yin). Destarte, a analogia mostra-nos que todos nós somos filhos de uma fonte comum. Mostra ainda mais que a Trindade é uma instituição cósmica, não sendo privilégio de nenhum grupo étnico, a não ser do homem.

Esse jogo, que os dois princípios determinam, em relação reflexa, recíproca, é o dialético. O diálogo dicotomiza em pergunta e resposta; o dialético, em um receptor e um emissor, em um estar e um tornar, em positivar e um negar, em masculino e feminino, em Adão e Eva, em Caim e Abel.

A Trindade, com seus três elementos, suas três relações, determina o processo dialético.

O NASCIMENTO DE JESUS OBSERVOU A LEI, OS PRINCÍPIOS DIALÉTICOS?

Jesus dizia repetidamente que fora enviado pelo Pai Celestial. Dizia que era Filho de Deus (João 3-18, 36; 15-19, 25). Quando Jesus foi batizado foi ouvido a voz do Espírito Santo: "Tu és meu Filho amado, em ti me tenho comprazido (Lucas 3-22)". O anjo anunciador disse: "descerá sobre ti o Espírito Santo e a virtude do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra, pelo que também, o Santo que de ti há nascer, será chamado Filho de Deus (Lucas 1-35). O segundo aspecto e o terceiro aspecto tiveram fundamental influência no nascimento de Nosso Amado Jesus Cristo. A mãe do corpo físico de Jesus foi Maria, descendente de Davi (Lucas 1,27), prima de Isabel (Lucas 1-5), preparada pelo Maternal Espírito Santo. Deus possui um aspecto, uma relação, que superintende os atos celestiais; possui um aspecto que superintende os atos telúricos. Essas relações não agem como um pai, uma mãe no significado familiar terráqueo, mas como dois modos de funcionar cósmico, como se uma pessoa agisse paternalmente, agisse maternalmente. A linguagem em se tratando de Infinito é uma. A linguagem, em se tratando de finito é outra. Porém se costuma usar a linguagem finita para o entendimento Infinito. Usamos uma metáfora.

A arte em criar, a técnica em gerar, a ciência em emanar de que faz uso a Suprema Consciência Cósmica está fundamentada na Tricotomia, na Tríade, na Trindade, em que prevalecem um aspecto absoluto, um prolativo e outro relativo. Esses aspectos determinam o ser, o estar e o tornar; o sistir, o insistir e o existir; o espaço, o tempo e o volume; a grandeza, a qualidade e a quantidade; o igual, o análogo e o diverso; a coordenação, a correlação e a subordinação; o infinito, o universal, e o geral. Determinam, assim, as categorias universais, as supremas leis cósmicas. Daí dizermos que a filosofia, a ciência, a técnica e arte vêm de Deus. Tudo isso que chamamos de natureza é fruto de uma arte divina. O homem é a imagem de Deus, e, em assim sendo, ele opera, executa artificialmente; inventa como ele costuma dizer. Para que ele experimente a operação divina, ele tem que observar e descobrir; ele tem que pesquisar e especular, posto que seu corpo é o templo do Espírito Santo; sua alma é o altar do Espírito Santo; sua mente é o relicário do Espírito Santo. O fenômeno, o nôumeno e o ôntico que encontramos em Jesus, o Cristo, é, também encontrado em outros Descensos. A mãe do corpo físico de Buda chamava-se Maya, Mayadevi. Segundo o relato, "era maravilhosamente bela como um lírio aquático, e de coração puro como o lótus. Qual rainha do céu, vivia na terra, imaculada e pura de desejos". "Quando Mayadevi

atravessava o jardim de Lumbini, chegou a hora; preparou-se então um leito sob uma elevada árvore com um enorme tronco, e a criança nasceu no alvorecer do dia, radiante e perfeita. Então os Anjos, os Lipicas que anotam as ações dos homens desceram dos mundos superiores para segurar os varais do palanquim, ocultando seu angélico esplendor sob humildes vestimentas de carregadores". Siddartha é um Buda, isto é, um Iluminado, Ungido. Abandonando toda riqueza familiar, tornou-se o mais pobre dos pobres para poder sentir, perceber e conscientizar a fim de ensinar aos homens como se tornar um iluminado.

Devido ao preconceito habitual no homem comum, este não compreende o valor da idéia universal, geral, preferindo ficar no singular tomando-o como o específico; no específico tomando-o como o geral. Prende-se muito mais à palavra que ao termo; muito mais ao termo do que à idéia universal. Se a idéia geral for apresentada por outra palavra não é aceita, porque o homem comum examina com a sensação e não com o intelecto. Se o templo cristão tiver outro nome de seita, não é visitado. O homem comum, homem de seita, de sensação, luta, mata outro cristão por não ter o mesmo rótulo. Ele é infenso ao ecumênico.

Como a palavra (o verbo, a razão) é o maior guia, o maior elo, o maior processo de comunicação, façamos um estudo etimológico dos vocábulos: Maria e Maya. Os dois vocábulos derivam-se da raiz *ma*, mãe, maternidade. É tudo isso coincidência? Tudo isso está conforme os princípios. Lembremos-nos de que o verbo latino *manare* (manar) provém da mesma raiz para que nós entendamos o significado da raiz. *Mater, mutter, mother, madre* são palavras com a mesma idéia. O sufixo hindu, sânscrito, *tar*, anexado a *ma*, significa parentesco. *Abraham* é uma corruptela de *Brahma*. O vocábulo *Adam* o é de *Adhi* (primeiro) e *aham* (eu), isto é, o primeiro eu. O vocábulo *eva* significa, em sânscrito, terra, mundo, dando em latim *aevum*, significando vida. Como podemos observar as palavras falam muito mais alto. *Adão* e *Eva* são dos princípios, um metafísico e outro físico. A união dos dois princípios motivou a criação. O vocábulo, a palavra *ruah* (espírito), em hebraico é feminina, em gênero, de modo que ao pronunciá-la fica expresso o limite.

Lemos, numa força de expressão familiar, que Maria estava grávida do Espírito Santo. Mateus (1-20) escreve-nos que o que nela estava, fora gerado do Espírito. Lucas (1-35) nos revela as palavras seguintes: "Descerá sobre ti o Espírito Santo, e a virtude do Altíssimo te cobrirá com sua sombra". Comparemos estas expressões com a seguinte: "e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas". No texto sírio (Gênesis 1-2), o verbo *rachaf* (pairar) é traduzido por incubar, chocar. Descer, pairar, incubar,

engravidar, são vocábulos familiares para indicar a relação dialética maternal, isto é, do terceiro princípio.

Jesus nasceu dialeticamente consoante os princípios trinos.

QUE CONSCIÊNCIA JESUS PREGOU?

O vocábulo consciência provém do verbo latino *scio, scire,* não do verbo *gnosco* de onde conhecer é oriundo, que por sua vez provém do sânscrito *gnana,* determinando o cognato inglês *know,* o cognato alemão *kennen. Scire* significa saber correspondendo ao sânscrito *cit,* ter consciência, aperceber. Quando Crisipo escreveu o vocábulo *syneidesis,* os romanos traduziram para *scire,* todavia o uso filosófico do termo é diferente do uso comum, ou seja, o de despertar aplicado a aquele que não está dormindo. O significado filosófico é recente no mundo ocidental. Os gregos não possuíam esse significado, como a volta para o interior, para o espiritual. Esta capacidade que o homem tem de penetrar no imo de seu ser é ímpar. O neoplatonismo é responsável pela descoberta. O Cristianismo fez uso do termo para indicar a relação que o homem tem para consigo mesmo. No Teeteto (189 e) do mestre Platão, lemos: "Teeteto — Por Zeus (Deus) que não creia. Sócrates — Por conseguinte, se o diálogo consigo mesmo é sinônimo de julgar, ninguém que fala e opine de um e de outro, tem ademais a sua alma em contacto com ambos, poderá dizer e julgar que alguém é o outro". No Sofista, Platão escreve: "Teeteto — Explicado. Estrangeiro — O pensamento e o discurso ou raciocínio são, pois, a mesma coisa, exceto o haver dado este nome de pensamento ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesmo." Podemos observar que Platão tem o que chamam de consciência, como lembrança, raciocínio e mesmo opinião. Crisipo, estóico, o que distinguiu as causas fundamentais das causas próxima, isto é, as necessárias das segundárias, procurou achar a distinção entre pensamento e *syneidesis.* Isso dominou a moral estóica. Segundo Michele Federico Sciacca (História da Filosofia), na ética estóica, a "vontade humana deve respeitar a ordem divina e conformar-se com ela. O homem deve viver de acordo consigo mesmo, ser ele mesmo: conservar e atuar o seu ser, isto é, a sua natureza racional — nela ele ama e respeita o Logos. A liberdade consiste precisamente no conformar a própria vontade a divina Necessidade, no assentir a ordem e não numa inútil rebelião contra ela. Viver conforme a natureza, viver consoante a razão, viver corretamente consigo mesmo". Todos nós que lemos a ética estóica percebemos a herança que o neoplatonismo e o cristianismo ganharam. Michele Federico Sciacca, quando estabelece a diferença entre a moral cristã e a

estóica, escreve: "para o estoicismo o homem pode realizar a virtude e a perfeição máxima com suas forças racionais apenas a ponto de fazer-se deus; para o cristianismo o homem tem os meios para aperfeiçoar-se, mas é a ajuda de Deus que o eleva ao seu fim último, que é o próprio Deus". Sciacca, quando escreveu, esqueceu-se de que Jesus disse: "Vós sois deuses (João 10-34)". Disse Jesus, segundo Lucas (12-31): "Buscai antes de tudo o reino de Deus e sua justiça e todas as coisas vos serão dadas por acréscimo". "O reino de Deus não é comida nem bebida mas justiça, paz e gozo no Espírito Santo (Rom 14-17)". "Quem não nascer da água e do Espírito (Santo) não poderá entrar no Reino de Deus (João 3-5)". "O Reino de Deus não consiste de palavras mas de atos (I Cor 4-20)". Finalmente para elucidar a doutrina, Jesus disse: "O Reino de Deus está dentro de vós" (Lucas 17-21). Esta é a doutrina de Jesus: somos deuses, portanto o Reino de Deus está dentro de nós. Paulo, ao esclarecer a doutrina do Grande Mestre, ensinou: "Vosso corpo é o templo de Espírito Santo que habita em vós... glorificai, pois, a Deus em vosso corpo (I Cor 6-19)". Por que não encontrar excelência entre os estóicos, entre os platônicos? Por que criarmos problemas por causa de rótulo? Não devemos fixar nos acidentes; busquemos a substância. Não devemos fixar na existência; busquemos a essência. Escreve-nos Johannes Hirschberger (História da Filosofia na Antigüidade) que Cleantes que sucedeu Zeno (300 a. C) escreveu o primeiro hino a Zeus, "tão característico do Pórtico e de profundo sentimento religioso. Morreu em 233 a.C em virtude de um prolongado jejum. Dentro os seus discípulos inúmeros, se conta Arato de Solos, na Cicília. É também o autor de um hino a Zeus, que São Paulo cita com as palavras seguintes (At. 17-28): "É assim que, como disse um dos vossos poetas, nós somos da estirpe dos deuses". Essa identidade Paulo encontrou. Realmente, escreve Abbagnano, foi Plotino o responsável pelo conceito de consciência sem que seja o simples despertar, isto é, consciência como retorno à interioridade, reflexo de si mesmo, retorno a si mesmo. Ele, continua o autor, Plotino, estabeleceu a oposição entre consciência como atenção e consciência como percepção do que se sente. Lendo Emile Brehier (La Filosofia de Plotino) encontramos: "Nossa alma é da mesma espécie que a alma dos deuses". "As almas, no universo, não são mais do que emanação da razão universal".

Além dessas ponderações, não devemos confundir sensibilidade com consciência; percepção com consciência. Paulo, o grande intérprete do Mestre, escreveu: "o espiritual (Cor primeira 2-15) discerne bem as coisas, porém o homem natural não compreende as coisas do Espírito de Deus. Paulo prega, assim, haver o homem natural (comum) e o homem espiritual. Digamos que

o homem natural é regido pelo ânimo, sede dos desejos, e o homem espiritual é dirigido pelo Espírito, sede da consciência. Assim sendo achamos a essência que determina a propriedade consciência. A consciência é uma propriedade do Espírito, ao lado da vontade, ao lado da bem-aventurança.

Estudamos a consciência no homem, no Espírito Individualizado. Passamos ao estudo da consciência em sua fonte. Que consciência pregou nosso Grande Mestre? Jesus pregou a Consciência Crística, Iluminada, Ungida, Búdica. Que significa Consciência Crística sem a qual o homem não vai ao Pai Celestial? Chamando Consciência Crística a que Jesus pregou, chamemos a fonte de onde ele veio Consciência Cósmica. Jesus, o Iluminado de Consciência Cósmica, pregou a Consciência Crística, Celestial, sem a qual o homem não pode ir ao Pai Celestial, ao Espírito Santo. Assim pregou ele: "Eu sou a porta (João 10-9)". "Eu sou o bom pastor (João 10-11)". "Eu sou o caminho" (João 14-6). "Ninguém vai ao Pai senão por mim" (Consciência Crística — João 14-6). A Consciência Crística é a porta, o caminho, o bom pastor e ninguém vai a Deus sem que seja por meio da Consciência Crística. A Consciência Crística é a luz do mundo, o pão vivo, não o pão que perece, mas o pão que permanece para a vida eterna. A Consciência Crística é como água que mata a sede; é como o pão que mata a fome. Quem comer desse pão, quem beber dessa água terá a vida eterna. Jesus fazia constantemente uso de figura de retórica, não compreendida pelo homem comum. Quem comer desse pão, quem beber dessa água terá a vida eterna. Achamos figura como símile, metáfora, sinédoque e metonímia; paradoxo e parábola; provérbio e apólogo. Jesus falava como o Pai, como o Espírito Santo, fazendo uso da sinédoque, quando a parte (Filho) fala como o todo (Pai). Quando ele fala da água, do pão, ele faz uso de metonímia. Jesus fazia uso da aparente contradição, do paradoxo: quem ama sua vida, perdê-la-á. Há outras figuras como tautologia, hipérbole e litotes. Tudo era e é do gênero literário oriental. Somente os que eram iniciados compreendiam Jesus (Marc 4-34; Mat 13-34; Lucas 8-10), porque ele explicava tudo aos discípulos, dando-lhes a chave das parábolas.

Consciência Búdica, Krishna, Crística, são palavras para a idéia. Tanto a palavras grega Christos, como a palavra hindu Krishna possuem a mesma raiz sânscrita *kri*. O complemento da palavra Christos é a raiz sânscrita *stha*. A etimologia pratica o melhor ecumenismo, unindo povos e idéias, ocidente o oriente.

Jesus, um Descenso de Consciência Cósmica, pregou a Consciência Crística.

QUE REPRESENTA JESUS CONSOANTE OS PROCESSOS CÓSMICOS?

Jesus foi uma Descida Divina a serviço do mundo ocidental. Krishna foi uma Descida Divina, como Buda, a serviço oriental. Que significa Descida Divina? Segundo sabedoria oriental, a Suprema Consciência, de vez em vez, envia seus Supremos Mensageiros para trazer a mensagem de retificação à criança homem que está a caminho em busca das metas superiores. O homem em sendo o último reino em crescimento, em evolução, necessita dos cuidados do Criador, do Gerador, do Emanador, como a criança necessita dos cuidados de quem a cria. A criança que nasce tem que percorrer um caminho em quatro idades: infância, adolescência, virilidade e velhice. Assim como a criança, o adolescente possui seus tutores, seus guias, seus sacerdotes, seus médicos, seus protetores, seus governos, a sociedade a que a criança, o adolescente, o viril pertencem necessita de seus governantes. Na família a criança toma parte da tríade. Seu pai e sua mãe são os dois princípios dialéticos. A sociedade, o agrupamento de que faz parte o homem, escolhe seus três dirigentes: o poder legislativo, o poder judiciário e o poder executivo que são as três pessoas administrativas. O Pai Celestial, a Mãe Divina, estão presentes, em suas representações, para ensinar ao homem a percorrer seu longo caminho.

Em que idade parece a humanidade estar? A humanidade parece estar deixando a adolescência, onde imperam os desejos, os sentimentos e as paixões muito mais a serviço da Terra do que do Céu. O Oriente tem dado vários retificadores. "Porque, como o relâmpago sai do Oriente e aparece até o Ocidente (Mat 24, 27) assim será a vinda do Filho do homem". A humanidade, de certo modo, parece estar terminando seu curso secundário. Quando Jesus apareceu, o homem ocidental estava na escola primária, em seu último período. Ele deu um esquema para a escola secundária, escola superior e de pós-graduação. Pouquíssimos são aprovados no curso secundário, no curso universitário, como São Francisco, como Tereza d'Ávila, João da Cruz e alguns outros. No mundo oriental há aprovações. Não havendo proteção nesses cursos, não havendo *pedigree*, as aprovações são poucas no mundo ocidental. Não adianta dizer, que em estando batizado, já está salvo da influência telúrica, pois não é admitida lisonja. Não havendo entrega total, não perdendo a vida para achá-la (Lucas 17-33) não entra no Reino de Deus. Não deixou a casa, o pai, irmão, mulher, filho (Lucas 18-29) pelo Reino de Deus, não será aprovado. Não é fácil entrar no Reino de Deus. É necessário renúncia total. Não há lisonja, engano, vaidade, egoísmo. A verdade deve estar acima de tudo. "Se queres atingir realidade, terás que o fazer com a verdade". Jesus dizia repetidamente que o Pai o tinha

enviado (João 5-36, 43, 30; 6-29, 65; 7-28; 8-6; 18-28). Sem parábola, sem metáfora, ele fez a declaração escrita no capítulo (João) oito e versículo vinte e oito. Fez a declaração (João) como está escrito no capítulo quatorze e versículo vinte e oito. Não encontramos cabotinismo no Mestre. Encontramos a verdade. Jesus como Particular falava do Universal ao individual. Dizia para o finito que para ele ir ao Infinito tem que passar pelo particípio.

Jesus, Descenso de Consciência Cósmica, representou a Consciência Crística.

QUEM PECA?

Ensinou Jesus: "vós sois deuses" João 10-34. "O Reino de Deus está dentro de vós (Lucas 17-21)". Paulo ensinou: "nosso corpo é o templo do Espírito Santo" (Cor I-6, 19). "Glorificai pois a Deus no vosso corpo e no vosso Espírito" (I Cor 6, 20). Jesus disse: "Deus é Espírito, e aqueles que o adoram, devem adorá-lo em Espírito e verdade" (João 4-24 — A Bíblia de Jerusalém).

Em essência, em sendo o homem Espírito Individualizado, centelha, imagem do Espírito Universal, o que peca no homem? Por que peca?

Quando o homem age sem discernimento peca, comete faltas, comete erros. Esse erro pode ter sido deliberado, ou pode ser cometido por insciência. Há uma reta a seguir. Quando a mente não segue essa reta, comete erros. Quando o ânimo não segue essa reta, comete pecado. Quando o corpo físico não segue essa reta proporciona dores. O corpo, a alma, a mente podem passar por desvios. "Não temais (Mat. 10-28) os que matam o corpo, e não podem matar a alma; temei antes aquele que pode fazer perecer no inferno a alma e o corpo". O Espírito não peca, não erra, não sente dores. A alma está sujeita ao pecado por ser a essência ânimo sua base animadora, onde estão as propriedades do desejo, sentimento e emoção. A alma mergulha na carne. O Espírito mergulha na mente. A alma se encarna. O Espírito não se reencarna. Há corpo animado e há corpo espiritualizado. O primeiro corpo é terráqueo; o segundo, celestial. Escreve Paulo: "Por isso não desfalecemos (II Cor 4-16): mas ainda que nosso homem exterior se corrompa, o interior, contudo, se renova dia a dia". O homem exterior é animado. O homem interior é espiritualizado. Paulo não confunde alma com Espírito. No primeiro homem predomina a alma vivente. No segundo homem predomina o espírito vivificante. No primeiro homem predomina a carne e o sangue, porém a carne e o sangue (I Cor 15-50) não podem herdar o Reino de Deus. "Nem todos nós dormiremos, mas todos seremos trans-

formados (I Cor 15-51)". Transformados de homem exterior em homem interior. Do primeiro adâmico passaremos ao segundo adâmico. Isso acontecerá em um "abrir e fechar de olhos (I Cor 15-52), ao som da última trombeta; porque a trombeta soará e os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados". Eis o grande segredo de Paulo, exposto em palavras, em sentido hermético. A linguagem (*transformado, abrir e fechar de olho, som da última trombeta*) é metafísica. Se lermos os livros orientais, sobre o assunto, vamos encontrar o significado claro da mesma linguagem. Encontramos, até, as técnicas para proporcionar os atos. No livro, "Autobiography of a Yogi", do grande Instrutor Paramhansa Yogananda (Richer and Company — London) podemos ler sobre o assunto. É bom sempre lembrarmos de Mateus (24-27).

A alma, em que predomina a essência ânimo, peca, descendo aos mundos inferiores, onde pode perecer.

QUE É O MAL?

Quais são os vocábulos que estão vinculados ao mal, nas escrituras? São eles: demônio, diabo, satanás, maligno. *Demônio,* do vocábulo grego *daimon.* Não há correspondente em hebraico. segundo Mons. Albert Vincent (Dicionário Bíblico) é um decalque "Para designar os seres que evoluem na esfera supra-humana, continua o autor, o hebreu usa diversos vocábulos: *malak,* o anjo, o mensageiro de Deus, tanto para o bem como para o mal. Com a preocupação de reconhecer o supremo domínio de Deus, o semita, continua o autor, não distingue o que Deus quer e o que Deus permite. Por conseguinte, é ele quem envia os espírito maus para provar, tentar, punir; os *elohim,* que designam ora os ídolos (Gen. 31-30; 35-24; Ex. 32-1, 23; Dt 4-28; Jz 18-24; II Cor 25-14) ora os espírito dos mortos; *sedim,* os peludos, termos que designa tanto os sátiros que habitam nos desertos e freqüentam ruínas (At 32-17; Sl 106; Is 13-21; 34-11, 15) como os deuses cananeus da vegetação e da fecundação (Cor 11-15; Lev 17-7 etc.); a Bíblia cita vários nomes de demônios: Beelzebul, Asmodeu, Azazel; às vezes os demônios aparecem como substituto de verdadeiro Deus; é a eles que se dirigem os idólatras (Sl 96). "No tempo de Nosso Senhor, continua o autor, essas diferenças entre várias categorias de demônios já não eram mais sentidas". *Daimon,* consoante M. A. Bailly (Abrégé Ditionnaire Grec-Français) significa deus, uma divindade. Eis porque Mons. Vincent diz ter sido ele decalcado. Quando os gregos diziam contra a vontade de Deus, empregavam *Daimon.*

No hebraico, havia o vocábulo *Beli-va al* para designar o que não presta, para indicar vileza, maldade. Esse vocábulo é traduzido ora por diabo ora por satã. Vincent é o diabo que arrastou Adão e Eva à queda, que procura fazer o mal aos homens; é malfeitor por excelência e por isso é chamado maligno, o mal. É certa, diz o autor, a derrota final de Satã e de seus anos.

Charles Francis Potter (História das Religiões-Editora Universitária São Paulo) escreve: "O adversário diabólico de Zoroastro transformara-se gradativamente em *Ahriman* de seus conterrâneos persas, e, mais tarde no Satanás dos judeus". Quando o autor fala da dívida do judaismo a Zoroastro ele escreve: "Os judeus foram conduzidos ao cativeiro em Babilônia no ano 586 a.C, três anos antes da morte de Zoroastro. Antes do cativeiro eles não tinham demônio algum em sua teologia. Cinqüenta anos mais tarde, Ciro, o zoroastriano, conquistou os babilônios, e permite aos judeus voltarem a sua própria pátria. Durante dois séculos, até o advento de Alexandre, o Grande, foram eles governados por reis zoroastrianos".

Lendo II Crônicas (36-22, 23), temos as palavras, segundo o autor, sobre Ciro, rei da Pérsia. "O Senhor, Deus dos Céus, me deu todos os reinos da Terra, e me encarregou de lhe edificar uma casa em Jerusalém, que está em Judah; quem de vós há entre todo o seu povo, o Senhor seu Deus seja com ele, e suba". Nesse agradecimento que o cronista dá a Ciro, vemos que seu Deus aparece identificado com o Senhor de Israel. Em Isaías (44-28), Ciro é pastor do Senhor. Para entendermos melhor o significado de Satanás (o adversário) temos que ler o livro de Samuel, capítulo vinte e quatro, livro esse que foi escrito antes do cativeiro da Babilônia, antes da influência do zoroastrianismo. "E a ira do Senhor se tornou a acender contra Israel: e incitou a David contra eles, dizendo: vai, numera a Israel e a Judah". O livro de I Crônicas (21, 1), escrito depois do cativeiro, descrevendo o mesmo relato de II Samuel, dá-nos: "Então Satanás se levantou contra Israel, e incitou David a numerar a Israel". A ira, que era do Senhor, passou a ser Satanás.

Job, que usa a expressão, Ira do Senhor, diz no capítulo segundo e versículo seis: "E disse o Senhor a Satanás: eis que ele está em tua mão; porém guarda a sua vida". Ainda Job nos transmite um diálogo entre Satanás e o Senhor, que permitiu que Job fosse tentado por ele para ver até onde iria sua resistência, sua obediência ao Senhor. Nesses relatos o mal tem sua origem determinada por um consentimento. Jesus, chamou Pedro de Satanás por não ter compreendido (Mateus 16-23) as coisas de Deus. Destarte, temos elementos suficientes para compreender

o mal. Pedro não é satânico, porém esteve satânico. Satânico é um estado a que poder chegar o homem.

O mal é um estado a que pode chegar o homem.

HÁ VOLTA ANÍMICA?

Consoante o Evangelho de São João, perguntaram a João Batista: És tu Elias? E disse: não sou. És tu profeta? Respondeu: não. A pergunta feita a João não foi na base de ele ter sido, no passado Elias. Mas foi na base de que se ele, no presente de então, era Elias. No Evangelho de Mateus (11-14) Jesus responde: "Se quereis dar crédito, é este Elias que havia de vir". "Quem tem ouvidos para ouvir, ouça". O Profeta Malaquias (4-5) tinha profetizado que Elias seria enviado, antes que chegasse o dia grande e terrível do Senhor. Essa profecia o povo guardava em sua memória. Quando João Batista nasceu, o anjo do Senhor apareceu a Zacarias, seu pai, dizendo que Isabel, sua mulher, estéril, teria um filho, cujo nome deveria ser João. Disse mais o anunciador, que "ele caminhará a sua frente, com o espírito e poder de Elias" (Lucas 1-17 Bíblia de Jerusalém). Quando Jesus deu a resposta segundo Mateus, no capítulo dezessete, versículo doze, os discípulos entenderam que ele se referia a João Batista.

Acreditava nessa ressurreição o povo de então? "Quem dizem os homens ser o Filho do homem (Mateus 16-13)." "Disseram: uns João Batista, outros Elias, e outros Jeremias ou um dos profetas". Mas Simão Pedro respondeu: "Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo".

Disse Jesus (João 16-28): "Saí do Pai e vim ao mundo; de novo deixo o mundo e vou para o Pai". Notemos bem, que o Grande Mestre disse: de novo deixo o mundo (Bíblia de Jerusalém). Algumas edições bíblicas não trazem esse "de novo", assim sendo procuramos os textos gregos e os textos latinos. *Exivi a Patre, et veni in mundum iterum relinquo mundum et vado ad Patrem. Exelthon ek toy Patros kai elelytha eis ton chosmon palin aphiemi chosmon kai poreyomai pros ton Patera.* Realmente em latim temos *iterum;* em grego, *palin.* Em algumas edições temos: *outra vez.* Na Bíblia de Jerusalém, temos *de novo.* Os discípulos de Jesus disseram: "Eis que agora falas claramente, sem figuras (parábola).

Em sendo assim perguntamos: quantas vezes esteve Jesus no mundo? Podemos traçar algumas delas? Estava Jesus falando em parábola? Seus discípulos disseram que não estava falando em parábola. O Salmo 110 diz-nos que haverá sacerdote eterno, segundo a ordem de Melquisedeque. Teria Jesus vindo como Melqui-

sedeque? Em Hebreus, capítulo sete, há o seguinte título: o sacerdócio de Melquisedeque era figura de sacerdócio eterno de Cristo. No versículo 17, lemos: "Tu és sacerdote eternamente segundo a ordem de Melquisedeque".

Quem foi Melquisedeque? Ele foi "rei de Salém, no país de Canaã" (Mons. Albert Vincent (Dicionário Bíblico), no tempo de Abraão. Ele era rei dos cananeus. Ele era sacerdote de Deus Altíssimo (Gênesis 14-20). Ele ensinou a Abraão a oferecer sacrifício com pão e vinho, não sacrifício cruento, com a carne e o sangue. Assim escreve Mons. Albert Vincent, em seu Dicionário: "A epístola aos Hebreus (7-1, 10) mostra neste varão (Melquisedeque) uma figura de Cristo e orna-o com qualidades que se convêm ao Filho de Deus".

Houve outro retorno do Mestre? Em aceitando João Batista ter sido o Elias, estudemos a vida de Elias em I Reis e II Reis. "Qual o traje do homem que vos veio ao encontro e vos falou estas palavras? (II Reis 1,7). E eles lhe disseram: um homem era vestido de pêlos, e com os lombos cingidos de um cinto de couro. Então disse ele: É Elias, o tesbita. Comparemos a vestimenta de João Batista descrita em Marcos (1-6). Quando Elias estava para partir, ele disse a seu discípulo Eliseu: pede-me o que queres que te faça, antes que seja tomado de ti. E disse Eliseu: peço-te que haja porção dobrada de teu espírito sobre mim. E lhe disse Elias: coisa dura (II Reis 2-10) pediste. Em outra linguagem, Eliseu pediu a Elias sua missão árdua.

Quem foi Eliseu? Ele foi sucessor de Elias. Ele ressuscitou um menino (II Reis 4-34, 35). Ele multiplicou os pães (II Reis 4-42, 43). Ele deu a vista a cegos (II Reis 6-17).

Em que está baseado o renascimento anímico? Está baseado na lei do devir, do retorno, do ir e do vir, do vir e do ir. O Neoplatonismo estuda a lei do retorno. Estudou seus fins. Os primeiros pensadores gregos estudaram o ciclo do mundo físico, não o ciclo do mundo anímico. Os pitagóricos, Emédocles, Anaximandro, Heráclito, estudaram o ciclo cósmico. Victor Hugo escreveu sobre os renascimentos. Johann Gottlieb Fichte dizia que cada morte era um renascimento. "A natureza me faz morrer porque ela me faz renascer." Na Universidade de Rajastan, Jaipur, Sri H.N. Banerjee estuda os renascimentos. Nos Estados Unidos, Ian Stevenson estuda o caso, como lemos nos "Processos da Sociedade Americana de Pesquisas Psíquicas".

A volta anímica está consoante ao devir, como lei do retorno, como lei da renovação, como o ciclo cósmico, como a lei do renascimento.

QUEM SÃO OS ESPÍRITOS IMUNDOS?

Na doutrina de Jesus, há a técnica de retirar o *espírito imundo*. Espírito imundo era uma linguagem popular, da época, ao lado de espírito mau, ao lado de espírito maligno. Os judeus herdaram muito do Zoroastrianismo. Gratos a Ciro, eles não atacavam a religião do Ciro. Escreve Mons. Albert Vincent que no "Antigo Testamento, em geral a idéia de outra vida é muito vaga". Somente a partir do exílio, elabora-se o conceito de uma ressurreição que se aplica a Israel todo inteiro. Hugo Schlesinger (Pequeno ABC do Pensamento Judaico) escreve que "se a alma preexiste ao corpo, quais suas condições e lugar, antes do nascimento, a Bíblia não o diz. A Bíblia parece dar a entender que o homem nasce, corpo e espírito ao mesmo tempo. Igualmente a Bíblia diz muito pouco acerca do que acontece à alma depois da morte do corpo. O judaísmo não crê que a alma esteja ameaçada por tal forma que necessite de salvação do exterior... A alma não necessita de salvação porque não está perdida; não precisa ser reerguida porque não caiu; não necessita de liberação porque não é vítima da escravidão. As religiões que crêem na doutrina do Pecado Original, crêem que a alma precisa ser salva. O judaísmo não crê nessa doutrina".

Como podemos bem perceber, o autor não distingue alma de espírito como o fez Paulo, daí ele dizer que a alma não cai, quando deveria dizer com relação ao espírito. Diz ele que alma vem de Deus quando deveria dizer espírito. Quando um termo, uma palavra é equívoca, não há conhecimento, entendimento perfeito. Devemos primeiro conceituar as palavras para que falemos de algo com as mesmas. No que se refere a Satanás, o autor escreve: "a palavra hebraica *satan* aparece na Bíblia, mas ela significa um obstáculo ou adversário e não tem qualquer implicação seja divina ou demoníaca... Assim na Bíblia, Satanás jamais aparece como rival de Deus ou como Criador do Mal. Nem é ele o adversário de Deus nem tentador e sedutor perpétuo da humanidade. Ele está a serviço de Deus e lhe é subordinado, e age somente com a sua permissão. Ele desempenha o papel de promotor público num julgamento do homem, por Deus".

Os judeus herdaram muito dos povos por onde passavam. A ressurreição é uma herança. Charles Francis Potter escreve que a ressurreição é herança do Zoroastrianismo. Realmente, os saduceus, seita judia vinculada à alta classe dos sacerdotes, não aceitavam a ressurreição dos mortos (Mateus 22-23), posto que eles se apegavam ao Pentateuco, sendo rigorosamente conservadores. A ressurreição fazia parte do Mithraismo (Encyclopaedia Britannica) ao lado da santificação do domingo, ao lado da santificação do dia vinte e cinco de dezembro. Mithras é mencionado na lite-

ratura sânscrita e nos documentos persas. Na ressurreição dos mortos (Tehiat Hametim) os corpos ressurgirão para serem julgados com a alma, já que eles pecaram juntos. "A tendência modernista, escreve Hugo Schlesinger, é para negar a existência além do túmulo porque não está sujeita à prova ou raciocínio dedutivo".

Não somente a ressurreição, como a linguagem espírito mau, surgiram do zoroastrianismo. *Spenta Mainyu* (Espírito Santo), na Pérsia, estava ao lado de *Angra Mainyu*, isto é, Espírito Mau (History of Philosophy: eastern and Wester-Sarvepalli Radhakrishnan-London George Allen & Unwin Ltd). Jesus encontrou essa linguagem popular, e na base desse linguajar da época pregou sua doutrina. Na mesma hora, "curou (Lucas 7-21) muitos de enfermidades e males e espíritos maus, e deu vista a muitos cegos." Como Paulo ensina que é a alma que pode ser molestada, as almas más eram as personalidades intrusas que atormentavam os pecaminosos e tinham que ser exorcizadas.

Analisemos a oração, em Mateus (6-13): "e não nos induzas à tentação; mas livra-nos do mal". Na Bíblia de Jerusalém lemos: "e não nos exponhas à tentação, mas livra-nos do Maligno". Meditemos bem, reflitamos bem a ação de induzir, de expor. Escreve John D. Davis (Dicionário da Bíblia — Casa Publicadora Batista — Rio de Janeiro). "A origem do mal é problema que tem lançado em perplexidade o espírito de muitos sábios de todos os tempos e de todos os países. Deus não é autor do pecado, mas permite-o, porque a revelação de suas infinitas perfeições nos dá conta do grande atributo de sua divindade, o bem supremo, como causa final de todas as suas obras. Não poderia haver tais manifestações de seus atributos, se não existisse o pecado. Se não houvesse miséria, não se conheceria a misericórdia divina; não haveria revelação de sua graça e de sua justiça, se não existisse o pecado, Rom 9-22, 23". Não há dúvida que a definição do autor causa perplexidade, mas ela mostra como os eruditos estudam. Ainda a propósito da culpa, do mal, lembremos da expressão de Santo Agostinho: *O Felix culpa quae meruit habere tantum ac talem Redeptorem.* Reflitamos sobre *Feliz culpa.*

Os espíritos imundos são as almas imundas, os corpos semeados animicamente, como o primeiro corpo adâmico, com alma vivente necessitando de serem tornados mundos.

QUE DIZEM OS NOVOS ESTUDOS CIENTÍFICOS SOBRE A COMUNICAÇÃO?

Paulo, em I Coríntios, capítulo doze, nos dá uma sistematização de processos parapsicológicos, escrevendo sobre a diversidade

de ministério, da diversidade de dons espíritas, de dons espirituais. Falou da possibilidade da manifestação o Espírito Santo para o que for útil, no domínio da sabedoria, no domínio da ciência, no domínio da técnica, no domínio da arte de curar. Não há previlégio para esses dons. Judeus, gregos, servos e livres, todos têm possibilidades para os dons. Para essa prática da diversidade de dons, não há prejuízos de qualquer espécie. Nenhuma parte do corpo pode dizer a outra que a dispensa (12-21). A nobre cabeça jamais poderá dizer aos pés que os dispensa. De modo que podemos dizer que os pré-juízos têm causados prejuízos. Paulo evidenciou, antes que tudo, a excelência da *charitas*, do *agape*, do amor espiritualizado, sem o que nada se aproveita. Todos esses dons devem estar a serviço da *charitas*, do *agape*, e nunca a serviço do lucro, da ciência beligerante, da técnica sacrificante, da arte agonizante. A *charitas* é *benigna*, afastando a inveja, a irritação, o mal, a injustiça. Nunca se acaba. Todos os dons espirituais, todos os dons parapsicológicos, devem ser cuidados (14-1) com zelo, principalmente os dons profetizantes. No profetizar haverá, ouvir-se-á língua estranha; mistérios serão ouvidos, todavia tudo isso deve ser feito (14-3) para a edificação, para a consolação. As palavras devem ser inteligíveis (14-9), com significados. Todos os dons espirituais porém (14-1) devem ser para a edificação da assembléia, da comunidade. Podemos orar, podemos cantar impulsionados pelo espírito, impulsionados pela mente. Nossas ações devem estar subordinadas às propriedades espirituais, às propriedades mentais, isto é, subordinadas ao espírito e à mente, e não ao ânimo e ao físico. Melhor é falar cinco palavras com a propriedade mental, inteligente, do que dez mil palavras em língua estranha. Temos, nesses trabalhos parapsicológicos, de ser adultos no entendimento. O aparecimento de línguas estranhas são meros sinais para os que não acreditam, para os que não têm fé. É necessário que o segredo do coração seja manifesto. Nesses trabalhos parapsicológicos devem a ordem e a disciplina. Paulo, no início falou da manifestação do Espírito Santo, mas no versículo trinta e dois, ele ensinou que os espíritos do profetas estão sujeitos aos profetas. Todos podem profetizar, disse ele (14-31) a fim de que todos aprendam e sejam, consolados.

Escreve-nos Elsie Duburgras, em seu trabalho, que o músico sueco, Friedrich Juergenson ao procurar gravar canto de pássaros, em sua fazenda, acabou gravando vozes estranhas. A sentenças gravadas continham palavras em diversos idiomas. Juergenson tinha gravado vozes dos mortos. Seu livro foi sucesso na Europa. Dr. Konstantin Daudive, psicólogo católico, homem de filosofia, fez suas experiências, com o chamado "espírito científico", cercando-se de todos os cuidados para não ser enganado. Gravou 72 mil sentenças. Eram colóquios, escreve a autora, das vozes com

o experimentador, seus auxiliares e cientistas, intelectuais e religiosos que ele convidara para assistirem às gravações e observar o fenômeno. Seu livro tomou o nome: "O inaudível torna-se audível". É bom que lembremos a esta altura que o profetizador o intermediário não era humano, mas um aparelho eletrônico. Os dois livros foram bem sucedidos na Europa. Os que não acreditavam haver vidas após a morte ficaram perplexos, pois o aparelho eletrônico estava provocando a sobrevivência espiritual, anímica. No apêndice do livro, havia cartas, havia comentários do padre e filósofo Dr. Gebhard Frei e do Professor Alex Hans Bender. Dr. Frei, membro da Mission Society of Bethlehm, em 22 de setembro de 1967, escreveu ao Dr. Raudive, dizendo-lhe haver ouvido 60 mil sentenças e acrescentou: "Não tenho o direito de duvidar da realidade do fenômeno".

Os novos estudos científicos dizem que os mortos se comunicam, comprovando o que Paulo ministrou.

QUEM SÃO OS TRÊS EUS?

Por que o homem, em sendo bom internamente, faz mal externamente? Esta é a mais comum pergunta, quando se diz que o Espírito é bom por excelência. "Porque eu sei (Rom 7-17) que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; porque o querer está em mim, mas não consigo efetuar o bem. Porque faço o bem (19) que quero mas o mal que não quero esse faço. Ora, se eu faço o que (20) não quero, já o não faço eu, mas o pecado que habita em mim".

Paulo, o grande discípulo do Grande Mestre, observara e descobrira que nele havia um *eu* que quer; um *eu* que não quer o bem, o eu que pode fazer o mal. Paulo, digamos assim, observara e descobrira que nele há o eu-querer e o eu-desejar. Abbagnano assim escreve, em seu Dicionário Filosófico. A distinção entre essas duas coisas (vontade e desejo) está em Platão: o qual nega que retores e tiranos fazem o que querem embora eles façam o que façam o que gostam ou o que preferem, já que fazer o que se quer significa fazer o que resulta bom e útil, isto é, comportar-se racionalmente. Para Platão, quando o homem quer, somente faz o bem. "De sorte, continua Paulo (21), que acho esta lei em mim; que, quando quero fazer o bem, o mal está comigo. Porque (22) segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus. Mas (23) vejo nos meus membros outra lei, que trabalha contra a lei do meu entendimento, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros". Paulo encontrou o eu-interior e o eu-exterior, o eu do querer e o eu do desejar.

Faltou, então, o eu que pensa, descoberto, no mundo ocidental, por Descartes. O pecado tem sua acolhida no *eu-desejo*, o *eu-exterior*, que se tem como suporte a carne. O eu-desejo é o sujeito e a carne é o objeto. Chamemos o eu-pensamento, também, eu-personal. Chamemos o eu-interior, eu-individualizado, por ser o Espírito Individualizado, tendo como objeto a mente.

Por que, em sendo o homem eu-interior, deixa ser dominado pelo eu-sujeito? Tudo vai depender do que está em evidência. Se tiver em evidência o eu eu-sujeito, o eu-exterior, o homem age como sendo o eu-desejo e tudo mais fica entre parêntesis. Quando está em evidência o eu-persona, nesse império, o homem costuma negar tudo mais, até a existência e essência de Deus. O homem interior tem prazer na lei de Deus. Ele penetra (I Cor 2-10) todas as coisas, ainda as profundezas de Deus. Pois, qual dos homens sabe as coisas do homem, senão o espírito (individualizado) do homem, que nele está? O homem natural (2-14) não compreende as coisas do Espírito de Deus, porque lhe parecem loucura, e não pode entendê-las porquanto se discernem espiritualmente.

Os *eus* dependem das essências que predominam. No Eu-Superior funciona a essência espírito. No eu-intermediário predomina a essência mente. No eu-inferior predomina a essência ânimo. Paulo escreve que primeiro foi o corpo animado (I Cor. 15-44) mas segundo foi corpo espiritualizado. Há corpo animado e há corpo espiritualizado. O corpo físico do homem é uma evolução dos corpos dos reinos inferiores. Quer o corpo vegetal, quer o corpo animal, quer o corpo hominal, todos voltam à Terra. Quando o corpo mineral chegou a sua evolução máxima, foi soprado pela essência anímica fazendo surgir o reino vegetal. Quando o corpo vegetal atingiu a sua máxima evolução foi soprado pela essência mente, fazendo surgir o reino animal. Quando o animal chegou a sua máxima evolução com os quatro antropóides, o sopro da essência espírito determinou o surgimento do reino hominal. Surgiu o primeiro Adão, a primeira Eva. Antes de os reinos surgirem, segundo tal teoria, pairava sobre o reino original a essência, como providenciando como o corpo devia ser a fim de que suas propriedades fossem melhor expressas. Para que fossem expressas as propriedades vegetais, como de desejo, sensação e emoção, o corpo físico, terráqueo teve que ser dotado de plasticidade a fim de que essas propriedades pudessem se externar. Para que fossem expressas propriedades como pensamento, inteligência e raciocínio, houve necessidade que o corpo surgido da Terra tomasse estrutura animal. Para que as propriedades da vontade, consciência e bem-aventurança pudessem ser expressas, havia necessidade de que o corpo surgido da Terra tivesse essa forma hominal. Houve a subida do corpo terráqueo; houve a descida do corpo espiritual. Mas logo que surgiu o reino hominal, ele teve que caminhar, e está ainda

caminhando. Os animais de suas formas unicelulares até os antropóides, percorreram um grande caminho. Os homens, que começaram como o primeiro Adão têm que percorrer um caminho até chegar a forma do segundo Adão, do segundo homem. Embora o homem pareça estar fazendo seu curso secundário, mas já teve exemplos de Senhor do Céu. "O primeiro homem, Adão (Paulo I Cor 15-35), foi feito em alma vivente; o último Adão em espírito vivificante." "Mas não é primeiro o espiritual, senão o animado; depois o espiritual."

Do nascer do corpo homem até a morte desse corpo, quatro idades deveriam ser percorridas: a da infância, a da adolescência, a da virilidade, a da velhice. A infância é dominada pela inconsciência; a adolescência, pela consciência; a da virilidade, pela subconsciência; a da velhice, pela superconsciência. Na velhice deveria estar em evidência o Eu-superior. As civilizações percorrem essas idades. Algumas não chegam às idades superiores. Outras continuam. O mesmo acontece com os cultos religiosos. Alguns, quando chegam à adolescência, querem exterminar com os outros que estão ainda na infância; não têm a paciência de ensinar a criança a caminhar. O próprio planeta Terra tem suas idades. Os sistemas solares têm suas idades, suas grandezas. A criança humana tem recebido instrutores para aprender a caminhar seu longo caminho. Jesus, o Cristo, foi seu Descenso Sublime.

Os três eus são os três degraus que o homem tem que subir para comungar-se com o Pai Celestial.

JESUS, O AMIGO

Uma das belas passagens do ensinamento do Sublime Mestre está em João (15-15) "Não mais vos chamo de servos, porque o servo não sabe o que seu amo faz; mas eu vos chamo de amigos, porque tudo o que ouvi de Pai eu vos dei a conhecer. Não fostes vós que me escolheste (Bíblia de Jerusalém), mas fui eu que vos escolhi e vos designei para irdes e produzirdes fruto e para que o vosso fruto permaneça a fim de que tudo o que pedirdes ao Pai em meu nome ele vos dê. Isto vos ordeno: amai-vos uns aos outros".

Não sabendo o servo o que faz o senhor, o amo, não há amizade pois a amizade é o estreitamento entre seres por atitudes concordantes. A amizade (philia) segundo o pensamento grego é uma virtude, o que é de mais necessário na vida. A amizade deve ser tida como um hábito. Ela é decorrente do amor (philesis). Na concepção hindu, a amizade não somente deve ser dedicada ao ser humano, mas a toda criação de Deus. Os seres devem ser

amados, não como *eros* (sensualidade) mas como *agape*, como *philia*. Em português o vocábulo é equívoco. Os gregos tinham *eros*, *philia* e *agape* (*amor*, *dilectio*, *charitas*). A amizade não é fruto de *pathos* (paixão). Aristóteles descreveu a amizade como comportar-se com o amigo como consigo mesmo, vendo nele outro eu.

O amor, isto é, o agape, é resultante do impulso dialético unificador, que o homem, em se deixando vivenciar espiritualmente, dedica a tudo que o rodeia na mais pura comunhão transcendente.

A RELIGIÃO NÃO É FRUTO DO MEDO. A RELIGIÃO E TODOS OS PROCESSOS DECORRENTES ESTÃO FUNDAMENTADOS EM PRINCÍPIOS DIALÉTICOS.

BIBLIOGRAFIA

REGIS JOLIVET — Metafísica — Livraria Agir Editora — 1965

JOSÉ FERRATER MORA — Dicionário de Filosofia — Editorial Sudamericana — B. Aires

NICOLAI HARTMANN — Ontologia — Fondo de Cultura Economica — Mexico — Buenos Aires

NICOLA ABBAGNANO — Dicionário de Filosofia — Editora Mestre Jou — São Paulo

GEORGES GUSDORF — Tratado de Metafísica — Companhia Editora Nacional — São Paulo

REGIS JOLIVET — Lógica Cosmológica — Livraria Agir Editora — 1969

MANOEL GARCIA MORENTE — Fundamentos de Filosofia — Editora Mestre Jou — São Paulo

JULIAN MARIAS — Introdução à Filosofia — Livraria Duas Cidades — São Paulo

SRI AUROBINDO — Dictionary of Sri Aurobindo's Yoga — Printed in India

J. MONSHANN e E. D. LE SAUX — E. do Saccidananda — Editora Itatiaia — Belo Horizonte

BÍBLIA DE JERUSALÉM — Edições Pauiinas — São Paulo

PAUL KARLSON — Nós e a Natureza — Editora Globo — São Paulo

SHEILA OSTRANDER e LYNN SCHROEDER — Experiências Psíquicas — Cultrix — São Paulo

FREDERICK BODMER — Homem e as Línguas — Editora Globo — São Paulo

MYTHS LEGENDS OF ANCIENT CREECE ROME — E. M. Berens — London and Glasgow

MONS. ALBERRT VINCENT — Dicionário Bíblico — Edições Paulinas — São Paulo

D. ESTEVÃO BETTENCOURT O. S. B. — Ciência e Fé — Livraria Agir — 1955

LEWIS SPENCE — An Introduction to Mythology — George G. Harrap & Company Ltd — London

YOGI KHARISHNANDA — O Evangelho de Buda — E. Pensamento — São Paulo

PLATÃO — Obras Completas — Aguilar — Espanha

MICHELE — FEDERICO SCIACCA — História de Filosofia — Editora Mestre Jou — São Paulo

JOHANNES HIRSCHVERGER — História de Filosofia — Antiguidade — Editora Herder — S. Paulo

EMILE BREHIER — La Filosofia de Plotino — Editora Sudamericana — B. Aires

WENER HEISENBERG — A Imagem da Natureza na Física Moderna — LBL

BERTRAND RUSSELL — Perspectiva Científica — Companhia Editora Nacional

A. S. EDDINGTON — The Nature of the Physical World — Cambridge Press

MATIN HEIDEGGER — Introdução à Metafísica — GB — Rio de Janeiro — 1969

LE BHAGAVAD GITA — de Acordo com Ghandi — Editora Kier — Buenos Aires

SAINT AUGUSTINE — Theology and Philosophy — J. M. Dent and Sons Ltd. — London

HUGO SCHLESINGER — Pensamento Judaico — Conselho de Fraternidade Cristão-Judaico

SARVEPALLI RADHAKRISHNAN — History of Philosophy Eatern and Western — London

PARAMHANSA YOGANANDA — Autobiography of a Yogi — Rider and Company — London

EDSON NUNES DA SILVA — Sinopse Filosófica — Imprensa Oficial — Salvador

O PODER MENTAL UNIFICADOR DE TEILHARD DE CHARDIN

JORGE CHAPÓ DE LÉBENY

INTRODUÇÃO

A obra científica e filosófico-intelectual de Teilhard de Chardin é um dos fenômenos mais interessantes — senão excitantes — dos tempos atuais. Sua cosmovisão-científica, e, ao mesmo tempo, religiosa — digo, *sua cosmovisão científico-religiosa* — é um passo valente, até revolucionário, de lançar ponte sobre a colossal *brecha*, ou *vácuo* que, já desde alguns séculos, está abrindo e alargando-se cada vez mais entre religião e ciência, entre fé e saber, entre transcendental e real, entre sobrenatural e material,

enfim: entre *Homem Religioso* e *Homem Científico*.

Esta brecha ou vácuo — até *abismo* — abriu-se, porém, não em laboratórios físicos ou químicos, não em observatórios astronômicos, não em livros científicos, e não nas prateleiras das bibliotecas, mas sim,

NA CONSCIÊNCIA HUMANA

O homem religioso, através das tendências dos últimos séculos (Iluminismo, Racionalismo, Revolução Industrial, Tecnocrácia Moderna) se transformou em homem científico, em homem tecnológico, enfim, em *homem de saber rigorosamente racional*.

Ou, pelo menos, em homem que *quer* saber tudo com *rigor racional*.

Através deste processo evolutivo de "saber", de "querer saber" — pois, conforme Francis Bacon: "saber é poder" — a semeadura

bimilenar da Igreja, sua doutrina e seus valores (Deus, providência, salvação, Reino dos Céus, Felicidade Eterna), enfim, a chamada "Cultura Cristã" foi posta cada vez mais em "segundo plano" na consciência humana, a tal ponto, que hoje abertamente se fala (ou se desconversa) de uma "Anticultura", provavelmente, como Anti-Salvação da Humanidade!

A brecha, o vácuo, o abismo está aí, de maneira perigosa, ameaçadora, fatídica, trágica.

Este aspecto geral, essa moderna "Tragédia do Homem" necessita — de Espíritos de poder sintetizador,

Grandes Espíritos de Poder Unificador,
para *ligar* os dois lados do abismo mental, ou — sem exagero — de cumprir o dever histórico da

Salvação Moderna-Racional da Humanidade!

Ao nosso ver, o sacerdote jesuíta e grande — e sobretudo: *intuitivo* — cientista francês, Pierre Teilhard de Chardin, já é um destes "novos homens", capacitado com extraordinário *poder mental unificador* — em serviço de Toda a Humanidade, em serviço místico-real pelo DESTINO (próximo-futuro) da Humanidade.

Em que consiste este poder unificador no espírito, modo de pensar e cosmovisão teilhardiana? — trataremos no ponto seguinte.

DESENVOLVIMENTO

Seu *poder unificador mental* é teorético e prático, epistemológico e ontológico ao mesmo tempo.

Percebendo a diversificação — fragmentação do conhecimento humano — como conseqüência "natural" da especialização das ciências — ele *unifica* os três grandes campos da atividade mental humana: Ciência, Filosofia e Teologia, em uma

Grande Visão Hiperfísica ou Ultrafísica,
onde "generaliza (universaliza) as leis particulares das ciências naturais". Ou seja, "ele *distingue*, mas *não separa* o terreno da ciência, da filosofia e da teologia".

Afinal, é o mesmo homem — a *Alma Universal Humana* — que pratica e faz evoluir estas disciplinas!

Estes três terrenos do conhecimento e da especulação mental humana na visão unificadora de Teilhard de Chardin — e, generalizadamente, na visão total de cada Homem Inteligente — se completam organicamente, proporcionando uma *"Visão Integral do Mundo"*.

O que significa isso?

Isso significa que tanto o Mundo, como qualquer ser (ente, existente) material pode ser encarado-examinado do ponto de vista *filosófico-especulativo* e de ponto de vista *teológico-religioso*. Este "ponto de vista" na representação (ou descrição) do Mundo é a "darshana" na filosofia hindu — Ansicht, Anschauungsweise = modo de "ver" ou encarar "algo" —, e *o Mundo* e *as coisas* não são nem ao mínimo "responsáveis" que NÓS podemos vê-los de diversos ângulos da mente humana.

Porque o Mundo, o Universo e a Natureza — é dada para NÓS como ela é.

Este problema, muito profundo do ponto de vista epistemológico — que a física teórica moderna chama o *problema da "descritibilidade do Mundo"* — suscitou o extremamente sincero e humano cientista de Prêmio Nobel dos tempos atuais, Werner Heisenberg, de levantar a questão (perante o plenário dos maiores físicos teoréticos da atualidade, numa reunião mundial em Salzburgo, na Áustria), referente a este sutil problema (da "descritibilidade do Mundo"), nos termos seguintes:

— Senhores, será que não nós, mas sim, os poetas (!!!) têm razão?

É a mesma concepção — referente ao "funcionamento" do Universo — que se manifesta num trecho profundo da célebre obra dramática da literatura húngara, d'A Tragédia do Homem, de Imre Madách, no primeiro ato, nas palavras de Lúcifer:

"Compuseras *poema* prá Tua glória,
Meteras-no em *máquina* podre
E não Te enfadas infinitamente
Que a cantiga é sempre a mesma.
Será digno a tal ancião este jogo
Que animar só pode criança?

Ou seja, o Mundo e a Grande Natureza — o Céu Estrelado em cima de nós e a Lei Moral dentro de nós — é uma poesia *"apenas"* (pode ser vista-encarada como Poesia Criativa-Divina) ou é — *"apenas"* — um conjunto de equações matemáticas desalmadas (pode ser vista-encarada "só" cientificamente, matematicamente, só quantitativamente)? — ponto de vista este que as palavras luciferianas tentam sugerir...

E que a ciência atual desalmada está praticando cada vez mais.

Porém, o *poder mental unificador* de Teilhard de Chardin se eleva acima da *Unilateral apresentação* — só-científica, só-matemático-física — do Mundo, percebendo nele os aspectos filosóficos

e teológicos, até os poéticos e morais, também, unificando-sintetizando isso — com alto tino literário-poético — em sua *Hiperfísica*, como *VISÃO INTEGRAL DO MUNDO!* (v.: O Coração da Matéria; O Fenômeno Espiritual; *O Poder Espiritual da Matéria*; A Energia Humana; O Fenômeno Cristão; A Missa sobre o Mundo; *Cristo na Matéria*; etc. etc.).

Portanto, sua descendência e educação profundamente cristã capacitam-no de *perceber* e *conscientizar* — em estreita e constante inter-relação com o mundo circundante físico-material — o

ASPECTO ÉTICO-MORAL DO PROCESSO MUNDIAL!

E justamente aqui se manifesta com pleno vigor *sua energia pensante unificadora* — na representação crística da evolução do Universo e da Grande Natureza, em forma ontológico-prática.

A partir do começo do Universo — o famoso *ponto A* (alfa), que podemos encarar como a *Energia Criadora Divina* — uma mesma linha contínua: não há rupturas, não se quebra esta linha contínua. Porém, há saltos, há descontinuidades — descontinuidade na continuidade.

Mas *"tudo o que sobe, converge"*.

Esta *convergência* — cuja percepção demonstra de novo o colossal e genial poder unificador do espírito teilhardiano — se desenrola através da *Cosmogênese*,[1] Biogênese[2] e Noogênese,[3] todos, termos de extrema clareza e poder iluminativo a respeito do processo evolutivo-emergente — que se manifesta pela Lei da *complexificação-conscientização* e pela *União* na forma da *irreversibilidade*.

Podemos então constatar que a colossal energia pensante unificadora de Teilhard de Chardin está reconduzida por ele mesmo (= O Grande Retorno!) à sua Arquiorigem, ou seja, necessariamente *converge* na direção da PERFEIÇÃO e — conseqüentemente — desemboca no ponto Ω (ômega) que é — *ao meu ver* — a própria e verdadeira (auto-)realização da Energia Unificadora da Mente Humana por meio da

UNIÃO FINAL COM A DIVINDADE — com a GRANDE ENERGIA — na ETERNIDADE!

Eis o problema, modernissimo-hiperfísico, da Preservação e Indestrutibilidade da Energia, mas agora já em seu ASPECTO MORAL, ou seja, concebida-"vista", modernamente, como

isto é, no seu cunho ético-moral (auto-)conscientizador, no *caminho* e na *direção* da Auto-Identificação (A = Ω, visto "fora" do nosso Sistema, do nosso Universo mutável), Autojustificação e

AUTO-SATISFAÇÃO FINAL,

no Grande Retorno e União Final com a Divindade — com a Grande Energia CONSUMADA — na Eternidade!!

Problema profundíssimo e concentradíssimo — energético-pensante-unificador-entrópico-moral-e-místico — este, que se resolverá em breve e na realidade POR NÓS — por meio da ENERGIA PENSANTE-PERFEITA-SOBRE-HUMANA DIVINA DE TODA A HUMANIDADE — através do FIM (= Transformação-Transubstanciação Energético-Final) DO MUNDO MATERIAL.

Em suma: NÓS, CADA HOMEM, individualmente, e TODA A HUMANIDADE, coletivamente, somos COMPANHEIROS ENERGÉTICO-PENSANTES DE DEUS[4] na REALIZAÇÃO ÉTICO-MORAL-MATERIAL-FINAL do PROGRAMA EVOLUTIVO-MUNDIAL-UNIVERSAL!!

E nossa DIGNIDADE — A DIGNIDADE HUMANA — é que somos capazes de ENTENDER TUDO ISSO, na sua PLENITUDE, RACIONALMENTE!!

O que é extremamente difícil — mentalmente e historicamente extremamente difícil — que na aproximação ao ponto Ω tantos,

enfim — NO FIM — *TODOS* os Fenômenos (materiais-e-espirituais) se comprimem com tanta tensão — com ALTA TENSÃO — no "Cone Final da Evolução", que isso necessita de tornar-se SUPER-HOMEM

— HOMEM-DEUS ou DEUS-HOMEM —

para *poder* ordenar-iluminar-e-canalizar TUDO ao

GRANDE RETORNO no PONTO Ω!

CONCLUSÃO

Com este GRANDE RETORNO e com NOSSA AUTO-IDENTIFICAÇÃO com a DIVINDADE na ETERNIDADE[5] — que é a Consumação dos Tempos através do FIM do Mundo — seria definitiva-e-absolutamente — sobre-humanamente — transposto a GRANDE ABISMO entre Religião e Ciência, entre Fé e Saber,

tarefa GRANDIOSA, histórico-final, essa, na execução da qual o PODER MENTAL UNIFICADOR DE TEILHARD DE CHARDIN tem um papel extremamente importante e de *VALOR INESTIMAVEL*.

NOTAS

1 — Gênese — ou surgimento — do Cosmos, (Campo da Astronomia e da Física Teórica Moderna).

2 — Gênese — ou surgimento — dos Seres Vivos, (Campo da Paleontologia e da Biologia).

3 — Gênese — ou surgimento — do Pensar Racional ou do Homem e suas Culturas, (Campo da Antropologia e da Sociologia), (De Nous ou Nus: a Inteligência, Logos).

4 — Com nossa Vontade, Inteligência e Intuição!: consideradas-descobertas ENERGETICAMENTE! (= DIVINAMENTE!!).

5 — Sede perfeitos como também perfeito é o vosso Pai celestial — Mt. 5, 48 — Ninguém, até hoje, considerava isso, com a devida Seriedade! — Mas o Tempo, decisivo, disso, está aí!

MICHELE FEDERICO SCIACCA Y LA CULTURA IBÉRICA

ALBERTO CATURELLI

Al prologar su hermoso libro sobre Unamuno, expresabla Sciacca no hace mucho: "la cultura española es una dimensión de mi pensamiento, imposible entenderlo en su complejidad sin tenerla en cuenta" [1]. En efecto, decir que algo (la cultura española) es "dimensión" de su pensamiento, equivale a declarar que le es interno y, por consiguiente, no algo sobreñadido extrínsecamente, sino perteneciente a su propia naturaleza. De ahíque, sin su conocimiento no sea posible compreender a fondo su pensamiento. Precisamente mi propósito en este ensayo es, más que demonstrar, *mostrar* simplemente toda la verdad que encierra esta declaración de Sciacca y cómo, el propio desarrollo de la filosofía de la integralidad lo pone en evidencia. Pero en la medida que aquella declaración es verdadera, trataré de mostrar simultáneamente el íntimo lazo que une el pensamiento de Sciacca con *toda* la cultura de raíz hispánica y, por lo tanto, con el mundo cultural iberoamericano.

A medida que la metafísica de la integralidad extrae sus últimas conclusiones, a medida que llega a su culminación abriéndose a la Teología (sobre todo en *La liberta e il tempo* y en *Ontologia triadica e trinitaria*), se acentúa la presencia del pensamiento español, es decir, de la España "vertical" (como decía Sciacca) en contraste con la Europa "horizontal" del "occidentalismo" inmanentista y autodestructivo. Es decir, la presencia interna de la cultura hispánica no es aquella de la España de los siglos XVIII y XIX que marcan el agotamiento de España y la pasiva aceptación del secularismo europeo, sino la de los siglos XVI y XVII en los cuales se prolonga y logra su culminación la cultura cristiana. Ya he sostenido en otro lugar que la cultura cristiana en cuanto tal logró su momento culminante en la mística española de la Edad de Oro que es, al cabo, continuación del

pensamiento medieval de los siglos XII y XIII[2]. En la medida que la cultura española es la expresión de la trascendencia cristiana y del valor de la persona singular no nadificada por el "progreso" científico y secularizante, tiende a encontrarse internamente con la filosofía de la integralidad. Así lo siente Sciacca quando sostiene que "un pueblo que no ha inventado nada (dice parodiando a Unamuno) y deja que 'inventen los otros', no puede pensar en transformar el mundo. Há pensado sin embargo desde hace siglos en transformar los hombres con su humanismo religioso y es ahora el único que se esfuerza para ello (hasta cuando?), en mantenerse fiel como un caballero antiguo"[3]. Y tal es, precisamente, el punto de encuentro entre Sciacca y la cultura española puer preguntado por aquello que más le ha atraído de España, no dudó en responder: "Su espíritu de fe y su fidelidad a sí misma. Frente a un mundo cansado, España estrena en sus hombres y en sus ideas la tradición, con un aliento nuevo y creador"[4]. Por eso, es por demás interesante buscar esta presencia española no sólo es la comprensión y simpatía del filósofo, sino en las propias estructuras de su pensamiento.

a) *La culminación de la metafísica de la integralidad y el pensamiento teológico español*

La interioridade objetiva, implicante de las tres formas del ser, (Rosmini) es libertad inicial creadora del tiempo de la existencia en el cual la libertad de elección abre el camino, en cada momento de su tiempo, al Instante del escogimiento absoluto. Es precisamente aquí — culminación de *La liberta e il tempo* — donde la antropología y la metafísica sciaquiana "toca" el momento teológico-místico en el cual, desasido del mundo, encuéntranse con el "sólo Dios basta" de Santa Teresa de Ávila[5]. Es decir, el escogimiento absoluto en el Instante (momento de la Gracia) pone en evidencia que el mundo es "todo lo que no vale nada" (Santa Teresa); el mundo no es más que "sueño" (Calderán de la Barca)[6]. Pero esto es así porque solamente Dios *es* el ser y en el pensamiento místico español logró su plenitud la metafísica creacionista (triunfo de la vía del Ser sobre la vía de la Nada) que es, precisamente, la culminación de la metafísica sciaquiana de la integralidad. Rehagamos el camino emprendido por Sciacca: En efecto, el existente finito es un ser finito que tiene la intuición intelectiva "del ser infinito como ideal y, por tanto, como posible, es sentimiento de creatura, es decir, sentimiento de ser creado"[7]. En tal sentido solamente el principio de la *creatio ex nihilo* hace que el Ser sea propiamente el Ser y, por eso, pone a cada ser en *su* ser que "encuanto otro que el Ser, no es el no-ser, es ser"[8]. En cambio, en la metafísica no creacionista (Plotino, Spinoza, Hegel) los entes son nada y aun es nada el mismo Ser

que es solamente Nada (o de la totalidad de la Nada). Así se compreende que, para Sciacca, una verdadeira metafísica de lo finito sólo puede fundar-se en una metafísica creacionista y porque no tiene sentido la pregunta "por qué hay ser y no más bien nada?" no sólo porque no es el verdadero problema metafísico sino porque no tiene sentido especulativo; es decir, "toda pregunta ontológica se puede formular desde el ser —y no está en alternativa con la nada— desde 'alguna cosa que existe' y, así formulada, reenvía a la respuesta metafísica, al Principio creante" [9]. Y, por allí, descubrimos la dialéctica ontológica primaria: "Ser absoluto creante de la Nada-ser relativo creado, cuyo ser es, por eso, participado analógicamente"; pero el ser inteligente finitos e constituye en la unidad de las tres formas del ser (real, ideal, moral) y es, por eso, *triádico* siendo uno en cada una de las formas; luego, "cada ente finito inteligente es constituído *uno-triádico* por el acto divino creador", así es la ontología humana triádica y dialéctica como las tres formas del ser [10]; pero, por analogía con la Trinidad el ser triádico es *trinitario*. Naturalmente, la metafísica conduce al descubrimiento del carácter triádico del ser y, sobrenaturalmente, es congruente (aunque infinitamente inalcanzable por las solas fuerzas naturales) con la imagen de la Trinidad (trinitario). El hombre es, pues, *triádico-trinitario*: "Tal trinitariedad de su triádicidad ontológica lo impulsa a avanzar más allá del amor por el Ser creante, a conocer en sí y a amar (...) la imagen de Dios Uno-Trino en su misterio, y a contemplarla y amarla en sus semejanzas en lo creado" [11]. En este punto alcanza su culminación la metafísica de la integralidad, cuando esta ontología triádica-trinitaria incluye el momento místico: "mística del Ser en el cual el todo del ser inteligente, a través de la conciencia de su nada, se recupera y se actúa disponiéndose a seguir a Quien puede llevarlo, si quiere, allende de la actuación mundana de su ser, a su santificación: y mística de la Nada, en la cual todo se pierde a través de un processo de nadificación que va allende de esta pérdida" [12]. Por un lado, pues, mística de la Nada, del puro absurdo que transfiere a la Nada los atributos del ser, mística del odio y la desesperación. Por el otro lado, mística del Ser que experimenta su propia nada, la nada del todo y de todo expresada, precisamente, por los místicos españoles como Santa Teresa (citada por Sciacca) en su apreciación del mundo como "todo lo que no vale nada" por relación a "todo lo que vale". De ese modo, *la metafísica de la integralidad (o del hombre triádico-trinitario) alcanza su culminación más allá de sí misma en la vía del Ser o mística cristiana.* Pero los grandes maestros de la única mística del Ser, son los teólogos y místicos españoles (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Juan de los Ángeles, San Juan de Ávila, Francisco de Osuna, Diego de Estella etc.) con quienes Sciacca *se encuentra* desde lo interno del propio desarrollo de la filosofía de

la integralidad. Por eso se puede afirmar a la vez, una influencia del pensamiento español (el humanismo religioso) y un encuentro ineludible. Precisamente la interpretación sciaquiana de *La vida es sueño* de Calderán conduce a aquella conclusión puesto que el desapego del mundo por el Ser patentiza quel el mundo es "sueño" ("y los sueños son") y solamente Dios es el Ser. Al cabo del drama calderoniano, Sciacca nota que "todo ha sido obra de un sueño" pues el mismo Calderón dice que "...fué mi maestro un sueño". Pero, continúa el filósofo: "el grande sueño con el cual ha salido de las ilusiones del mundo, ha entrado en la verdad para volver al mundo de los hombres y gobernarlo según el orden del ser..." [13]. Cuando esta evidencia se logra al cabo de la vía del Ser de la metafísica de la integralidad, el mismo Sciacca envía a San Juan de la Cruz pues "en tanto que de ellas (las cosas) no se deshiciere el alma, no tiene capacidad para recibir el espíritu de Dios en pura transformación" [14]. Estado que trasciende la expresión filosófica y aun teológica y que el incomparable poeta-místico canta dulcemente:

en la Noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz ni guía,
sino la que en el corazón ardía.

b) *El oscurecimiento de la inteligencia y la cultura hispánica*

La vía de la Nada, en cambio, es la pérdida del Ser cuyo aniquilamiento es el término coherente del inmanentismo secularizante. Perdido el límite ontológico de la inteligencia (en el pensamiento mudanista y no-creacionista) cae la inteligencia en su proprio "oscurecimiento" o "estupidez": "Perder la consciência de la necesidad del principio no histórico de la historia — sostiene Sciacca — es el *oscurecimiento de la inteligencia*, coincidente con la pérdida del ser". [15] Tal es el camino del nihilismo de Occidente, respecto del cual apenas parece salvarse (porcuanto tiempo?) la cultura española. Este tiempo de la estupidez, que ha comenzado para Occidente en el siglo XVII, es la pérdida del límite de la inteligencia y conduce al nihilismo. Rosmini es el crítici positivo de este proceso, mientras que Nietzsche lo es negativamente. Para Sciacca, si bien el Occidente ha nacido en cuanto los valores de Grecia y de la Romanidad renacieron con una nueva cultura creadora que va desde Carlomagno hasta el Renacimiento [16], el inmanentismo posterior (pérdida del límite) significó la pérdida del ser y el paso al nihilismo: "el Occidentalismo es el castigo que todos merecemos por haber perdido la inteligencia del ser y con ella los valores de Occidente, como el Hele-

nismo fue el castigo por la pérdida de la Hélade y el Romanismo por la pérdida de la Romanidad" [17]. La tecnocracia y el "bienestar", la supremacía de los "valores" económicos y del cientificismo caracterizan el Occidentalismo que coincide con el extremo nihilismo (pérdida del Ser) y, por eso, Sciacca comprende que capitalismo y marxismo no son más que cara y cruz de la misma moneda. Alguien, pues, tiene que *heredar* los verdaderos valores de Occidente y, sobre el fundamento de sus tradiciones generar nuevas culturas que ya no serán occidentales. Y por aquí aparecem, para Sciacca, el futuro papel de heredera de la América hispana: "No se trata de asimilarse Occidente renacido o de dejarse asimilar, sino de asimilar el Occidente redescubierto por um nuevo ciclo cultural, trabajo profundo que realizarían aquellos herederos sin dejarse dominar por el "occidentalismo" y salvando el aporte técnico industrial hoy ciegamente manejado por el Occidentalismo. Y esto sólo puede realizarse en una cultura bajo el singo de la inteligencia del ser: "Y creo, sostenía Sciacca, que la América Latina podría ponerse a la vanguardia de este movimiento en lugar de dejarse llevar por el castrismo-guevarismo o por el kennedismo, dos caras de la misma medalla..." [18]. Solamente así se podrá, quizá, volver a hablar del Occidente sin que importe en que lugar de la tierra se lo haga. En estas conclusiones de la aplicación de la filosofía de la integralidad a la historia contemporánea, se vislumbran perfectamente dos caminos de la reflexión sciaquiana: Por un lado, el redescubrimiento de una cultura "inactual" (la española) que mantiene aun vivos los valores del Occidente cristiano (no del occidentalismo secularizado) y, por otro, el posible papel de heredera de aquellos valores que podría cumplir América española. Ambas conclusiones, que para la mayoría de los europeos de hoy parecerá fantástica acostumbrados al menosprecio de todo lo hispano-católico, permite un ahondamiento en la misma estructura de la cultura hispánica (redescubierta en la filosofía de la integralidad) y en el posible destino cultural de América Latina.

c) *El redescubrimiento del alma de la cultura hispánica*

No solamente por una extensa frecuentación de las fuentes de la cultura hispánica, sino, como ya dije, por la profundización creciente del propio pensamiento, Sciacca redescubre lo esencial de la "hispanidad". Pero lo más importante no es ni siquiera esto (que ya es mucho) sino haber proclamado que era la última reserva del mundo de Occidente. Para ello tuvo que remontar contracorriente tres siglos de inmanentismo y de prejuicios. La "vía del Ser", contrapuesta a la "vía de la Nada", tenía que conducirlo necesariamente a sortener como única cultura válida aquella que sostiene una metafísica creacionista (tematizada en Italia

por Rosmini) que implica la afirmación de la persona singular y de los valores del espíritu por encima del "progreso" científico-técnico y del "bienestar" material. Pero, hoy, la única nación o el único pueblo que hasta cierto punto encarna y asume como un todo semejante actitud "inactual" es el español y, a través de su herencia americana, algunos pueblos de allende el Océano. Sciacca, meditando el pensamiento de Unamuno, lo ha dicho claramente: "Este 'sentidor' (que es Unamuno) captó con penetrante intuición... la desintegración de la civilización occidental de la qual el cientismo y el progresismo no eran (y no son) el remedio, sino el último estadio de su descomposición..."[19]. Por eso, la reflexión de Unamuno, llevada a cabo en el ambiente español, "*vale para Europa y para la humanidad*"[20]. Por eso, la empresa unamuniana de defensa de los valores de la hispanidad significaba, encontra de los que querían "europeizar" España, la necesidad de *hispanizar* a Europa "de modo que sea de nuevo 'transcendental' y no solamente 'terrena' "; de ese modo, para Sciacca Unamuno "contropone la España 'sentimental' de la cruzada, de las personalidades fuertes y vigorosas, de la fe a cualquier costo, de la fantasía creadora, del anhelo indomable a una otra vida, su quijotismo integral; la España 'vertical' que no sabe ver más allá de la 'organización' funcional y niveladora de la sociedad"[21]. Ante el "terrestrismo" inmanentisma europeo, el "transcendentismo" español. La europeización de España sería, para Sciacca tanto como para Unamuno, el abatimiento bajo el avance del historicismo y el cientismo, de la auténtica tradición europea. De modo que podría concluirse sin temor a equivocarnos que Sciacca creía que la hispanización (por así decir) de la Europa o del Occidente geográfico equivaldría el *rescate* de la auténtica tradición europea. Así fecundada Europa por el transcendentalismo (la "vertical" del pensamiento) que no tiene por qué ser negador absoluto de los valores terrenos (la "horizontal" de lo real) ábrese la posibilidad de una "*nueva síntesis cultural* que no sacrifique ni la 'horizontal' de la razón historicista y científica ni la 'vertical' del sentimiento..."[22]. Es decir que, por un lado, es menester defenser a España de Europa idólatra de la razón (sin sentido del límite, "estúpida") y dela ciencia y de la técnica (como lo vió Unamuno) para redescubrir los valores de la España genuina; y, por otro, salvar a Europa por medio de esos valores que ha perdido. La proposición unamuniana de la renovación del "casticismo castellano" sin el aislamiento del conservatismo y sin la imitación de los progresistas, puede rehacer lo que ha hecho la gran mística española y el humanismo español del siglo XVI. De aquí parte "el rescate de don Quijote para una nueva empresa, para un nuevo quijotismo, aquel que debe quijotizar Europa que ha perdido su alma por no haber permanecido fiel a sí misma". Tal sería una de las múltiplas posibilidades del casticismo[23]. Hu-

manismo religioso, quijotesco, hijo del Medioevo "que sólo el oscurantismo iluminista podía llamar oscurantista" [24]. De tal modo que esta nueva síntesis cultural deseada por Sciacca se expresa bien en el hombre quijotesco: "Pero el quijotismo es para siempre una profunda verdad, no arbitraria si el hombre que lo encarna humildemente depende y se convierte al verdadero Cristo Dios-Hombre, si se dispone a la Gracia; de otro modo, también él muere en el nivel de los 'terrenos', contra los cuales se ha desvelado generosamente" [24].

Esta actitud fundamental de Sciacca con relación a la cultura hispánica que, como se ha visto, no es la de un "hispanista" (especialista al fin) sino interna al desarrollo de su proprio pensamiento, se mueve desde la valoración y medida de los límites de la mera razón [25], hasta el momento culminante del escogimiento absoluto (libertad suprema en el instante) en el cual acude a la mística española [26]. Pero entre ambos extremos se mueve un agudo sentido de la verdadera tradición europea, como puede verse en su aprecio creciente por el pensamiento de Donoso Cortés [27], en su aguda visión de la relación comparativa entre Leopardi y San Juan de la Cruz [28], en la bellísima transposición poética de la metafísica de la integralidad en la cual desfilan diversos momentos de toda la España misteriosa a la cual canta Sciacca con su poesía em prosa [29]. De ahí su conocimiento amoroso de Cervantes, de Calderón, de Machado, de García Lorca y de otros hispanoamericanos como Rubén Darío y Leopoldo Lugones.

d) *Iberoamérica y el futuro de la cultura europea*

Todo lo dicho ilumina y confiere sentido a la actitud de Sciacca respecto de América Latina y, de modo especial, por relación con la Argentina. Su aguda comprensión de la cultura hispánica le permitió penetrar a fondo en el mundo multiforme y complejo de las diversas naciones americanas de tradición ibérica. Para el europeo culto no es fácil (mirada América Latina desde la distancia) escapar a la tentación de contemplar Iberoamérica como cierta unidad más o menos indistinta y más difícil le es todavía desprenderse de una multitud de prejuicios, todo lo cual le impide definitivamente una valoración equilibrada y justa. Si difícil es para un europeo la comprensión de la cultura española, mucho más le es aun la comprensión auténtica del mundo iberoamericano. Sciacca logró superar todas estas dificultades y estoy convencido que la primera causa de esta actitud fue, precisamente, la previa y lúcida comprensión y valoración de la cultura de España y Portugal. La consecuencia era, evidentemente, lógica, pero con algunas diferencias fundamentales que Sciacca también supo descubrir. Para referirme a este aspecto del pensamiento sciaquia-

no debo servirme de un ensayo suyo de 1957 sobre América Latina, de algunos textos sueltos y de mis propias conversaciones personales.

Podría pensarse y no sin lógica interna que si la cultura hispánica como culminación de la "vía del Ser" se constituye en la reserva de Occidente cristiano, de análogo modo América Latina lo es en la medida en la cual encarne los mismos valores. Pero el problema no es tan simple. Ante todo, supuesto el descubrimiento de América por la consciencia católica del tiempo del barroco español y a lo que me he referido en otros trabajos [30], el primer paso para la comprensión del mundo hispanoamericano es, precisamente, el que ha dado Sciacca: "Cada uno de estos países, dice, tiene una fisonomía propia un rostro suyo inconfundible, una historia propia y, por eso, una propia individualidad" [31]. Este es el primer paso, es decir, el reconocimiento de la *multiplicidad iberoamericana*. Para Sciacca, "no existe un estado cultural de América del Sud, sino el 'estado de la cultura' de cada país singular, sin que eso impida que aquellas culturas se reconozcan todas como cultura de la América Latina". Y aun habría que agregar las innumerables características de cada país sobre todo de la Argentina bien diferenciadas según zonas (Norte, Sud, Litoral). En este mundo multiforme (y Sciacca piensa principalmente en Uruguay, Chile, Argentina y Brasil) es estado de la cultura se presenta como *estado dramático* [32], sobre todo por relación con los europeos. En efecto, pese a que la tradición cultural última de estos países es *la misma* por referencia a las fuentes greco-latinas y europeas, los europeos de la Europa geográfica vivem en unas suerte de comunión milenaria con la cultura, mientras que los iberoamericanos sienten el "entusiasmo" (juvenil) por la cultura, cada uno dentro de las inalienables características de cada país. Para poner en evidencia esta situación, acude Sciacca a una figura llena de gracia y buen humor. El europeo, sobre todo italiano, está desposado con una mujer ya milenaria — la cultura — a la que mira plácidamente como una institución añosa respecto de la cual muchas veces se separa con cierta ironía; mujer cargada de virtudes pero no estimulante respecto de la cual ya no queda nada que "inventar"... En cambio (y acude Sciacca a su propia experiencia americana) argentinos y brasileños, por ejemplo, miran a la cultura "con ojos de enamorado" y, como todo enamorado, vive en *estado dramático*. Pero esto es muy importante para el europeo pues, súbitamente debe preguntarse qué es lo que ven estos jóvenes enamorados de su viejísima mujer después de siglos y siglos de matrimonio: "El europeo no debe escandalizarse ni montar en el caballo de su soberbia. Antes bien, como buen marido, enamórese de nuevo también él de la propia mujer y, en contacto de aquellas nuevas, juveniles, frescas ener-

gías intelectuales y espirituales, vuélvase joven y entusiasta"; y quizá así vea a su mujer con ojos nuevos y entusiastas [33]. Trátase, para Sciacca de un *redescubrimiento* del "viejo" europeo con las frescas energías y con el apasionado dramatismo del iberoamericano. Y es precisamente en este punto de confluencia donde deben encontrarse el ardor de la juventud con la sabiduría de la madurez y quizá en este encuentro sea posible la salvación de los valores esenciales de la cultura occidental (greco, latina, cristiana). El propio Sciacca lo expresa: "De mi parte, debo agradecer sobre todo a la Argentina que me ha devuelto un entusiasmo nuevo y energías renovadas; me ha hecho 'rever' mi vieja mujer, la cultura, com ojo no cansado y esclamar dentro mío (es prudente no hablar demasiado abiertamente a las damas): 'Pero, esta vieja es aun jóven en el fondo!' (...) También me ha nacido una esperanza, que el matrimonio se pueda celebrar y, es estos países, que tienen tanto futuro por delante, pueda surgir una nueva época cultural nacida dela milenaria cepa común de la latinidad europea. Aun si ésta muere no importa: importan los herederos" [34].

Surge aquí, precisamente, en el pensamiento sciaquiano, una consecuencia que se sigue de la confluencia de sua valoración interna de la cultura hispánica y de su experiencia hispanoamericana. Ahora se trata de comprender que aquellos valores de la España "vertical" (última reserva de la cultura occidental católica) pueden emerger con energías renovadas en los países iberoamericanos que aparecían a sus ojos no ya como las últimas reservas de aquel espíritu dentro de la Europa geográfica, sino como la última reserva, *la final posibilidad de la cultura occidental pero en el continente americano*. En efecto, no se trata de "europeizar" a estos países sino todo lo contrario (sería una nueva forma de colonialismo); trátase de continuar siendo americanos y permanecer americanos sin negar las raíces indias en algunos de ellos y hasta negras como en Brasil, pero *resistiendo* el secularismo, el cientificismo, la pura tecnocracia (principalmente del mundo anglosajón) para salvar, aquí en América, el patrimonio común. Sciacca intuía (porque no lo conocía bien) que cada país iberoamericano tiene ya su propia tradición cultural naturalmente enraizada en la milenaria tradición greco-latina; e intuía correctamente aunque, por lo general, el europeo (como es lógico por otra parte) ni conoce ni se interesa por conocer la historia cultural de los pueblos iberoamericanos que, sin embargo, en algunos casos tiene su propia riqueza [35]. Pero lo que importa aquí y ahora, el verdadero problema *común* es el siguiente: "si la civilización de la técnica y la mentalidad praxístico-materialista predominara en aquellos países y triturara o sumergiese el grado de cultura humanística que les es propia, el daño no sería solamente de ellos, sino también nuestro, latinos de Europa y de Italia en

particular. En tal caso, la latinidad recibiría un golpe quizá irreparable, se debilitaría al máximo, habría perdido la *última reserva* y la última posibilidad de contrabalancear el peso de culturas no latino-humanístico-cristianas y, por añadidura, antihumanísticas y anticristianas" [36].

Los europeos de Europa geográfica, pensaba Sciacca, están habituados a "mirarse entre sí", sin percatarse que, hoy, el futuro de Europa *no está más en la misma Europa.* No solamente el orden político ya no se decide en Europa el destino de la propia Europa (sino en Washington, Moscú o Pekin) sino que su propio futuro cultura debe buscarse fuera de Europa. Pero este "fuera" de Europa no es contrario a ella (como puede serlo en los otros órdenes) sino que el mismo espíritu de Grecia, de Roma y de la Europa cristiana, nuevamente reverdecido en tierra americana, *hispano americana.* La milenaria cultura puede celebrar así un nuevo desposorio en la América fecundada por el humanismo religioso de España y Portugal: "Nadie se percata — advierte Sciacca — que existe alguien, espiritualmente hermano, que está preocupado como nosotros por salvar el mismo patrimonio cultural no para conservarlo bien, sino para que viva y sea todavía potente y robusto en una nueva cultura. Este alguien es la América del Sud, sobre todo... la Argentina a la cabeza y después Chile y Uruguay (grupo que diría más homogéneo por muchos motivos, aunque se trate de la homogeneidad de tres países bien distintos); en un plano diverso el Brasil, que presenta sus problemas particulares. Y bien, parece que nosotros, todavía con la cabeza en el saco de hace un siglo, nos interesamos más por nuestra cultura "en París" o "en Londres" que de nuestra cultura en Buenos Aires o en Córdoba, Montevideo, Santiago, capitales y centros de países latinos que ponen, frente a nosotros, el problema de los destinos de su y de nuestra cultura humanístico-cristiana" [37].

Obsérvese que esta actitud general de Sciacca respecto de los países ibéricos de América tiene perfecta coherencia interna con su actitud general en relación con la totalidad de la cultura hispánica que, según sus palabras, constituye una dimensión de su pensamiento. En efecto, si como dije anteriormente, la metafísica de la integralidad (o del hombre triádico-trinitario) logra su culminación en la mística cristiana representada por la mística española; si, al mismo tiempo, el "oscurecimiento" de la inteligencia por la pérdida del ser (vía de la Nada señala a la cultura española como el vehículo de una "nueva síntesis cultural"; si, por último, Iberoamérica (descubierta y animada por la conciencia católica de la España del Siglo de Oro) ha heredado los valores intrínsecos de la cultura occidental por medio de la cepa española y portuguesa; si en Iberoamérica — dada su nueva circunstancia

— la milenaria cultura de Occidente se presenta en "estado dramático", juvenil y entusiasta, es evidente que Sciacca debía llegar a la conclusión que en esta búsqueda de una nueva síntesis salvadora de la cultura occidental, "la América Latina podría ponerse a la vanguardia de este movimiento".[38] Pero Sciacca era hombre realista y, en los últimos años, veía claramente las limitaciones y peligros de América Latina: En 1974 me dijo en Roma que el país en el cual más esperanzas tenía, la Argentina, precisamente por ser el más europeo, es el que más peligro corre; que el Brasil era el país más tentado por la tecnocracia y el progresismo sin alma; que si esta esperanza suya de una nueva síntesis cultural se enfumaba, habría que esperar en África...

Y Sciacca tenía razón. Precisamente la Argentina que, en el momento en el cual escribo se debate en una sangrienta crisis interna, tiene delante suyo una alternativa histórica: O proyecta todas sus sus reservas humanas y culturales (que las tiene buenas) hacia una nueva síntesis cultural asumiendo un trancendental destino histórico, o renuncia a ello optando por la vía de su autodestrucción. Esperemos, pues, que ocurra la primera posibilidad. Era lo que el querido maestro italiano deseaba fervientemente.

NOTAS

1 — *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, p. 13, Opere Complete, vol. 33, Marzorati, Milano, 1971.

2 — *La filosofía medieval*, cap. XII, Universidad de Córdoba, 1972.

3 — *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, p. 247.

4 — *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*, p. 645, Opere Complete, vol. 38, ib., 1973.

5 — *La libera e il tempo*, p. 290, Opere Complete, vol. 22, ib., 1965.

6 — *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 138, Opere Complete, vol. 36, ib., 1972; cf. Santa Teresa de Ávila, *Vida*, 38, 215.

7 — *L'interiorita oggettiva*, p. , vol. 1 de Opere Complete, ib.

8 — *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 49.

9 — *Op. cit.*, p. 74.

10 — *Op. cit.*, p. 92.

11 — *Op. cit.*, p. 102.

12 — *Op. cit.*, p. 117.

13 — "Verita e sogno", *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, p. 218-9.

14 — *Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo*, I, l. 1, cap. V; en la ed. de los PP. C. de Jesús y Lucinio del Smo. Sacramento, p. 522,

Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955[3]. Cf. *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 138, 139, 141, 144, 145; *La liberta e il tempo*, p. 290, 291.

15 — *L'Oscuramento dell'intelligenza*, p. 32, Opere Complete, vol. 32, ib., 1970.

16 — *Op. cit.*, p. 106.

17 — *Op. cit.*, p. 13.

18 — *Op. cit.*, p. 108.

19 — *Il chischiottismo tragico di Unamuno*, p. 61.

20 — *Op. cit.*, p. 40.

21 — *Op. cit.*, p. 30.

22 — *Op. cit.*, p. 31.

23 — *Op. cit.*, p. 44.

24 — *Op. cit.*, p. 65.

25 — *In Spirito e Verita*, p. 205-7, Opere Complete, vol. 11, ib., 1960[2].

26 — *La liberta e il tempo*, p. 290-1.

27 — *Studi sulla filosofia moderna*, p. 270 y ss., Opere Complete, vol. 20, ib., 1964[3].

28 — *Op. cit.*, p. 472.

29 — *Come si vince a Waterloo*, p. 111, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, Opere Complete, vol. 2, ib., 1963[5]; *Cosi mi parlano le cose mute*, p. 44, 48, 94, 103. Opere Complete, vol. 17, ib., 1962.

30 — Cf. "Filosofías latinoamericanas y filosofía universal" en *Convivium*, XIII, 4, p. 229-311, São Paulo, 1974.

31 — "Sull'America Latina", en *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, p. 253.

32 — *Op. cit.*, p. 254.

33 — *Op. cit.*, p. 256.

34 — *Op. cit.*, p. 257.

35 — He hecho personalmente la experiencia de investigar á reconstruir un aspecto, ciertamente fundamental, de la tradición cultural de la Argentina en el campo de la Filosofía y llegado a la conclusión que son los mismos argentinos los primeros en ignorar un pasado (y un presente) sumamente rico y original. Con cuanto mayor razón los europeos de Europa geográfica ignoram las creaciones culturales de este lejano país de América hispana. Parece, por otra parte, natural, pues quienes tienen detrás suyo una larga historia de cultura no sienten interés por la breve historia de los pueblos iberoamericanos. Y, sin embargo, deberían hacer un esfuerzo por conocer de veras el pensamiento hispanoamericano que, como bien ha dicho

Siacca, es quizá el brote nuevo sobre la antigua cepa de la cultura europea. Esa tarea personal que me permite hacer estas afirmaciones ha dado como resultado una ciertamente enorme *Historia de la filosofía en Córdoba (1910-1975)* que abarca unas mil páginas y que podría tener importancia latinoamericana pues, pese a su aspecto "local", no hay que olvidar que en Córdoba se educaron muchos estudiantes de países como Argentina, Uruguay, Paraguay, Chile, Bolivia y algunos de Perú. Pensadores ilustres y altamente originales como Luis de Tejeda (siglo XVII), Bruno Morales, José Angulo, Domingo Muriel y su sistema de filosofía del derecho natural, la cosmología de Benito de Riva, la metafísica de José Rufo, el problema del Nuevo Mundo y la República Platónica en José Manuel Peramás, el interiorismo innatista de Elías del Carmen Pereira, la pedagogía cristiana de José Antonio de San Alberto (siglo XVIII); los pensadores de la Independencia como Gregorio Funes, Miguel Calixto del Corro, José Ignacio de Castro Barros, los tradicionalistas y escolásticos de fines del siglo XIX y, en el XX, filósofos de la talla de Saúl Taborda, para citar solamente uno del presente siglo; todos ellos *pensaron la circunstancia americana* y, desde ella, en este lejano país (mirado desde la perspectiva de la Europa geográfica) propusieron teorías y doctrinas originales. Y, también todos ellos son *completamente ignorados* en la Europa geográfica, pero también por casi todos los americanos que desconocen la propia riqueza y las propias posibilidades. Sciacca intuyó correctamente esa realidad sin haberla conocido de veras y de allí su mérito. Para el pensamiento contemporáneo y pese a su carácter reducido, puede verse mi obra *La filosofía en la Argentina actual*, 373 pp., Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971. La mejor obra sobre toda la historia cultural de la Argentina en la época del Imperio Español, es la de Guillermo Furlong, *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810*, La ciencia, 505 pp.; El trasplante social, 576 pp.; El arte, 754 pp., 3 vol., Tipográfica Editora Argentina, Buenos Aires, 1969.

36 — "Sull'America Latina", p. 265.

37 — *Op. cit.*, p. 206.

38 — *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 108.

5

ÉTICA E FILOSOFIA DOS VALORES

JULGAMENTO MORAL E AS REGRAS DO JOGO

SUELY DA SILVEIRA
BOTTA MARCHEZI e CARLOS FELÍCIO VANNI

Este estudo consiste na tentativa de reunir dados para uma investigação do julgamento moral da criança, a partir do trabalho de Piaget, publicado em 1932. Como indicou no Prefácio, Piaget não analisa a moral infantil diretamente, como aparece na escola, na família ou no grupo de crianças; não estuda, assim, as condutas morais. Embora a eles se refira, esses aspectos podem ser considerados subsidiários à questão nuclear do julgamento moral da criança. Nesse sentido, organiza e desenvolve seu trabalho pela "exposição teórica e experimental" da evolução do que chamou: as regras do jogo, o realismo moral, a noção de justiça.

Dada a sua natureza exploratória, este estudo limita-se ao primeiro desses aspectos. Convém, portanto, lembrar, mesmo esquematicamente, os resultados e conclusões de Piaget a respeito das regras do jogo. Esses resultados se referem à questão de se saber se as regras a que as crianças aprendem a respeitar são impostas pelo adulto; de que maneira as crianças se ajustam pouco a pouco às regras do jogo; como elas observam essas regras, em função de sua idade e de seu desenvolvimento mental; como a criança sente e se representa essas regras. Conseqüentemente, Piaget estuda duas dimensões do jogo: a prática e a consciência das regras.

Explorando um jogo muito difundido entre as crianças suíças Piaget identificou quatro estádios sucessivos no que se refere à prática das regras, a saber:

Estádio I: motor e individual — em que a criança manipula livremente as bolas em função dos seus desejos; estabelece-se, neste estádio, esquemas mais ou menos ritualizados; as regras são motoras e não coletivas.

Estádio II: egocêntrico — (2-5 anos, aproximadamente) este estádio tem início no momento em que a criança reconhece a exterioridade das regras; joga cada uma por si, sem codificar as regras.

Estádio III: cooperação (7-8 anos) caracteriza-se por um entendimento mútuo no domínio do jogo. O jogo torna-se social e a criança esforça-se para lutar com os companheiros observando as regras comuns; neste estádio estabelece-se uma cooperação real entre os jogadores.

Estádio IV: o quarto estádio apresenta diferença de grau em relação ao terceiro estádio. Neste, há uma espécie de jogo simplificado, ao passo que as crianças do quarto estádio (11-12 anos) conhecem detalhadamente seu código; todos estão de acordo com as regras e suas variações; como diz Piaget, o interesse dominante parece, então, ser um interesse pela regra como tal.

Resumindo: A aquisição e a prática das regras obedecem às seguintes etapas: 1ª) Simples regularidades; 2ª) imitação egocêntrica dos maiores; 3ª) cooperação e 4ª) interesse pela regra em si mesma.

Quanto à consciência das regras Piaget estabeleceu 3 estádios:

Estádio I (1-3 a 4 anos). Trata-se, neste primeiro estádio de rituais puramente individuais; a criança estabelece para si mesma esquemas de ação; a regra não é coercitiva; não tem realidade obrigatória.

Estádio II (5-9 anos). Aqui a criança imita as regras do outro e qualquer que seja na prática o egocentrismo de seu jogo, considera as regras como sagradas e intangíveis. Desiste a alteração das regras do jogo e qualquer mudança, mesmo aceita por todos, constitui uma falta.

Estádio III (10-12 anos). A partir da metade do estádio de cooperação e durante o estádio de codificação a consciência da regra se transforma completamente. A heteronomia sucede a autonomia. A regra já não é para a criança exterior e sagrada; não é imposta pelo adulto. Ao contrário, resulta de uma livre decisão e deve ser respeitada desde que todos estejam de acordo.

Assim, diante da perspectiva de Piaget, os padrões morais se organizam numa seqüência necessária de *estádios*, onde hierarquicamente a criança é colocada frente a questões morais que precisa resolver para, pouco a pouco, organizar sua própria posição ética. A regra moral é, portanto, uma *construção progressiva*. Evolui com a idade de tal forma que a regra moral não se manifesta igualmente aos 6 e aos 12 anos de idade. Para as crianças mais jovens, a regra moral se manifesta como uma realidade in-

questionável, sagrada; para os mais velhos, depende do acordo mútuo.

Sujeitos: Para o presente estudo foram escolhidas casualmente 30 crianças do Centro de Recreação Infantil de Araraquara. As idades variaram de 5 a 12 anos e as crianças foram distribuídas em 3 grupos de 10 participantes. Grupo I) constituído por crianças de 5 a 7 anos; Grupo II) crianças de 7 a 10 anos de idade; Grupo III) crianças de 11 e 12 anos.

Não levamos em conta, neste estudo, o grupo sócio-econômico a que pertence a criança uma vez que este aspecto não havia sido especificado no nosso plano inicial de trabalho. Apenas consideramos como ponto de partida, o fato das crianças viverem em meio social diferente daquele em que Piaget realizou seu trabalho.

Procedimento: Como instrumento de análise nesta fase de sondagem do presente estudo, foi escolhido o jogo de *"bola queimada"*, pela sua aceitação no meio infantil. Em linhas gerais, esse jogo pode ser descrito da seguinte maneira: formar-se 2 times (A e B), com o mesmo número de participantes em cada um. O *"capitão"*, líder do time e coordenador das *"jogadas"*, é eleito pelas próprias crianças ou às vezes, pode assumir esta posição a mando da professora. O campo, de forma retangular, deve estar demarcado por uma linha divisória, intermediária e 2 semicírculos, nos extremos (a que as crianças chamam de inferno ou cemitério). O jogo começa com o empréstimo de um jogador do time A ao outro (time B) e vice-versa. Os jogadores arremessam a bola procurando atingir o corpo do adversário, este deverá evitar que isto ocorra; caso contrário, irá para o inferno. Quando o arremesso atinge e ultrapassa uma das linhas divisórias, o time perde a posse da bola. A invasão da linha intermediária significa *"queimo"*; da mesma maneira quando o jogador tenta segurar a bola arremessada e não consegue, está queimado. No entanto, se não deixar a bola cair, o jogo prossegue e não há queimo. O jogador de um time não pode queimar seu adversário quando estiver com o pé no risco do inferno. O jogo termina quando o queimo atinge todos os participantes de um time — *"o vencido"*.

Inicialmente, mantínhamos contato mais ou menos contínuo com as crianças e tentávamos participar dos seus jogos e recreações. Solicitávamos, mais tarde, que se organizasem em grupos e jogassem bola queimada. Observávamos o jogo e depois, individualmente, entrevistávamos as crianças. A partir de algumas entrevistas elaboramos apenas um roteiro com aspectos que queríamos investigar. Entretanto não fixamos alternativas definitivas, justamente para permitir maior liberdade de conversação com a criança.

Como técnica auxiliar não apenas no momento da conversação mas, também das explicações que a criança freqüentemente nos dava, pedíamos a ela que *desenhasse* como entendia que pudesse ser representado o jogo de bola queimada. Pudemos contar, então, com um dado a mais — o desenho da criança que, muitas vezes, esclarecia as respostas dadas ao interrogatório. Nesse sentido, este estudo representa uma divulgação da investigação clássica de Piaget.

RESULTADOS PARCIAIS A RESPEITO DAS REAÇÕES INFANTIS DIANTE DA REGRA MORAL

A análise dos interrogatórios permitiu classificar as reações das crianças através dos estágios caracterizados para cada idade. Assim, no primeiro grupo (5 a 7 anos) as crianças se distribuíram da seguinte maneira: 1º) quanto à *prática da regra*: 80% colocaram-se no estádio II (egocêntrico) e 20% no estádio I (motor e individual). Quanto à *consciência da regra* 10% das crianças enquadraram-se no estádio I, 60% no estádio II e 30% no estádio III.

No segundo grupo (7 a 11 anos), 50% das crianças se colocaram no estádio II, 40% no estádio III (de cooperação) e 10% no estádio I. Estes resultados se referem à prática das regras. Quanto à consciência das regras os resultados foram: 80% classificaram-se no estádio II e 20% no estádio I. Vejamos um exemplo de protocolo de uma criança de 10 anos e 7 meses de idade classificada no estádio III quanto à prática da regra e no estádio II quanto à consciência da regra.

As crianças do grupo III (11 a 12 anos) apresentaram a seguinte distribuição. Prática das regras: 10%, 20% e 70% colocaram-se nos estádios I, II e IV, respectivamente. Para a consciência, 80% das crianças puderam ser classificadas no estádio III, 10% no estádio I e 10% no estádio II. O exemplo apresentado em seguida é de uma criança de 12 anos classificada no estádio IV da prática da regra e no estádio da consciência.

Quanto à prática da regra, o estádio I, representou para o nosso estudo, o início de todo um processo de formação da regra moral, manifesto no comportamento das crianças e que pode ser caracterizado como de *manipulação motor e individual*. As informações mais simples a respeito da maneira pela qual se joga a bola queimada não estavam presentes ou quando isto ocorria, eram informações incorretas ou contraditórias. Não aparecia, no conjunto, uma seqüência mais ou menos definida de ações, que caracteriza, enfim, o jogo entre as crianças.

No Estádio II — egocêntrico, constatamos que as crianças eram capazes de informações gerais ainda em pequeno número, e que poderiam ser resumidas da seguinte maneira: dividir o time, eleger o capitão, arremessar a bola em direção ao alvo. Mas, por outro lado, as regras não possuíam um significado mais preciso, para eles mesmos enquanto participantes do jogo e em defesa do time e nas inter-relações que se estabeleciam no decorrer do jogo.

No Estádio III, as regras do jogo são descritas mais ou menos bem pelos participantes mas, existem *contradições* na manifestação de seus comportamentos.

Ao mesmo tempo que a criança é capaz de identificar os passos do jogo, não admite que se possa jogar de outra maneira que não aquela que a professora ou outra pessoa mais velha ensinou. Assim se expressa a criança: *"A professora ensinou assim... se ela tivesse ensinado de outro jeito, a gente jogava..."* Ou então: *"Só existe um jeito de jogar. Sem a "risca" é errado, não se pode jogar, mesmo que todos os meninos soubessem disso."*

No Estádio IV, a prática das regras aparecem com detalhes que são rigorosamente identificados pelas crianças, por exemplo, a eleição do guarda-campo com sua função de jogar primeiro, o jeito de atirar a bola, a "cera" quando se está ganhando, as artimanhas de que se pode lançar mão para enganar o adversário.

Quanto à *consciência da regra*, o comportamento da maioria das crianças pode ser classificado no Estádio II (egocêntrico) pelas seguintes razões: a impossibilidade da invenção de uma nova regra, o sentido individual do *"ganhar"* ou *"perder"* a sugestão da modificação quase sempre percebida como uma transgressão.

Tais comportamentos poderiam ser descritos como "monólogos coletivos" ou ainda, "jogos simplificados".

Este estádio caracterizado pelo caráter essencialmente *"divino"* e *"eterno"* das regras morais representa a posição intermediária entre o nível I e o nível III; neste, as reações infantis se manifestam menos resistentes à mudança, e em alguns casos, desligados do tradicional e aceito pelo grupo. Como pudemos constatar, no 1º caso — a criança afirma que só há uma maneira de jogar, que não pode ser mudada porque é justamente aquele que ela aprendeu. O centro de todo o processo de consciência da regra é *ela mesma ou Deus* inventor das regras morais. No 2º caso, não apenas a modificação sugerida é aceita mas, há a invenção de uma nova maneira de jogar bola queimada, independentemente dos outros participantes ou do fato de sempre se ter jogado assim.

Além disso, os dados que obtivemos permitem um outro tipo de tratamento. Este se refere a uma classificação em categorias estudadas pela *Lógica formal das normas ou Lógica Deôntica*, pro-

posta a partir de 1951 por Von Wright como sistema desenvolvido e uma teoria de expressões, interpretadas ao nível descritivo e prescritivo. Enquanto tal, a Lógica Deôntica possui leis, princípios e regras peculiares com certas *propriedades lógicas*, distintas e definidas.

O sistema construído por Von Wright constitui uma tentativa de formalização da linguagem normativa, muito embora não pretenda se colocar numa posição definitiva. Pelo contrário, o autor enfatiza a idéia segundo a qual um conjunto de questões carece de maior reflexão e pesquisa.

Temos assim dois modelos de quaternos, igualmente delimitados que não apenas encontram aplicação em situações concretas da vida de todos os dias, mas, nos levam a pensar na importância de se estudar os sistemas coerentes de pensamento em distintos universos de ação. Nas mais simples manifestações do comportamento infantil, nas recreações e atividades lúdicas, no jogo da bola queimada, existe sempre a possibilidade de investigarmos de que maneira ocorre o desenvolvimento dos conceitos normativos das crianças, uma vez que o jogo tem uma lógica, cuja estrutura mental, é tão complexa quanto a estrutura lógico-matemática.

Em que medida a criança que é capaz de jogar bola queimada, permanecendo, portanto, no nível da prática da regra, é também capaz de ter uma consciência de todo um sistema de regras inerente a esse brinquedo? Em outras palavras, como a criança chega a um nível de consciência de suas próprias ações? Será que essa atitude supõe um mecanismo cognitivo mais elaborado, característica de estágios mais avançados do desenvolvimento? Será que o comportamento de algumas crianças, observado no jogo de bola queimada, pode ser caracterizado como tomada de consciência?

Antes, porém, de passar a essa discussão será, talvez, conveniente considerar os limites e características da tomada de consciência. Ao caracterizarmos a tomada de consciência é necessário lembrar que ela deve ser entendida como um sistema, uma reflexão que o sujeito faz sobre si mesmo mas, uma reflexão que chega a ser uma construção elaborada a partir de níveis mais ou menos integrados. Dependente de um conjunto de mecanismos para que possa intervir, a tomada de consciência constitui uma incorporação, cujos aspectos inconscientes ocupam lugar importante. Nessa perspectiva, Piaget se coloca paralelamente a Freud ao aceitar a idéia da existência de um inconsciente cognitivo; o sujeito é incapaz de conhecer seus mecanismos cognitivos fundamentais, da mesma maneira que é incapaz de conhecer na sua totalidade, sua vida psíquica interior. Se pensarmos, por exemplo, na tomada de consciência da noção de grupo, vamos ver que

ela se realiza tardiamente, aproximadamente na adolescência, sem que isto impeça seu funcionamento num período anterior a essa idade; portanto, a noção de grupo pode se manifestar sem que o indivíduo tenha consciência de sua existência.

Piaget elabora uma teoria do inconsciente cognitivo, povoado de conflitos e tensões, dirigido por estruturas que o indivíduo ignora. São essas estruturas os determinantes do que o indivíduo é capaz ou incapaz de fazer, a maneira pela qual deve se comportar ou aquilo que lhe é proibido. Nessa perspectiva, o sujeito desconhece não apenas a amplitude de seu poder de resolver problemas mas, também, o funcionamento interior das categorias lógicas que caracterizam o seu pensamento. Todo esse sistema de relação não tem apenas um conteúdo consciente mas, sua estrutura e funcionamento são ignorados pelo indivíduo. Quando nos perguntamos sobre as razões que nos levaram a pensar de uma determinada maneira, tal questão permanece sem resposta. Podemos estar conscientes dos resultados da ação mas não dos mecanismos que dirigem tal ação.

De outro lado, a tomada de consciência consiste na passagem de alguns elementos de um nível inferior, inconsciente, para um nível superior, consciente e esses dois estágios são diferentes não apenas do ponto de vista estrutural como do ponto de vista de seu funcionamento. Para que tal passagem se realize, é necessário que haja uma modificação de elementos ou uma reestruturação significativa daquilo que já foi organizado anteriormente. É justamente essa atitude de enriquecimento e projetos que permite ao homem desenvolver pensamentos e não apenas possuir uma inteligência. Por isso dizemos que a tomada de consciência é uma atividade especificamente humana. O animal e a máquina são capazes de realizar atos inteligentes mas, não são capazes de tomar consciência do que fazem. Tomar consciência significa ter uma gênese e uma estrutura. Quando se pensa na teoria dos autômatas, o sujeito "conhece" mas, não "toma consciência".

Enquanto o conhecimento leva o sujeito a obter êxito no nível prático, do "saber fazer", a tomada da consciência vai além, supõe "compreender" e "construir". Toda mudança no desenvolvimento cognitivo é condição da tomada de consciência, uma vez que esta deve ser estendida como o momento explicativo de passagem do conhecimento para a consciência. No entanto, depois de ter obtido um êxito prático, o sujeito pode passar muito tempo sem que tomada de consciência se realize. Nesse sentido, a tomada de conhecimento acaba por tomar conta do comportamento do indivíduo, impedindo-o, algumas vezes, de chegar a níveis mais elaborados de consciência, que não procede, portanto, de uma tomada de conhecimento qualquer.

Nesse momento, duas questões podem ser propostas, numa tentativa de colocar lado a lado as afirmações feitas por Piaget sobre a tomada de consciência, sua gênese e estrutura e o julgamento moral tal como se apresenta nos jogos infantis.

A primeira questão é saber até que ponto, as leis da conceitualização que supõem uma interiorização das ações são análogas àquelas que determinam a consciência da regra moral. Em outras palavras, a tomada de consciência corresponde ao mais alto nível de desenvolvimento da regra moral — a codificação do sistema — ou, ao contrário, pode aparecer em outros níveis? Para Piaget, a conceitualização consiste numa passagem da "assimilação prática — de um objeto a um esquema — a uma assimilação por conceitos". Quanto à construção progressiva dos padrões morais, a seqüência necessária de estádios evolui com a idade, determinando manifestações diferentes aos 5 e aos 12 anos. O acordo mútuo e a codificação da regra moral, Estádio III nesse caso, corresponderiam a um certo nível de conceitualização de tal forma a permitir a livre escolha e divisão entre os participantes do jogo? Se pensarmos que a criança reorganiza os dados que possui anteriormente, modificando o caráter eterno e divino das regras morais e tornando-as menos resistentes à mudança e mais desligadas do sentido tradicional, aceito pelo grupo, podemos constatar uma "construção nova que se resume na representação das coordenações que já foram efetuadas".

Quando existe a intenção de analisar a psicogênese das regras do jogo, os dois aspectos identificáveis, a prática e a consciência da regra, podem ser considerados sob tal perspectiva. Para que o sujeito seja capaz de realizar a passagem da prática, investigada através da descrição do jogo, para a consciência é necessário que transforme os elementos, reconstruindo-os num plano mais elaborado e superior.

Essa passagem se realiza tanto melhor quanto mais bem organizadas estiverem as estruturas cognitivas do indivíduo. Isto significa dizer que a criança do nível pré-operatório realizará, provavelmente, com certa dificuldade a *reconstrução conceitualizada*, que caracteriza a tomada da consciência. Mais tarde, a introdução de novos sistemas conceituais ampliam os limites de seu comportamento, eliminando gradualmente as contradições dos estádios anteriores.

A segunda questão que pode ser colocada é investigar se as desadaptações os conflitos e os recalques cognitivos são elementos necessários à emergência do julgamento moral.

No primeiro caso, as desadaptações descritas por Piaget como uma das condições prováveis da tomada de consciência, talvez pudessem estar presentes nas contradições da prática de regra,

identifificadas no Estádio III quando a criança manifesta comportamentos mais ou menos instáveis sobre a atuação dos jogadores mas, tão instáveis a ponto de admitir que se possa mudar alguma coisa já cristalizada.

Se as desadaptações podem levar o sujeito a manifestar um comportamento distinto das representações que verbalizou a respeito da prática das regras do jogo, o esperado dentro do esquema piagetiano, seria que tais expressões de crise fossem ultrapassadas por mecanismos reguladores à medida em que o indivíduo avançasse em direção à tomada de consciência. Entretanto, essa composição em direção ao reequilíbrio não impediria o sujeito de criar novas regras do jogo ou seja, a partir dos elementos anteriores, ter a capacidade de abrir novas perspectivas de ação.

A teoria piagetiana dos conflitos cognitivos parte, portanto, da suposição segundo a qual a resolução de uma crise possibilita ao sujeito, um avanço de um nível para o outro no processo de seu desenvolvimento. Na verdade, essa sucessão de crises acaba por fixar alguma coisa nova. A aprendizagem de um novo jeito de jogar a bola queimada pode colocar em "xeque" os conceitos até então aceitos pela criança egocêntrica, fazendo-a aceitar outro ponto de vista que não apenas o seu. "O meu jeito de jogar é o certo porque não há outra maneira." — A superação dessa idéia se dá tão logo a criança seja capaz de perceber que o jogo de bola queimada não deixa de ser o mesmo porque o número de participantes é maior ou menor ou porque a bola é mais ou menos pesada ou ainda porque se inventa uma nova regra. Se, no nível da tomada do conhecimento, as contradições não chegam a ser percebidas pelo sujeito, tal suposição justifica o dado segundo o qual poucas crianças são capazes de descrever detalhadamente todo o sistema de regras que caracteriza o jogo de bola queimada, ainda que sejam capazes de jogar relativamente bem durante seus brinquedos e recreações. Quando se pergunta à criança "— Você é capaz de me ensinar o jogo de bola queimada que você acabou de jogar?" — apenas um pequeno número o faz com todos os seus detalhes.

Quando se trata da regra moral, o atraso da consciência em relação à ação é bem evidente, muito embora, mais tarde, se perceba uma aproximação maior entre conceitualização e ação.

Além disso, a consciência tardia pode também, ser observada na situação de jogo no momento em que constatamos, no Estádio II (egocêntrico) a aceitação por parte da criança, de um líder capaz de monopolizar as atenções dos participantes, ter prioridade sobre eles e controlar suas ações em direção a um melhor desempenho. Se, do ponto de vista da criança as regras não possuem ainda um significado mais preciso para ele mesmo enquanto

participante do jogo e em defesa do time, como, então é capaz de admitir a atuação de "capitão"? Diz: "A bola fica primeiro com o capitão. Ele chega até ao meio do campo e acerta a bola no outro. Assim começa o jogo."

A constatação desse dado nos permite supor, mais uma vez, o atraso da conceitualização diante da ação e assim, a autonomia desta em função da primeira. Todavia, a partir de certos níveis, a influência se faz da conceitualização sobre a ação. Nesse caso, a ação é modificada pela utilização de meios que até agora não foram utilizados pelo sujeito. Esse novo comportamento é produzido pelas próprias ações do sujeito, antes mesmo de se tornar um instrumento operatório.

Se encaminhássemos nossa análise para outro universo de ação onde pudéssemos, da mesma forma, perceber a tomada de consciência como condição da reflexão e elaboração de estruturas mentais alcançadas em função de diferentes níveis de integração, talvez, pudéssemos delinear um paralelismo entre as suposições sugeridas e a aquisição de categorias deônticas, resultantes da observação dos comportamentos infantis. Assim é que nos dados que obtivemos, pudemos constatar que os sistemas deônticos: obrigatório, proibido, permitido e indiferente apenas são manifestados na sua totalidade, sob forma de quaterno, no comportamento de crianças mais velhas. Poderíamos, então, pensar que só depois de alcançado um grau de integração dos níveis conscientes, desaparecendo, assim, gradualmente, a consciência imediata e fugidia, é que a interiorização dos sistemas normativos é alcançada. A constatação de um quaterno deôntico completa nas verbalizações das crianças diante de seu comportamento na situação do jogo de bola queimada pode sugerir uma evolução das ações infantis em direção às leis da diferenciação.

Os efeitos da ação conhecidos pela criança no "ato de jogar" poderiam ser considerados, não uma tomada de consciência na medida em que não existe uma consciência mas, um conhecimento, gradualmente enriquecido até se identificar, através de ligações novas e hierarquizadas, com as abstrações "refletidas", características de um escalão mais elaborado. A partir desse movimento de interiorização das ações, a tomada da consciência se delimita em dois tipos de comportamento abstrato: a abstração empírica, produto da constatação e a abstração "reflexiva", ponto de coordenação das ações, raciocínios e estruturações.

O segundo comportamento identificado por Piaget como "reflechissante", em contínua interação, parte de um "reflechissement" para uma reorganização cognitiva consciente ou não daquilo que foi modificado. A "reflexion" como um processo regulador em função do nível anterior, regula os aspectos que per-

maneceram insuficientemente regulados anteriormente. Tal mecanismo se renova a cada estágio e a união de um novo "reflechissement" com uma nova reflexão caracteriza a organização de toda nova etapa do desenvolvimento.

Num equilíbrio constante entre os movimentos de interiorização e de exteriorização, o processo global de equilibração se caracteriza pelo desenvolvimento das funções cognitivas. A realização desses funções se faz por etapas, onde os *êxitos* da ação são identificados como as relações de finalidade, e as *razões* do comportamento se relacionam a aspectos permanentes e globais do processo de equilibração, capaz de dar conta do desenrolar progressivo de um conjunto de projetos.

Na verdade, esse relacionamento só pode ser compreendido a partir da noção de futuro que, para Piaget, imprime uma característica dinâmica ao processo à medida em que constitui o momento diante do qual o sujeito substitui as finalidades conscientes pelas regulações equilibrantes, ou seja, a teleonomia causal pela evolução orientada.

A discussão aqui apresentada, talvez apressadamente, enfatizou alguns pontos que poderiam funcionar muito mais como orientações para nossas pesquisas e investigações futuras do que propriamente como conclusões. Acreditamos que a teoria piagetiana, tão atuante em sua forma e conteúdo, se apresenta como um desafio cada vez maior à medida em que nos propomos a estudá-la mais detalhadamente.

UM FUNDAMENTO DA ÉTICA A PARTIR DO PROMISING GAME, SEGUNDO SEARLE

PROF. DR. ALVINO MOSER

SEARLE publicou um livro intitulado *Speech Act* em que analisa os pontos mais contundentes da Filosofia da Linguagem e da Semântica filosófica. Não é propriamente um livro que trate de questões éticas. Contudo, no final de seu livro temos um capítulo intitulado *"Deriving 'ought' from 'is'"* que subentende o seu conceito de moral, e sobretudo que traz implicitamente um modo de fundamentar a ética. Tudo o que trata, procura demonstrar sua defesa da tese que consiste em afirmar que *falar uma linguagem é engajar-se numa forma de comportamento governado por regras,* sendo o *Speech act* a unidade mínima desta forma de comportamento.

TERMINOLOGIA DE SEARLE

Não é nosso intuito alongar a análise sobre a terminologia adotada por SEARLE; parece-nos contudo necessário expor, em breves linhas o seu conceito referente a termos recorrentes na Filosofia da Linguagem. Esta terminologia retoma, em parte, pelo menos os termos, a classificação de AUSTIN, que dividia os enunciados em *constativos, performativos e ilocucionários.* SEARLE, porém, por seu lado, procura realizar uma construção baseada numa idealização (ideal tido aqui no sentido de WEBER) da linguagem. O fim desta idealização consiste em melhor fazer entender os modelos e os tipos de classificação dos diferentes conceitos da linguagem. Assim fixa ele uma tipologia diferente daquela de AUSTIN, tipologia que engendra pelo fato mesmo uma terminologia.

Em toda sentença devem-se distinguir:

1. O emprego de palavras (morfemas, sentenças) pelas quais se produzem os chamados atos de enunciação, *utterances acts*.

2. Os *atos proposicionais* pelos quais se fazem referências e predicações.

3. Os *atos ilocucionários* que servem para fazer perguntas, para afirmar, para exprimir ordens, promessas, etc.

4. Enfim os *atos perlocucionários* que exprimem os efeitos dos atos anteriores, isto é, aquilo que se obtém do interlocutor pelos atos anteriores, como no caso de convencer, obtendo-se que o ouvinte se convença.

É bom também conhecer a diferença entre sentença e proposição, segundo este autor. *Sentença* é a forma gramatical característica do ato ilocucionário. A sentença pode ter apenas uma palavra. A *proposição* é aquilo que é expresso no ato de falar, de afirmar. A forma gramatical de um ato ilocucionário é a sentença completa.

Porém o mais importante do que saber a tipologia, é compreender o sentido desta tipologia. A análise de SEARLE tem em vista dois objetivos principais: 1. Pôr em evidência o caráter convencional da linguagem pela introdução da noção de regra que este modo de considerar a linguagem põe à luz. A convencionalidade da linguagem é posta em evidência pela distinção entre as *regras regulativas* e as *regras constitutivas*. As regulativas regem formas e comportamento já existentes, como as regras que não criam novas formas de comportamento. As regras constitutivas, porém, criam ou definem novas formas de comportamento, como no caso dos jogos: futebol, handebol, etc. Neste caso a atividade depende, poderíamos dizer, ontologicamente, destas regras. Ora, a hipótese fundamental do *Speech Act* é mostrar que a linguagem é uma forma de comportamento regida por regras constitutivas. Fazer uma promessa, por exemplo, supõe uma convenção segundo a qual determinadas expressões produzem certos efeitos. "Para fazer uma promessa é preciso que haja regras constitutivas, mas para exprimir a promessa, pode-se fazê-lo convencionalmente segundo as diversas línguas, francês, português, inglês... Assim pois as regras da promessa regem as formas dos atos ilocucionários pelos quais se faz uma promessa e o próprio ato de prometer.

2. A segunda finalidade desta classificação é pôr em evidência o sofisma fundamental subentendido pelo empirismo. Segundo o critério empírico apenas teriam sentido as proposições que repousam sobre uma verificação experimental. Estariam então apenas credenciados para o sentido os enunciados constativos,

sendo os enunciados de caráter filosófico e ético desprovidos de significado. Contudo se se admitir a teoria dos jogos de linguagem ver-se-á que não existe apenas uma espécie de sentido. Esta noção de jogo quebra o monopólio da atribuição de sentido unicamente aos enunciados descritivos ou científicos. O jogo implica, quando aplicado ao significado, que este pode ser atribuído às proposições em virtude das regras. Alarga-se assim o critério de sentido das proposições, porque há tantos significados quantas forem as perguntas que podem ser respondidas por um enunciado. Conclui, então, que o sentido de uma proposição é determinado por regras que especificam as condições do emprego do enunciado e o valor deste enunciado. Estas regras dependem tanto da intenção do locutor como das convenções que definem uma linguagem. Não se pode entrar no íntimo do outro para captar sua intenção, mas é possível saber o que se passa no outro por meio do emprego da linguagem. São as regras constitutivas da linguagem que nos colocam em relação com a intenção de quem fala ou de quem nos responde.

APLICAÇÃO ÉTICA DA TEORIA DOS *SPEECH ACTS*

A contribuição de SEARLE à Ética exige uma análise mais profunda da estrutura dos *speech acts*. Deve-se para isso examinar:

1. A DISTINÇÃO ENTRE OS FATOS BRUTOS E OS FATOS INSTITUCIONAIS

O conhecimento que temos do mundo depende do modo segundo o qual o consideramos, da *Weltanschauung* que possuímos. A análise empírica da linguagem é tributária da consideração do mundo sob o aspecto puramente observacional. Sob a influência da ciência, pode-se ser levado a considerar o mundo como um conjunto de fatos brutos, de fatos que são susceptíveis de serem atingidos por meio de uma experiência sensível. A linguagem seria uma espécie de réplica desta maneira de analisar ou de considerar o mundo. Por extrapolação, de acordo com este modo de considerar o mundo, afirma-se que o conhecimento empírico é o único modo de conhecer verdadeiramente ou sensatamente. Ora, se existir um mundo dos valores ou um mundo ético, tal mundo não faz parte do mundo dos fatos brutos. Um fato é aquilo que acontece. O que acontece é a existência de um estado de coisas, constituído por uma configuração de objetos.

Contudo sabemos que na comunicação pela linguagem podemos inferir a existência de outra espécie de fatos, segundo os

diferentes tipos de proposições. Estes fatos outros são apreendidos por meios diferentes dos meios empíricos.

"Os enunciados éticos e estéticos não são por conseguinte assimiláveis a uma espécie de relatório do mundo (fatos brutos), e os filósofos que aceitaram este quadro mostram tendência a tratá-los como se não fossem enunciados, mas como simples expressões de emoções, ou a dizer que são enunciados simplesmente biográficos ou autobiográficos de certa espécie psicológica, à semelhança dos sentimentos de HUME." [1]

Para fugir os impasses criados por esta visão empírica da realidade, SEARLE considera os *fatos institucionais*. São fatos criados por instituições como o casamento, os tribunais, os jogos esportivos, que dependem de sistemas de regras constitutivas. O fato institucional supõe uma regra de tipo: "X É CONSIDERADO COMO Y NO CONTEXTO C".

A hipótese segundo a qual falar uma língua é produzir atos de acordo com as regras constitutivas leva à hipótese segundo a qual os *speech acts*, como fazer uma promessa, é um fato institucional. Não se pode explicar os fatos institucionais por fatos brutos, porque os fatos institucionais são explicados por regras que os definem.

Esta distinção entre fatos brutos e fatos institucionais mostra mais uma diferença entre SEARLE e AUSTIN, porque por suas distinções, AUSTIN não consegue distinguir as convenções sociais e as convenções que regem a linguagem. Ao contrário, isto fica claro pela introdução das regras constitutivas e pelos fatos institucionais. Por outro lado, tais regras e fatos podem servir de base para explicar como a linguagem pode veicular intenções, e como a linguagem não é um simples inscripcionalismo que reenvia palavras a outras palavras. Está à base desta noção o conceito de comportamento. Assim a Ética se exprime por uma linguagem moral. Esta linguagem, como forma de comportamento, possui regras constitutivas que o sustentam. A Moral nos põe frente a um fato de tipo institucional, ou análogo de qualquer modo, ao fato institucional. Podemos então assimilar as normas morais às regras constitutivas de um fato institucional? É o que procuraremos responder mais adiante.

2. COMO PROMETER: A ESTRUTURA DO ATO ILOCUCIONÁRIO

A promessa, sem ser necessariamente um ato de ordem moral, é certamente bem próximo. Considere-se preliminarmente que esta análise é feita tomando-se em conta promessas feitas categoricamente, formalmente, plenamente com expressões apro-

priadas. É também uma análise semântica supondo-se então promessas sintaticamente bem formadas. Examinam-se enunciados "que contenham noções tais como intenções, regras e estados de coisas especificados por estas regras. As vezes tais estados de coisas envolvem fatos institucionais".[2] A análise será feita em duas etapas, num exame eticamente neutro.

2.1. *Condições exigidas pelo ato ilocucionário da promessa*

Fixemos L = locutor, O = ouvinte, E = enunciado de uma frase; se L empregar E em presença de O, então, do emprego literal de E, L promete sinceramente e não defectivamente p (= algo) a O se e somente se estiverem preenchidas as seguintes condições:

1. As condições normais de *input* e de *output* de comunicação.
2. L exprime a proposição p no enunciado E.
3. Expressando p, L atribui-se um ato A futuro, isto é, diz que fará A.
4. O prefere que L faça A à não realização deste A e L acredita que O tenha esta preferência.
5. A promessa não pode ser feita a respeito de atos ou de coisas que L ou O devam fazer normalmente ou necessariamente. Estas condições são as condições preparatórias da promessa.
6. L tem a *intenção* de fazer A: é a condição de *sinceridade*.
7. L entende que o emprego de E o colocará sob a obrigação de realizar A. É a *condição essencial*.
8. L tem a intenção de produzir em O o conhecimento C que o emprego de E deve ser entendido como colocando L sob o dever de fazer A.
9. As regras semânticas do dialeto falado por L e O são tais que E é empregado correta e sinceramente se e somente se realizarem as condições de 1 a 8.

2.2. *As regras da promessa*

Regra 1. Pr (= promessa) deve ser enunciado somente no contexto E, cuja função é atribuir algum ato futuro A ao locutor L. É a regra do conteúdo proposicional e deriva das condições 1 e 2.

Regra 2. Pr deve ser enunciado apenas se o interlocutor O profere que L faça A em vez de deixar de fazê-lo, e se L crê que O prefira isto.

Regra 3. Pr deve ser enunciado somente se não for evidente a ambos O e L que L faria A no curso normal dos acontecimentos.

Regra 4. Pr deve ser enunciado apenas se L tem a intenção de fazer A.

Regra 5. O emprego de Pr implica que L contracta a obrigação da fazer A. Esta é *regra essencial da promessa.*

Analisando este estudo de SEARLE notamos que todo ele se baseia no intuito de estabelecer a condição essencial da qual se seguem todas as outras. A condição essencial do ato ilocutório da promessa é o fato de contrair a obrigação de executar aquilo que se diz pelo enunciado E, e a produção deste enunciado realiza esta situação. A promessa determina uma obrigação à qual alguém poderia se subtrair: quem promete se impõe o ato enunciado.

Nota-se então que há uma implicação entre o enunciado da promessa e a obrigação de realizá-la, segundo SEARLE. Ora, não se pode inferir uma implicação extralingüística de simples dados lingüísticos. A simples produção de palavras não pode impor a alguém uma obrigação. É preciso uma ponte entre o aspecto semântico da linguagem e a intervenção da obrigação que é um aspecto que está fora do campo puramente semântico do falar. A linguagem faz referência à obrigação, exprime o dever, dá, por assim dizer, corpo à obrigação da promessa, mas a linguagem apenas, somente ela, não pode impor uma obrigação, mesmo que eu empregue uma linguagem auto-implicativa. É então que a posição de SEARLE se torna interessante e original no quadro da análise da linguagem. Para ele o fato de contrair uma obrigação deve ser analisado em termos de *intenção.* A analogia que faz com as obrigações contraídas quando se inicia um jogo é própria para esclarecer este aspecto. Para jogar xadrez, por exemplo, é preciso respeitar as regras que definem ontologicamente o jogo. No caso da linguagem aprende-se as regras depois do uso da mesma língua. Não se pode determinar *a priori*, como no caso do xadrez, as regras que serão empregadas por determinado homem no seu uso, embora se possa, segundo CHOMSKY, estabelecer regras de uma gramática universal. Nem tampouco se pode descobrir o que se passa ao nível da consciência do homem. Há pois algo que se sustenta a linguagem e que a simples análise dos fatos lingüísticos nunca porá à luz. Ora, o estudo de SEARLE não apela unicamente às convenções sociais. Introduz a intenção para fazer a ponte entre o lingüístico e o psicológico ou a consciência. Assim prometer, fazer um voto, como cumprimentar, agradecer, devem ser analisados como *expressões de uma intenção* de fazer A.

Além do mais a análise searliana mostra uma certa solidariedade entre a força ilocucionária e o conteúdo proposicional: a ilocução deve poder afirmar o conteúdo do ato proposicional. Note-se que a condição essencial é a condição de sinceridade que existe uma relação ou correlação entre as condições preparatórias

e as condições essenciais. Introduzindo a sinceridade, SEARLE faz intervir em sua análise o momento mental ou psíquico no estudo lingüístico. Há aqui uma influência dos estudos de GRICE.[3] E relacionando o momento mental, a condição de sinceridade, ao momento essencial, que é o momento semântico ou lógico, vê-se bem que é o momento psicológico que faz a ligação ou a ponte entre todas as condições através da interiorização: "L tem a intenção de fazer A". É a intenção que ordena todos os momentos da promessa articulando-os e dispondo-os para a sua finalidade essencial: contrair uma obrigação pela expressão de uma promessa p.

É então que podemos introduzir considerações relativas ao campo ético. Na Moral sabemos que *fazer é mais do que dizer*. E as palavras não são condições suficientes para determinar a sinceridade de alguém. Fazer uma promessa é sempre possível; a realização não vai *per si*. A promessa de fidelidade não é a fidelidade. É mais importante realizar a promessa do que simplesmente enunciá-la. Pela análise searliana vemos que o momento lingüístico exprime o momento psicológico. Mas basta isto para produzir a obrigação moral? O que é que produz a obrigação ética? Isto é importante pois a Moral procura estabelecer aquilo que deve ser feito. O que é que pode me ligar, de fato, a fazer e a cumprir uma promessa; e, mais ainda, o que é que me faz contrair uma obrigação? É a passagem ao momento ético que constitui o problema: como é possível a passagem do momento semântico-psicológico à dimensão ética?

A DIMENSÃO ÉTICA: DO "QUE É" À "AQUILO QUE DEVE SER"

SEARLE se volta ao problema de David HUME, *how to derive ought from is*. Sua solução apresenta primeiro uma face crítica das ilusões (*fallacy*) da filosofia da linguagem contemporânea.

1. A "NATURALISTIC FALLACY FALLACY"

É uma ilusão supor que seja logicamente impossível realizar uma implicação de enunciados avaliativos a partir de enunciados descritivos. A *"naturalistic fallacy"* é a ilusão de poder fazer uma dedução deste tipo. A *"naturalistic fallacy fallacy"* quer significar que esta ilusão é também uma ilusão. Em outros termos, SEARLE quer provar a *fallacy* da posição de MOORE que introduziu, a exemplo de HUME, a expressão *naturalistic fallacy*. A prova de SEARLE será feita através de contra-exemplos, procurando mostrar que os exemplos aduzidos para demonstrar a *naturalistic fallacy* são deriváveis de enunciados descritivos.

Assim URMSON [4] mostra que a expressão "argumento válido" é uma expressão avaliativa e que não pode haver definição da expressão "argumento dedutivo válido" em termos descritivos. Nem uma descrição de argumento dedutivo pode implicar que seja um *argumento dedutivo válido*.

Mas uma definição fornece uma equivalência lógica, e então pode-se mostrar que a posição de URMSON é falsa, fornecendo uma definição de "argumento dedutivo válido" em termos descritivos:

"X é um argumento válido por definição: X é um argumento e as premissas de X implicam a conclusão de X."

E além disso, eis aqui uma descrição de um argumento que implica que este argumento é um *argumento dedutivo válido*:

"X é um argumento no qual as premissas implicam a conclusão".[5] Se se faz a objeção que "implica" é um termo avaliativo, pode-se fornecer outras descrições, como, "as premissas são logicamente suficientes para a conclusão" ou "é inconsistente afirmar as premissas e negar a conclusão", que são expressões não avaliativas. Assim, uma vez definido um argumento como dedutivo, especificam-se os critérios que o afirmam, e a partir de então a validade não é mais questão de *opinião*, mas função dos critérios objetivamente estabelecidos. Contudo, o problema ético ainda perdura: como chegar a conclusões consistindo em juízos morais?

2. *A SPEECH ACT FALLACY*

O exame desta fallacy leva SEARLE a criticar a posição fundamental de HARE,[6] segundo a qual a função primária das palavras avaliativas é a recomendação. No entanto o que HARE afirma é que a função primária das palavras avaliativas é "recomendar", e portanto podem ter outras funções. Mas, diz SEARLE, o *speech act* deve ser regido por uma condição de adequação que exige que a mesma palavra deve ter o mesmo sentido em todos os tipos de sentença em que ela figura. O significado das palavras não pode ser alterado por transformações sintáticas. Assim, dizer que "Se isto é bom, então devemos comprá-lo" não é equivalente a "Se recomendo isto, então devemos comprá-lo". Isto exigiria que houvesse um modo de pôr em relação as sentenças avaliativas como função de enunciados indicativos. Surge então a *speech act fallacy* que é a ilusão de pensar que a explicação de uma palavra pode ser obtida por uma fórmula do tipo:

"P é empregada para produzir o ato A" (no caso de *bom*: bom é empregado para recomendar).[7] Se seguirmos esta fórmula

não seremos mais fiéis à condição de adequação porque a palavra variaria de sentido segundo o emprego que dela fizermos. Para não se cair na *speech act fallacy* dever-se-ia poder dizer qual o sentido comum de *bom* nos contextos seguintes, por exemplo:

"O homem virtuoso é bom" e
"Um carro econômico e veloz é bom."

Como conseqüência da *speech act fallacy* temos a *fallacy* da teoria naturalista em Ética, teoria segundo a qual poderíamos ter os conceitos éticos derivados de conceitos naturais: não se pode derivar o dever daquilo que é. Pois a dedução depende das palavras que a possibilitam e um erro na análise da unidade mínima da comunicação (e do pensamento), os *speech acts* vai levar a falhas na seqüência das deduções. A posição de SEARLE considera os *speech act* em sua dimensão total e fazendo incidir nesta análise o momento psíquico ou mental, pela condição de sinceridade, e sustentando a necessidade de adequação das palavras e *a fortiori* das proposições. Não há dúvida que a linguagem ética difere da linguagem descritiva, mas deve ser possível uma relação entre a posição indicativa e posição avaliativa ou normativa, a menos que as palavras devam sofrer todas as deformações que o uso lhe impõe. O que SEARLE pleiteia é uma análise mais coerente e não forçada em vista de uma posição preestabelecida. Em outros termos a função avaliativa das palavras depende da função enunciativa ou descritiva das palavras, ou como é que podemos estabelecer que um determinado homem é bom porque é virtuoso? Como recomendar algo se não dispomos de meios de identificá-lo? E como identificamos senão através de enunciados descritivos ou indicativos? As funções das palavras, e isto bem o mostra SEARLE, dependem do momento psicológico, como no caso da promessa, a condição de sinceridade.

3. O CRITÉRIO DO "SENTIDO COMO USO", ORIGEM DAS "FALLACIES"

Não contente de criticar e de denunciar as duas ilusões, tanto da negação da teoria naturalista da Ética, como da análise da linguagem e das funções das palavras, SEARLE passa agora a apontar a origem destes erros que é o critério do sentido como uso. Segundo este critério, o sentido de uma palavra é fornecido pelo uso ou pelo modo de emprego da mesma palavra (ou das proposições). É o *meaning is use* de Gilbert RYLE e outros, critério que serve para resolver numerosos casos e de grande importância, que não se nega nesta crítica. O que não pode ser admitido é a posição daqueles que tomam este critério como instância última de análise, análise que leva às *fallacies* acima mencio-

nadas. Por outro lado, a noção ou a determinação do que significa uso é bastante vaga que aparece logo que se quer examiná-la através de exemplos que confundem, pois o sentido depende de muitas outras condições.

Segundo o critério do uso teríamos que responder à pergunta: "O que significa a palavra P?" Pela resposta: à pergunta: "Qual é o ato ilocucionário produzido no emprego de sentenças em que P figura?" Ou seria tomar por resposta: "A palavra P é empregada para produzir o *speech act* A."

A análise de SEARLE mostra que existe uma correlação entre a força ilocucionária e o conteúdo proposicional do ato ilocutório e, então, pode-se, das condições de verdade de uma proposição, concluir às condições de verdade de outras proposições, sem que esta inferência seja necessária entre a força ilocucionária de uma e a mesma força da outra. Deste modo a teoria do *meaning is use* oferece material para a análise da linguagem, sem que possa contudo ser considerado uma instância última.

Há contudo a acrescentar outras observações a respeito da teoria do sentido pelo uso, observações não vistas por SEARLE:

1. Pondo-se o critério do sentido pelo uso podemos cair no nominalismo de QUINE[8] que é de caráter estritamente behaviorista, segundo a qual o comportamento de homem (a linguagem é uma forma de comportamento) é uma resposta a *stimuli meaning*, e então seríamos levados a negar todas as entidades abstratas que são, de acordo com um capítulo de *Word and Object, entia non grata*. E no caso da Ética a posição nominalista conduz ao pragmatismo e ao utilitarismo, teorias bastante discutidas para que sobre elas voltemos.

2. Na linguagem temos algo mais que aquilo que é adquirido pelo uso das palavras e das convenções; do contrário, como admitir uma análise em termos de intenção? E como seria possível uma análise do sentido, como CRICE[9] o faz, em nível de significação "não-natural"? Ora, compreendemos palavras que nunca usamos à primeira vista, portanto o sentido não vem todo pelo uso.

3. Se adotarmos a teoria do uso como critério último, poderíamos estabelecer diferentes morais como verdadeiras, porque as palavras foram utilizadas para dizer coisas tão diferentes em moral. Basta ver o que significa a palavra bem, mau, conveniente e outras. Se o uso for a instância superior e última de julgamento, não se pode adotar nenhum critério lógico de decisão. Contudo SEARLE não sai de sua posição lingüística que o leva a pôr um fundamento ético totalmente criticável como veremos a seguir.

O PROBLEMA DE HUME: O FUNDAMENTO DA ÉTICA

Examinemos primeiro como SEARLE resolve este problema e, a seguir, façamo-lhe algumas perguntas ou objeções.

1. COMO DERIVAR "AQUILO QUE DEVE SER' "DAQUILO QUE É"

HUME e todos os seus seguidores negam esta possibilidade, que denominam de naturalismo. Ora, SEARLE, examinando o ato da promessa pretende demonstrar esta possibilidade. Para isto é necessário que sigamos cada uma das etapas de seu raciocínio para vermos o que apresenta de original e as possíveis falhas de raciocínio ou de dedução. Considera ele o exemplo seguinte, dado numa série de cinco enunciados: [10]

(1) João emprega as palavras: "eu prometo, por este ato, de lhe pagar, Sr. José, cinqüenta cruzeiros".

(2) João prometeu pagar a José cinqüenta cruzeiros.

(3) João se coloca (contrai) sob a obrigação de pagar a José cinqüenta cruzeiros.

(4) João está sob a obrigação de pagar a José cinqüenta cruzeiros.

(5) João deve pagar a José cinqüenta cruzeiros.

A análise procura pôr em relação, por observações e deduções, os diversos enunciados de (1) a (5) que são diferentes um do outro, para que se note a implicação de (1) à conclusão: desde o ato de prometer até ao dever de cumprir a promessa (5). Ora, a implicação é função do sentido. Assim pois o significado de (1) é o ato identificado em (2). Se isto não for bem claro pode-se acrescentar duas premissas de reforço:

(1a) Sob certas condições C, quem emprega as palavras de sentença (1) promete pagar a José cinqüenta cruzeiros.

(1b) As condições C são preenchidas.

Logo de (1), (1a) e (1b) derivamos logicamente (2), que é uma simples explicitação do sentido e das condições do ato da promessa.

Por outro lado, prometer, por definição, é um ato pelo qual há a contração de uma obrigação. A distinção entre os enunciados de intenção e os enunciados de promessa reside precisamente na natureza e no grau de compromisso ou da obrigação assumida pela promessa. Portanto, para passar de (2) a (3) temos um *modus ponens*: Prometer é colocar-se sob uma obrigação. Ora, João prometeu pagar a José cinqüenta cruzeiros. Logo, João contrai a obrigação de pagar a José cinqüenta cruzeiros.

A derivação de (4) a partir de (3) se faz em virtude de uma tautologia ou de uma verdade analítica. Os atos ou circunstâncias posteriores que fazem com que alguém não se sinta atingido pela obrigação não estão aqui em questão. Para evitar algumas confusões pode-se introduzir em (3) a variável tempo (t), assim:

(3a) Todos aqueles que se colocam sob uma obrigação estão (no tempo t em que o fazem) sob esta obrigação.

Esta derivação é também um *modus ponens*.

A passagem de (4) a (5) é também tautológica, para SEARLE, porque se alguém contrai uma obrigação de fazer qualquer coisa, ele *deve* fazê-la. Pode-se, sem dúvida, desfazer-se desta obrigação por motivos posteriores. Contudo para melhor denotar o encadeamento entre (4) e (5) acrescenta-se:

(4a) Se alguém contrai uma obrigação de fazer qualquer coisa, está sob esta obrigação, então em relação a esta obrigação, *deve fazer* aquilo sob cuja obrigação de fazer ele está.

Portanto, dada sua obrigação de pagar a José cinqüenta cruzeiros, João deve pagar a José os cinqüenta cruzeiros.

Assim, por estas etapas, crê SEARLE ter conseguido derivar um *dever ser* a partir de *algo que é*. As hipóteses acrescentadas são premissas empíricas, tanto como tautologias, como explicação de palavras. Por outro lado, o *deve* da expressão (5) é um *dever categórico* como aquele de Kant, e não um dever hipotético. Concluímos assim "Ele deve", em terceira pessoa, e não "Eu devo" a partir de "Eu digo: Eu prometo". A instituição promessa é introduzida por (1a). Contudo, a passagem nevrálgica ou crítica é o fundamento da derivação de (4) a partir de (3).

2. O FUNDAMENTO ÉTICO SEGUNDO A TEORIA DOS *SPEECH ACTS*

Para SEARLE, a promessa não é necessariamente moral, e não possui conexão necessária com Moral, porque pode haver promessas de caráter não moral, como o fato de prometer ir a uma festa. No entanto, SEARLE afirma que prometer é pôr-se sob uma obrigação. O que nos interessa aqui são as obrigações de caráter moral, isto é, os deveres *categóricos*. Na Ética é preciso responder à pergunta:

"Como posso estar comprometido a reconhecer que um homem está obrigado a fazer alguma coisa pela simples constatação de um fato tal que ao dizer algumas palavras cumpriu uma promessa?"

É uma questão de ordem objetiva, que não se interessa por posições subjetivas. Ora, segundo a lógica clássica das proposições

predicativas, *Latius hos*, não se pode ter nas conclusões mais do que nas premissas. Assim a passagem de (3) a (4) infringiria esta regra: de um dado descritivo (João fez uma promessa) passa-se a uma conclusão avaliativa (João está sob a obrigação de cumprir o que disse na promessa). É preciso pois que haja nas premissas uma premissa avaliativa e este é o argumento de HUME. Ou, o simples uso de palavras não pode produzir uma obrigação moral.

Todos estes argumentos, diz SEARLE, não destroem o seu trabalho de dedução, porque são todos tributários de uma WELTANSCHAUUNG que não leva em conta os fatos institucionais. Não há redução de um fato institucional a um fato bruto [11]; mas o argumento da promessa pode ser estruturado desta forma:

1. Tem-se um fato bruto, descritivo: um homem que profere certas palavras, que faz uma promessa.
2. Em seguida, invoca-se uma instituição (1a) que engendra o fato institucional, a promessa, que consiste em se pôr sob uma obrigação.
3. Deduz-se então que se deve, como conclusão referente à obrigação, cumprir aquilo que se prometeu.

Toda esta argumentação está articulada em função de uma regra constitutiva e com esta regra o argumento avaliativo torna-se:

"Nenhum conjunto de fatos brutos pode engendrar um fato institucional sem o acréscimo, ao menos, de uma regra constitutiva." [12]

É uma reformulação do princípio clássico, como o fizeram MOORE e HARE.

Há uma objeção que se pode fazer a SEARLE: De onde vem a regra constitutiva, se esta regra não é derivada de fatos brutos? Para responder, emprega o autor em questão, um argumento comparativo. Quando alguém quer jogar futebol, por exemplo, não pode pegar a bola com as mãos, a seu belo talante, nem pode cometer aquilo que denominamos de infrações. Se escolheu o jogo de futebol, escolheu pelo fato mesmo obedecer às regras deste jogo. Não há nisso arbitrariedade, porque a escolha do jogo foi feita com toda a inteligibilidade.

No entanto, sempre é verdade que o fato de escolher o jogo e de aceitar, conseqüentemente, as regras do mesmo é questão de opção pessoal. Ora, o problema do fundamento da ética é justamente provar como pode o homem estar sujeito a deveres, que se impõem a ele independentemente de sua escolha, como muito bem o mostra KANT quando trata do imperativo categórico.

Apelar para as regras constitutivas não é solução porque são *convencionais*. As regras éticas são elas constitutivas ou regulativas?

Se são constitutivas, serão o efeito ou da sociedade, ou de uma decisão pessoal, ou de um legislador que tem direitos para impor regras. A questão do fundamento é pois esta: Por que sou obrigado a me engajar num fato institucional, ou neste em vez de um outro? No caso de um jogo, o apelo à opção pessoal é válida, mas para o caso ético, porque universal, a opção não é justificativa suficiente para fundar a norma moral.

Todo o problema de SEARLE em sua argumentação em relação ao fundamento da Ética consiste justamente na introdução do fato institucional. Ele o põe desta forma: O homem age e fala de acordo com as regras às quais está submetido pelo fato de entrar numa sociedade. Desta forma chega-se a uma descrição das normas morais e de sua evolução, mas não se fornece a elas uma verdadeira fundação. Quando muito, chega-se a fundar uma *moral hipotética*, que, como dizia KANT, não oferece problema algum: é da ordem da analiticidade: quem quer os fins, deve escolher os meios para chegar a eles. Assim, transpondo, se se aceita uma instituição como aquela da promessa, é-se obrigado a cumprir aquilo que se segue logicamente do ato de prometer. Ora, *fundar* não é mostrar uma seqüência lógica nas implicações éticas, fundadas sobre uma hipótese, mas mostrar que este estado de coisas deve ser assim sem que se possa subtrair a ele deixando de incorrer em sanções. Voltando-se unicamente para a forma lógica dos enunciados éticos e de suas implicações mostra-se a racionalidade de forma da Ética, mas não se dá a ele um *suporte*, um fundamento para o conteúdo da Moral, nem uma resposta para a necessidade da Moral; apenas demonstra-se uma possibilidade, o que já é muito mas não é tudo. Mostrar uma coerência entre o modo de se comportar e o modo de pensar ainda não fundamentar e justificar a moral deste modo de agir e de pensar.

O verdadeiro problema da fundamentação ética é excelentemente mostrado por Jean LADRIÈRE, no capítulo *"Déterminisme et tresponsabilité"* de sua obra L'ARTICULATION DU SENS, [13] onde examina a linguagem da ação e da decisão por meio de proposições que pertencem à linguagem científica, das proposições normativas e performativas. A verdadeira questão posta pela análise da linguagem ética é o estatuto da norma que não exprime um estado de coisas, que não é apenas uma proposição geral, que não é uma premissa, mas uma regra que torna possível uma dedução. Do princípio que "é preciso fazer o bem" e que "x é bom", pode-se deduzir: *"Deve-se fazer x"*. O problema não consiste em determinar o que é a norma, o que se faz imediatamente, mas

em justificá-la, de lhe dar um fundamento, que não parece possível numa demonstração baseada em *a priori*. Ora, a demonstração de SEARLE chega a um círculo:

"Deve-se cumprir o conteúdo de uma Moral porque ao fazê-lo põe-se alguém a si mesmo sob uma instituição que impõe normas de ação."

As normas então constituem uma sociedade, e os membros desta sociedade devem seguir estas normas para que possam assim assinalar sua participação a esta comunidade. De onde se segue que as normas não possuem mais uma característica universal, porque estão suspensas às decisões dos grupos que as constituem e que as aceitam do mesmo modo que podem modificá-las.

Em conclusão, portanto, observamos que a fundamentação que tomaria tomasse por critério a posição de SEARLE seria puramente convencional e subjetivista, fazendo da Moral questão de história e de geografia. Esta conclusão decepcionante mostra as aforias próprias do método lingüístico erigido em filosofia. A linguagem não pode refletir sobre si mesmo, como acontece no caso da posição pleiteada pelo inscripcionalismo de MARTIN e WOODGER e de ISRAEL SCHEFFLER: [14] símbolos enviariam a outros símbolos. Ora, qual é o solo do sentido? Não se pode confundir a cena do sentido com o momento fecundo do engendramento do significado, que é o homem, no caso da linguagem. No entanto, a grande contribuição de SEARLE consiste em romper o círculo do empirismo fechado sobre as palavras e do critério fundado sobre o uso da linguagem, pela introdução na análise dos *speech acts* da noção de *intenção que vai além da linguagem*, embora ele não tenha conseguido dar um passo além, pois ainda está no círculo ou curto-circuito da mentalidade do verificacionalismo empírico. A grande falha de SEARLE está em não dar um passo a mais para ir além da linguagem e da lógica e poder adentrar o campo da Metafísica e da Ontologia, para pôr em evidência tudo aquilo que é exigido e implicado na racionalidade e na noção de intenção que exige uma dimensão humana universal e um critério objetivo (não individualista e convencional) no estabelecimento de uma análise fundacional da norma ética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 — SEARLE, John E., Speech Act, University Press, Cambridge, 1970. pp. 50 e seguintes. Nos demais casos a referência será sempre feita tendo-se em vista esta edição.

2 — Speech Act, op. cit., "How to Promise, a complicated way", pp. 57-64.

3 — GRICE, P., Meanin, in Philosophical Review, July, 1957, pp. 377-388.

4 — URMSON, Some Questions concerning Validity, in Revue Internationale de Philosophie, 1953.

5 — Speech Act, op. cit., pp. 130 e seguintes.

6 — HARE, R. M., The Language of Morals, Oxford at the Clarendon Press, 2nd edition, 1961, passim. e do mesmo autor Freedom and Reason, Oxford University Press, 1963, passim.

7 — Speech Act, pp. 64 e seguintes.

8 — QUINE. W. W. V. O., Word and Object, From a Logical Point of View, etc.

9 — GRICE, P., Loc. cit.

10 — Speech Act, pp. 177 e seguintes.

11 — Idem, pp. 184-185.

12 — Idem, p. 185.

13 — LADRIÈRE, Jean, L'Articulation du Sens, Editions du Cerf, Paris, 1972.

EL FUNDAMENTO DE LA ETICA EN LA DOCTRINA DE ROSMINI

DRA. LORENZA DADOMO
Universidad Nacional de San Luis, Argentina

Antonio Rosmini (1797-1855) con la publicación del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) entraba con autoridad en el campo de la filosofia abordando el problema del conocimiento y poniendo al mismo tiempo el fundamento y los principios del propio sistema de pensamiento.

Su primer proyecto fue desarrollar de manera continua, ordenada y sistemática, en otras obras, estos principios, aplicándolos a los distintos campos del conocimiento filosófico. Las circunstancias, sin embargo, no le permitieron realizar el plan de trabajo en el orden con el cual él lo habia programado. Entraron dentro de esas circunstancias la intensa actividad que tuvo que dedicar al consolidamiento y a la dirección del Instituto de la Caridad (orden religioso que habia fundado en 1828), la impostergable urgencia de refutar los escritos polémicos que habian surgido en contra de sus doctrinas, la constante necesidad de asumir criticamente toda expresión cultural de su época, ya sea filosófica, religiosa, politica o social.

Rosmini prefirió condicionar su plan de desarrollo doctrinal a las circunstancias y a las exigencias exteriores. Esto, por otra parte, respondía también a una precisa dirección ascética de su vida y de su conducta: o sea, la de estar siempre "disponible" [1] a todo aquello que las circunstancias podían requerir de él, según las necesidades de los hombres y del tiempo.

Pero, si bien no le fue posible actuar ordenadamente todo su plan de desarrollo doctrinal, Rosmini pasó de inmediato a hacer una primera aplicación de los principios expuestos en el *Nuovo*

saggio, en una obra que apareció en 1831 con el título de *Principi della scienza morale*. Esto constituía, precisamente, una confirmación de la validez de las doctrinas del *Nuovo saggio*, porque de tal modo el autor demostraba la fecunda utilidad práctica de las mismas, al aplicarlas a la moral; pero esto era también, para él, una elección de "prioridad" dada la importancia que otorgaba a la ciencia moral. Deliberadamente usamos estas palabras: "ciencia moral", porque responden a una precisa dirección de la doctrina rosminiana, que tendía a dar a la moral la forma de "rigurosa ciencia" que le faltaba, como Rosmini mismo dice.

En efecto, Rosmini sostenía que en su época la Etica se había mezclado y confundido con la Eudemonología, la cual presenta como fin último del hombre no la "virtud", bien absoluto, sino la "felicidad", bien subjetivo. De esta manera se llegaba a sustituir el concepto de "bien moral" — del cual debe tratar la Etica — con el concepto de "bien útil". Para Rosmini, este era un error funesto; y el origen del mismo con todas sus graves consecuencias derivaba, según él, del sensualismo, del cual nacía "la corrupción profunda de la Moral, del Derecho, de la Política, de la Pedagogía, de la Medicina, de la Literatura, y en mayor o menor grado de todas las otras disciplinas; de esa corrupción — escribía — nosotros somos testimonios y víctimas: esa corrupción ha pasado a las acciones y a la vida mental de los pueblos y de la misma sociedad humana, y continua a desgarrar, como mortífero veneno, las viceras de todos aquellos y a amenazar esta última de muerte [2].

Conducir nuevamente la Etica a su verdadeiro ámbito de "ciencia" del "bien moral", era, por consiguiente, para Rosmini antes de todo una exigencia filosófica y una necesidad lógica de su mente; pero equivalía, también, a poner las bases de aquél renovamiento "moral" de la sociedad, que Rosmini retenía absolutamente necesario. Notamos, sin embargo, que jamás en Rosmini el propósito "moralístico" se sostituye al rigor filosófico de su pensamiento, ni aún cuando trata de la "ciencia moral". El sostenía que de la misma filosofía, por la fuerza intrínseca de la verdad, debía lograrse el renovamiento de la sociedad; en efecto — escribía — "una filosofía que no tienda al mejoramiento del hombre, es vana. Y oseremos decir aún más, ella es falsa, porque la verdad mejora siempre al hombre" [3].

Contra la corriente sensualista y el consecuente subjetivismo, que derivaban la Moral del sujeto humano, Rosmini sostiene que es el sujeto humano quien está obligado por el "deber" o da "ley", y no es, ni tampouco puede ser quien impone el "deber" o la "ley". Para reconstruir la Moral es necesario, entonces, demostrar que existe un "objeto" digno de reverencia y de amor, y "determinar esta dignidad del objeto, que importe una exigencia de

reverencia y amor, de manera tal que el no hacerlo sea un desorden, una torpeza, significa dar a la Moral el lugar que le corresponde por naturaleza restituyéndole su fundamento primero" [4].

Para Rosmini, el objeto que tiene en sí un valor infinito y que debe, por esto, ser reconocido y amado en sua valor absoluto, es el Ser, que es objeto de la inteligencia en cuanto es esencialmente inteligible. El Ser, observa Rosmini, es esencialmente inteligible, o sea "objeto" de la inteligencia; por consiguiente, es "objeto" absolutamente necesario para que la inteligencia sea inteligencia, o sea, capacidad de "intus legere" su objeto interior; por lo tanto, si el ser objetivo es necesario, la Moral — el reconocimiento "prático" del ser en su orden y en su valor — es también necesaria, o con otras palabras, la Moral es también una dimensión intrísencamente necesaria a la esencia ontológica del hombre. Es esta la "raíz ontológica" del "estable fundamento" de la Moral, o sea que el "estable fundamento" de la Moral Rosmini lo descubre en la misma estructura ontológica del hombre; la Moral — para el — es una exigencia de la propia naturaleza ontológica del hombre.

A partir de este planteamiento nos resulta evidente la estrecha relación que existe entre el *Nuovo saggio* con todas las otras obras de Rosmini que tratan sobre la Moral, a saber, los *Principi della scienza morale*, la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (1836), *el Trattato della coscienza morale* (1839), el *Sistema morale* en el volumen I de la *Filosofia del diritto* (1841), el tratado sobre la Etica en el *Sistema filosofico di A. Rosmini* (1844) y el *Compendio di etica* (1845).

En el *Nuovo saggio*, en efecto, Rosmini demostra que el ser en su forma inteligible — que él llama "idea del ser" — es el objeto natural de la inteligencia, la luz que intrínsecamente la constituye. Como tal, es necesariamente el principio del conocer, el primer ideologico [4], la regla universal de todos los juicios. Pero, la misma "idea del ser" que considerada como principio del conocimiento es la regla universal de todos los juicios, considerada como regla de los juicios éticos, se transforma en el principio de la moral, en su ley primera: he aquí, el pasaje rosminiano del *Nuovo saggio* a las obras de filosofia moral.

En consecuencia, para Rosmini, así como es inherente a la naturaleza ontológica del hombre el principio del conocer, así lo es también el principio de la moral. El Ser, en efecto, que en cuanto es inteligible es el objeto natural de la mente humana, su constitutivo y su luz esencial, con este mismo acto de manifestarse a la mente revela la exigencia de ser "reconocido" en su valor infinito y absoluto y en eu propio orden intrínseco. El "ser" conocido — o la "idea del ser" como dice Rosmini en el *Nuovo saggio*

— al manifestarse en su valor y en su orden a la inteligencia, se transforma en "ley" en cuanto le impone el deber categórico y supremo de "reconocerlo" o de estimarlo y amar-lo, en su valor y en su orden. De aquí surge la fórmula suprema de la legislación moral — o el "principio supremo de la moral" — que Rosmini enuncia así: "Reconoce práticamente el ser en su orden".

El reconocimiento "práctico" del que habla Rosmini, es el acto con el cual la *voluntad* otorga la propia estima y el propio amor al ser conocido según su grado y su valor, y, por consiguiente, a todos los otros "seres" conocidos, según el grado y valor de los mismos; y es *práctico* este reconocimiento, porque a la estima y al amor de parte de la voluntad, "siguen las operaciones exteriores ordenadas en conformidad con ese amor, que son las que hacen decente y armoniosa la vida del hombre virtuoso" [5].

En la doctrina rosminiana, pues, la "ley" moral, a la cual el sujeto humano debe ordenarse, es la misma luz de la inteligencia, la que — como hemos dicho — no es una emanación del sujeto, un producto de la mente o del espíritu, sino que es el "ser" mismo absoluto y universal en cuanto inteligible, que es forma "objetiva" de la inteligencia. La ley moral, por esto, es norma absoluta, universal y objetiva. No nace del sujeto, sino que es "recibida" por el sujeto al constituirse éste naturaleza intelectiva.

La ley y la voluntad son, entonces, los elementos constitutivos del *acto moral*. La ley — dice Rosmini — es "el conocimiento directo de las cosas, o sea las ideas de las cosas, de las cuales la primera es la idea del ser en universal, forma de todas las otras, que por esto mismo es ley primera, y forma de todas las leyes". "La voluntad se uniforma a la ley con un acto de *voluntaria reflexión*, con el que reconoce las cosas tal como se dan en el conocimiento directo, ni más ni menos: tal reconocimiento voluntario es un juicio, una estimación que se hace de las cosas *proporcionada* con su verdadero valor (...). De esta estimación verdadera surge un placer puro, que es el placer por la verdad; placer que da origen a un amor razonable, a un amor por todas las cosas sin excluir ninguna, según el propio mérito. Como consecuencia de este amor el hombre obra despues exteriormente, y obra rectamente si ese amor es recto y ordenado" [6].

Cuando la voluntad se conforma plenamente con su estima y con su amor a lo que la ley revela y exige, la voluntad se dice moralmente "buena", porque realiza el "bien moral", que consiste en la plena adecuación del sujeto — la voluntad — a la exigencia del ser conocido objetivamente. Por esto Rosmini al bien moral lo llama aun bien "honesto", es decir un bien que es tal por sí mismo, por la propia intrínseca dignidad y excelencia. Y por esto mismo es también bien "objetivo". El acto con el que la voluntad

reconoce el ser en su orden, es precisamente "bueno" porque la voluntad reconoce, aprecia y ama el ser en su valor intrínseco y en su dignidad objetiva. El "ser", en efecto, repite Rosmini, es "bien" para la voluntad que lo reconoce y ama.

Especialmente en los *Principi della scienza morale,* nuestro autor trata ampliamente sobre las diversas distinciones del concepto de "bien", y expone de esta manera la doctrina sobre el bien *subjetivo,* el bien *objetivo,* el bien *absoluto, el bien moral* y el bien *eudemonológico,* como así las relaciones que se dan entre estos distintos tipos de bienes. También expone ampliamente la doctrina sobre la *libertad,* y en consecuencia sobre la imputabilidad de las acciones. Con respecto a este tema, él insiste en la distinción que se da entre "pecado" y "culpa", que permite comprender la actuación de la voluntad cuando es deforme de la ley moral por "necesidad" o por "libertad". Es una distinción a la que Rosmini da gran importancia. En el *Trattato della coscienza morale,* aplica dicha distinción a la doctrina del pecado original; y es justamente esta aplicación la que dará ocasión a la primera polémica teológica en contra de sus doctrinas. Como es claro, sobre estos puntos nosotros sólo hacemos una breve referencia.

Retomamos, en cambio, la doctrina rosminiana sobre el bien "moral". Como hemos visto, la voluntad es "buena" cuando es conforme a la ley moral. La bondad moral, por esto, es una cualidad que adquiere la voluntad cuando se adhiere al ser objetivo, una cualidad que le viene cuando ama el ser según su valor intrínseco. Sobre este fundamento, Rosmini construye la doctrina de la perfección de la "persona", que es uno de los puntos más luminosos de su filosofía moral.

Distingue, antes de todo, cuidadosamente entre perfección de la naturaleza y perfección de la persona, y advierte que si no se tiene en cuenta esta distinción, no se comprenderá en su verdadero significado el concepto de perfeccionamiento del hombre; en efecto, Rosmini considera que es, justamente, la falta de esta distinción la que causa confusión, error y desorden en las especulaciones que se hacen sobre el perfeccionamiento humano; a veces, sólo se considera el perfeccionamiento de la naturaleza, olvidándose del perfeccionamiento de la persona [7].

Cuando se habla de "naturaleza", observa Rosmini, se entiende el conjunto de las potencias que constituyen un determinado individuo; por esto se puede decir que la naturaleza se perfecciona cada vez que se perfeccionan una u otra de las potencias que ella contiene en sí misma. Se puede dar, de este modo, un perfeccionamento de la "naturaleza" únicamente a través del perfeccionamento de las potencias o capacidades sensitivas e instin-

tivas, o sólo por medio del perfeccionamiento de las aptitudes físicas.

Cuando se habla, en cambio, de "persona", se considera no ya el conjunto de las distintas potencias que constituyen la naturaleza, si no que se considera todo aquello que existe en dicha naturaleza pero *en relación* con un principio activo supremo, del cual dependa todo el orden y la armonía de las diversas potencias. La definición que Rosmini da siempre de "persona" es la siguiente: "una naturaleza intelectiva que contiene en sí un principio activo supremo" [8]. Por "principio activo supremo" él entiende un "principio que obra despues del conocimiento". Entonces, para que se perfeccione la "persona" no es necesario que se perfeccionen una u otra de las potencias que constituyen la naturaleza humana, sino que es necesario que se perfeccione la potencia o el principio activo supremo que existe en ella. Ahora bien, en la "persona" el principio activo supremo es la *voluntad*.

La voluntad, en efecto, actua despues del conocimiento, despues del entendimiento, o sea despues que el objeto — o la "idea del ser" — se há presentado a la inteligencia. Ahora, dado que el bien moral consiste en la adhesión de la voluntad al ser "conocido", o, en desear el bien según el orden objetivo de los seres, "la voluntad — afirma Rosmini — cuando se adhiere a los seres según el orden objetivo de los mismos, participa de la entidad a la cual se adhiere con toda la plenitud que el orden objetivo exige, y de esta manera admirablemente se ennoblece". Precisamente de esta participación al valor objetivo del "ser", obtiene la voluntad — y por onde la "persona" — un aumento de valor, es decir, alcanza su propio perfeccionamento [9]. Y es un perfeccionamiento de precio infinito, en cuanto el "ser" tiene un valor absoluto e infinito.

El bien moral, pues, sostiene Rosmini, es perfección de la "persona". Pero, la inteligencia del hombre está abierta a todo el "ser"; por consiguiente, también la voluntad del hombre es capaz de adherirse a todo el "ser", porque está abierta a todo el "bien", y es capaz, por eso mismo, de un perfeccionamiento sin limites. De aquí deriva la infinita dignidad de la persona humana. En efecto, escribe Rosmini, "del ser absoluto e infinito, al cual el sujeto inteligente está ordenado, le viene a éste una dignidad infinita que lo eleva por encima de todo el universo sensible, y le da una especie de excelencia divina" [10]. Y mientras más el hombre participa del "ser" con su adhesión amativa, actuando de esa manera el "bien moral", más crece en él la dignidad y el valor personal.

No sólo, sino que cuando el hombre reconoce las otras personas en la dignidad y en el valor que les es propio, con la inteligencia y el amor "mutuamente" se comunica con ellas — dice

Rosmini — en el "bien moral": "y en esta comunicación de las inteligencias entre sí, y en este amor universal consiste la felicidad, que no es otra cosa, sino gozar de toda la plenitud del ser, plenitud que tiene lugar y cumplimiento en la inteligencia primera, en la Inteligencia infinita, en Dios" [11].

Siempre desde su perspectiva ontológica y metafísica, Rosmini dice aún más con respecto al perfeccionamiento que adquiere la "persona" a través del "bien moral", a través del acto de reconocimiento y de amor que ofrece a cada ser y a todos los seres según el orden y el valor que les es intrínseco. Con ese reconocimiento y con ese amor, en efecto, el hombre "se une con modo propio" a todos los entes, y de todos recibe amor, se transfunde en todos ellos, y todos ellos se transfunden en él: alarga entonces sus propios límites, completa su estrecha y deficiente naturaleza: no gozo sólo de sí mismo, mínima partícula de ser, sino que goza de toda la entidad, y en el mar del ser esencial encuentra y recibe la propia felicidad, una felicidad moral que no puede no desear, un bien que no puede ya perder: este es el fin del hombre, el alto fin de la *persona,* y consecuentemente de la *naturaleza* humana: y esta comunicación, esta sociedad mutua de los entes con el ente de los entes de los entes entre sí, es el fin del universo" [12].

En la filosofía de Rosmini, por consiguiente, el "bien moral" llega a ser considerado como el *fin del universo,* en el sentido que éste es el fin de las creaturas inteligentes a quienes todo el universo está destinado y subordinado. Tal afirmación sólo se puede entender teniendo en cuenta la doctrina del "ser" y de sus tres "formas" intrínsecas: la forma *real,* la forma *ideal* y la forma *moral,* que nuestro autor desarrolla en sus obras de ontología y metafísica, y especialmente en la *Teosofía.* Aquí, nos basta con decir que dentro de la metafísica rosminiana la forma "moral" del ser es la infinita y perfecta adecuación de la forma "real" a la forma "ideal", el cumplimiento, se puede decir, de todo el "ser" en su valor infinito de realidad, inteligencia y amor.

El "estable fundamento" que Rosmini deseaba restituir a la moral, como vimos al comienzo de nuestro discurso, tiene sus base, pues, en la doctrina o en la teoría del *ser objetivo,* que es el *ser* en la forma *ideal,* o sea, el ser esencialmente inteligible y como tal objeto de la inteligencia. Al ser ideal, precisamente, que se revela a la mente en su orden y en su valor, debe adecuarse el ser "real" o sujeto humano, y esa adecuación actualizará el ser en su forma "moral".

El sujeto humano se encuentra en este modo de frente a la exigencia infinita que el "ser" le impone; exigencia de reconocimiento, de estima y amor según su grado y su orden: imperativo categórico supremo y absoluto que únicamente el hombre puede

seguir si sabe callar sus impulsos, dominar las tendencias, las inclinaciones y las pasiones que lo llevan a buscar el *bien subjetivo*, es decir, la propia satisfación, en contra de la exigencia absoluta e imperativa del *bien objetivo*. Grandeza y miseria del hombre, dice Rosmini, porque, por una parte, posee el "ser" universal y absoluto presente en su mente que le dá una dignidad y una capacidad infinita de bondad moral; y por otra, tiene todos los límites de sus pasiones, de sus instintos, de sus hábitos y de su egoismo. Pero, justamente por esto, se comprende como el hombre sea capaz de elevarse por encima de sí mismo, cuando logra adecuarse a la norma objetiva del bien. De tal forma — como dijimos — el hombre sea capaz de elevarse por encima de sí mismo, cuando logra adecuarse a la norma objetiva del bien. De tal forma — como dijimos — el hombre participa de la infinita dignidad del "ser" al actuar el "bien moral"; *bien* que significa crecimiento ontológico de la "persona", porque es participación al "ser" objetivo y absoluto.

Haber puesto el fundamento y el principio de la moral en la doctrina del *ser objetivo*, le permite a Rosmini hacer la comparación y la crítica de los sistemas que tratan sobre el principio de la moral. Es lo que hace, en la obra ya citada, y que lleva justamente por título: *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. No entra en nuestro argumento el análisis detallado de esta obra; sólo deseamos decir, que cuando Rosmini la escribió tenía presente el estado o el desarrollo de la "ciencia moral" de su tiempo, y encontraba en las obras de los escritores y estudiosos a él contemporáneos confusión en las ideas e imperfección de discurso.

Por ejemplo, con respecto al concepto de *civilización*, nuestro filósofo nota como los escritores de su época (en especial Guizot) lo condundían con el concepto de *perfección humana*. La civilización, en efecto, para aquellos escritores, se reducía al desarrollo de las capacidades intelectivas y a sus correspondientes formas sociales. Pero, esto no es necesariamente "perfección humana", porque la perfección humana consiste e un *progreso moral*, como sostiene Rosmini. El motivo de esta confusión — o "gravísimo error" — radica en el grado de "imperfección en que aún se encuentraba la teoría moral recién salida del sensualismo, o con otras palabras, en el hecho de no haber reflexionado de manera universal sobre la grande diferencia que hay entre *orden moral y orden intelectivo*; de haber buscado aquél en este último y haber tomado los progresos de la inteligencia del hombre como progresos de la rectitud humana" [13].

También considera Rosmini que su época no tenía claro el concepto de *educación*, pues la misma no puede consistir única-

mente en el desarrollo de las capacidades intelectivas del sujeto; él deseaba, en cambio, que "la educación fuese dirigida a inculcar en los jovenes la *virtud* más que los *conocimientos*, y que los esfuerzos de los escritores que aman el bien de la humanidad, tiendiesen a recoger la reflexión de los hombres perdida en las cosas sensibles y en la soberbia de una inteligencia desarrollada, a recogerla, repito, en el elemento moral que es el más importante y el más noble de todos" [14].

Despues de haber distinguido, en su obra *Principi della scienza morale*, la esencia de la moralidad del elemento sensitivo y del elemento intelectivo en el hombre, Rosmini sostiene que "la verdad de tal doctrina sería totalmente clara para todos, si junto con ella se aclarasen los otros sistemas y si, entre sí se los comparasen" [15]. En la obra citada, expone y examina sucesivamente los "sistemas" morales que se han dado en la historia del pensamiento, agrupándolos del siguiente modo: a) sistemas que niegan la moralidad; b) sistemas que hacen imposible la moralidad; c) sistemas que confunden el orden de la naturaleza con el orden de la animalidad o con el orden de la racionalidad; d) sistemas que distinguem el orden moral en los tres ordenes, físico, animal y racional, pero que no salen de la subjetividad; e) sistemas que derivan la obligación de un objeto, pero que no logran encontrar el principio supremo de la moral; f) sistemas que captan el verdadero principio supremo de la moral, pero que no lo expresan exactamente.

En esta exposición, es particularmente amplia la parte que el autor dedica al examen y a la crítica del imperativo categórico de Kant — ocupa treinta y siete páginas — para concluir, despues de apretadas observaciones, diciendo que "el principio moral de Kant es inmoral", porque éste "pone en el hombre mismo el fin absoluto y último, que sólo se puede encontrar en el ser infinito, al cual todas las cosas estan ordenadas; desde aquí la idolatría del hombre, que de medio siglo a esta parte se ha manifestado de tantas formas, ya en las cosas privadas como en las publicas, ya en la filosofía, en las sectas, en los costumbres, o en las leyes de manera más o menos mascarada, sola o acompanada con otros principios de culto sacrílego" [16].

Concluiremos nuestra exposición, recordando que según Rosmini, una vez que se hubiese restituído a la moral su fundamento, sería posible restablecer también la ciencia del Derecho, ya que el *derecho* — es decir la facultad subjetiva de obrar en propio beneficio o utilidad — está asegurado sólamente cuando la moral impone a los otros el *deber* de reconocerlo y respetarlo. Este tema de la filosofia rosminiana está desarrollado en la grandiosa obra de la *Filosofia del diritto*, escrita en 1841. Allí afirma: "sólo cuando se restablezca la moral y con la moral el derecho, será posible una

ciencia política, custodia de la justicia, tutora de la libertad de todos, promotora de todo bien, autore de la concordia entre los ciudadanos, fortísima madre de la paz" [17]. De aquí otra obra de Rosmini, estrechamente ligada con las precedentes: la ***Filosofia della política*** (1837); como también sus varios escritos de *Pedagogia.*

NOTAS

1 — Esta palabra tiene un contenido, un significado y un valor preciso y particular dentro de la ascética rosminiana.

Para Rosmini, estar "disponible" a todo cuanto las circunstancias puedan requerir, significa estar "disponible" — "dispuesto" — a todo lo que Dios pueda pedir al hombre, es decir, su total disponibilidad al bien.

Esta condición de "disponibilidad" se indica — en la ascética rosminiana — con la palabra "indiferencia", una palabra que no agrada a la sensibilidad contemporánea, pero que tiene a sua favor una larga tradición en los textos de ascética cristiana. La "indiferencia" consiste en una disposición interior de la inteligencia y de la voluntad, por la cual el hombre por sí mismo no estima una cosa más que otra, no decide en favor de una o de otra, sino que espera conocer la voluntad de Dios con respecto a cada cosa, y una vez conocida la acepta incondicionadamente.

La doctrina ascética sobre la "indiferencia" es tratada por Rosmini en las *Massime di perfezione*, obra que publicó en el mismo ano del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, para dar conjuntamente al fundamento filosófico de su pensamiento, el fundamento de sua doctrina ascética.

2 — *Discorso degli studi dell'autore*, en la obra *Introduzione alla filosofia*, Casale, 1850, p. 29.

3 — O. c. p. 359.

4 — "Primer ideológico", precisamente porque es principio del conocer, y porque — para Rosmini — todo lo que la mente conoce se reduce en último término a la "idea". Rosmini usa siempre la palabra "ideológico" e "ideología" en sentido etimológico; luego, en su doctrina, la "ideología" es la parte de la filosofía que trata de la *naturaleza* y del *origen* de las ideas. Junto a la Lógica, la Ideología — en la división general del saber filosófico — entra dentro de las *Scienze di intuizione* (cfr. *Sistema filosófico*, Torino, 1886, nn. 10-52; *Introduzione* al *Nuovo saggio*, y lib. I y II del *Rinnovamento della filosofia in Italia*, Milano, 1840).

5 — *Sistema filosófico*, Torino, 1886, p. 136.

6 — *Principi di scienza morale*, Intra, 1867, p. 112.

7 — Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, Novara, 1847, p. 528.

8 — O. c., pp. 521-532.

9 — O. c., p. 534.

10 — *Principi di scienza morale*, p. 74.

11 — *Antropologia in servizio della Scienza morale*, p. 550.

12 — O. c., p. 555.

13 — *Storia comparativa e critica de sistemi intorno al principio della morale*, Intra, 1867, p. 136.

14 — O. c., p. 138.

15 — O. c., p. 138.

16 — O. c., p. 252.

17 — *Discorso degli studi dell'autore*, p. 33.

ETICA E FILOSOFIA DEI VALORI

BENEDETTO D'AMORE
Pontificia Università
"S. Tommaso d'Aquino" — Roma

I — L'AZIONE MORALE

Un elemento da approfondire, in cui maggiormente e informa più complessa emerge l'aspetto axiologico del problema dell' essere e del dover essere, é l'azione morale. Entra così più direttamente l'uomo.

É certo che la tensione verso il fine da raggiungere, sia esso ultimo o particolare, verso il dover essere, si manifesta nell'azione umana. É per me evidente il ruolo della ragione che si prefigge fine ed é retta da principi da seguire, che evidentemente costituiscono l'ampia zona del dover essere [1].

Ho più volte affermato che nella questione della fondazione e giustificazione della morale non si può prescindire dalla ragione, né metterla in un piano secondario o accidentale. Pur ammettendo e rivalutando tutti gli altri fattori che nel problema morale hanno influsso, quali la volontà, la libertè, le passioni, gli abiti buoni e cattivi, le circostanze, l'irrazionele, l'ereditarietà, l'ambiente, la società, ecc., la ragione peró ha la preminenza su tutti perchè é essa che dà la forma e specifica e guida tutto l'atto umano: se l'atto non é razionale, non é più umano. Inoltre la norma di moralità, che colloca precisamente l'atto nell'ordine morale, anche se é ordinato a dirigere l'azione, é tuttavia per sé d'ordine razionale: se non c'é conoscenza della legge che si vuol seguire o trasgredire non c'é atto formalmente morale. La ragion pratica ha i suoi propri primi principi, come há i suoi propri principi la ragione speculativa, ma non per questo é da confordersi con la morale la metafisica [2].

Molto chiaro, al riguardo, é il pensiero di G. Mattai [3]. Egli mette in luce le grandi linee del vero oggettivismo morale che, appunto ricercando nella natura delle cose e nelle esigenze dell' ordine obiettivo, accoglie le esigenze e le istanze antropologiche, e non si riduce ad un puro naturalismo. Per questo non bisogna pensare la natura o l'oggettività positivisticamente, fenomenisticamente e materialisticamente como fatto bruto, impermeabile al pensiero. Bisogna invece pensare l'ordine oggettive come realmente é e come appare alla riflessione critica, cioé penetrabile dal pensiero e permeato di razionalità.

Dopo aver definito la moralità come una relazione della volontà con la legge, un'adesione cosciente e libera all'ordine oggettivo e dopo aver distinto il fondamento di tale rapporto, che sarà la natura, del criterio o norma manifestativa, che non potrà essere esterna all'uomo, bensì necessariamente interna, cioé l'intima sua natura in quanto razionale, G. Mattai precisa così il significato del suo oggettivismo morale: "É quindi in definitiva la natura dell'uomo, e solo questa, che, tramite la ragione, segna il senso dell'azione umana; essere fautori, perciò dell'oggettivismo morale non significa disperdersi nell'esteriorità cosmica, ma obiettivamente ripiegarsi nell'interiorità della propria natura, per approfondire le strutture, il senso metafisico ed esistenziale, e la complessa rete di relazioni che la rapportano essenzialmente all' Assoluto e all'alterità soggettiva".

Vengono precisati ancora più il valore e il compito della *recta ratio* che costituisce la norma di moralità. Non bisogna ricorrere immediatamente a Dio né per constatare che certi atti sono conformi o meno alla natura umana, né per fondare l'obbligazione morale (salvo a riportarci a Dio come finalità ultima e suprema). La ragione non impone aprioristicamente le direttive dell'azione, ma le coglie e legge nella stessa natura dell'uomo. Perciò l'ordine morale non appare più come qualcosa proveniente dal di fuori, ma dal di dentro, dall'analisi stessa della natura umana, dal dettame della stessa ragione. La quale ragione ha il compito di dedurre tutta l'implicità virtuale dei principi della moralità oggettiva da applicare e adattare deduzioni e principi tramite la coscienza ai casi particolari nell'ordine della moralità soggettiva o formale.

II — IL VALORE

Il termine "valore" ha avuto molta fortuna nel mondo filosofico moderna e contemporaneo, ma non ha avulto, a me sembra, una chiara e precisa filosofia. Infatti leggendo, per esempio,

i vari pur impegnativi contributi di studi raccolti nel volume degli Atti del XII Convegno di Gallarate su *"Il problema del valore"*, si ha piuttosto l'impressione di un compromesso tra le varie esigenze conoscitive, affettive, morali e metafisiche dell' uomo, che una vera spiegazione filosofica di un nuovo fondamentale elemento.

Riferendoci per un momento ad alcuni filosofi che hanno affrontato e approfondito il tema del "valore", prendiamo come punto di riferimento la dottrina dei valori di M. Scheler, perchè più contenutistica di motive concreti su cui si può più facilmente esperre l'assenso o il dissenso. Scheler da un ambiente filosofico dominato da varie e contrastanti correnti di pensiero (materialismo, evoluzionismo, psicologismo, storicismo, neo-criticismo, soggettivismo, fenomenologia, filosofia della vita), ha saputo distaccarsi ed elevarsi. Egli considera e valuta soprattuto la vita umana, la persona, e perciò i valori spirituali. Predilige perciò il Cristianesimo che accetta e difende gli stenssi valori.

Spiritualistica, per l'influsso del suo maestro Eucken a Jena, e personalistica é la sua dottrina sulla conoscenza. Si potrebbe dire anche intellettualistica, ma solo nel senso di una conoscenza per intuizione delle essenze, non per astrazione. La conoscenza prima e fondamentale é personale, é uma proprie singolare visione dei problemi della vita. La filosofia sarebbe perciò non una scienza universale, ma una conoscenza che ha origine da una diversa posizione personale, secondo un proprio diverso modo di vedere. Ciò include le condizioni in cui ogni persona umana vive, e conseguentemente giustifica il relativismo dei molteplici sistemi di pensiero.

Una delle convinzioni che, negli ultimi tempi, s'é andata sempre più affermando é quella del condizionamento sociale del pensiero. Tutti i fenomeni della vita culturale risulterebbero incomprensibili senza un riferimento alla realtà storico-sociale in cui sorgono e di cui sono espressioni [4].

Lo stesso Marx soleva affermare che "non é la coscienza degli uomini che determina il lore essere, ma é al contrario il loro essere sociale che determina la loro coscienza" [5].

Ma quello che é più caratteristico ai fini di una possibile comprensione del termine "valore" é la distinzione di due modi di attingere la realtà e di conoscere la verità. Un primo modo é la conoscenza di una cosa in quanto é ente o esiste. Così vengono conosciute dal senso e dall'intelletto le cose in quanto esistono. Questa conoscenza costituisce il regno della *metafisica dell'essere*. Un secondo modo é il sapere o la cognizione di una cosa in quanto é valore, in quanto cioé muove altre facoltà e viene attinta con atti emozionali, non della sola arida e fredda

ragione. Per cui per Scheler il concetto "conoscenza" ha un'estenzione minore del concetto "sapere". "Mentre la conoscenza é un'attività prevalentemente teoretica, ossia la facoltà mediante laquale il soggetto si pone in rapporto con il mondo esterno, il sapere, invece, comprende non solo il conoscere, ma anche il sentire, il valutare, il preferire" [6].

Altri motivi di rilievo per completare almeno sommariamente la ricca dottrina scheleriana sono quelle che riguardano il valore o l'amore come costitutivo della persona umana, nonché divina, e i rapporti con la morale.

Il nucleo della personalità é la particolare tendenza al valore, ossia ciò che costituisce la persona é il suo particolare amore, che esprime la posizione fondamentale, originaria, primaria, poiché determina per ogni uomo una propria speciale tendenza e filosofia. Ciò apre la porta al relativismo, ma giustifica anche la comunione degli uomini tra loro, la società. Se vogliamo infatti, vivere con gli altri, dobbiamo sentire e comunicare con loro, dobbiamo cioè avere una unione o unità di valore o di amore (l'artista che tende verso il bello può intendere e comunicare con l'altro altista; il giusto che tende verso il bene può intendere e comunicare con l'altro giusto; l'uomo religioso che tende verso Dio può intendere e comunicare con el santo, e così via).

Scheler enumera i vari fondamentali valori e disvalori di una gerarchia che va dai valori *sensoriali* (piacere-dolore) che formano il gaudente, a quelli *della civilità* (utile-dannoso) che formano il tecnico, a quelli *vitali* (nobile-volgare) che formano l'eroe, dai valori *culturali* o *spirituali*, che si suddividono in *estetici* (bello-brutto) che formano l'artista, *etico-giuridici* (giusto-ingiusto) che formano il legislatore, *speculativi* (vero-falso) che formano il saggio, a quelli *religiosi* (sacro-profano) che formano il santo.

Questa classificazione dei valori sembra che non sia lontana da quella dei Rickert, il quale, come del resto già Windelband, aveva cercato di stabilire un valore in sé indipendente dal piacere e dalla conoscenza, aveva distinto un regno dei valori che valgono, ma non esistono, da un mondo della realtà e da un regno del significato o del senso [7].

Ma l'attenzione dell' uomo verso Dio, la sua ordinazione a Dio ha una fondamentale importanza perchè essa costituisce l'essenza della vita spirituale e quindi l'essenza dell'uomo. Infatti se l'essenza dell' uomo é la vita spirituale e se l'essenza della vita sprituale é l'ordinazione a Dio, segue che l'essenza dell' uomo é ordinazione a Dio, il che vuol dire che é essenziale all' uomo essere ricercatore di Dio.

Il fenomeno religioso si spiegherebbe e si risolverebbe non con l'astrattismo o con le dimostrazioni o vie metafisiche, né con il soggettivismo (cioè con la considerazione dell'indigenza o del sentimento di debolezza), ma con la esperienza oggettiva, in quanto noi sperimentiamo il santo-divino direttamente (anche se attraverso le creature) con un atto oggettivo della vita emozionale, proprio e caratteristico di tutti gli atti del valore. Sperimentiamo così che noi siamo ordinati a Dio, dipendiamo da Dio, siamo qualcosa di Dio, siamo cioè vestigia Dei: immagine, impronta, nota, effetto, segno, espressione di Dio.

Parallelamente per il problema morale, como criaramente espone e giudica Morra, "il bersaglio polemico dell'etica scheleriana é la morale di Kant. Ben volentieri Scheler ne riconosce i meriti... Ma queste valide istanze sono state sempre accompagnate e sovente impedite da *notevoli carenze*, che si possono riassumere in *tre difficoltà* essenziali: *l'astrattezza*, cioè il formalismo, per cui il valore viene definito in maniera generica e disincarnata, in quanto la massima può determinare universalmente la volontà solo perchè rifiuta ogni riferimento al contenuto; il *rigorismo*, ossia la concezione tetra e greve del dovere intes ocome *rinuncia alla gioia e all'amore*, che conduce poi ad una assolutizzazione della legge in contrasto con la reale e umana concretezza dell' agire (esempio massimo di ciò é la famosa "querelle" tra Kant e Constant sul diritto di mentire per amore dell'umanità); e il soggettivismo per cui il valore viene identificato con l'atto intenzionale del soggetto agente, senza alcuna considerazione per la fondazione genetica della possibilità morale e per la corrispondenza oggettiva di questa con un cosmo noetico di valori.

Ora tutti questi difetti trovano la loro origine nella errata equazione: a priori — razionale — formale. É appunto *contro questa identità che si rivolge il tentativo scheleriano; che é quello di mantenersi fedele allo apriorismo e all'universalità del Sollen*, definendo però materialmente (concretahente) la sfera dei valori, *giungere, cioè, alla fondazione di una morale che sia, at un tempo, oggettiva, ma non senso nel realismo empirico, e autonoma, ma* non nel senso del razionalismo astratto. *Un'etica materiale dei valori*, dunque: dove occorre appena notare che "*materiale*" (ted. material) non si oppone a "*spirituale*" (ted. geistig; il suo contrario é materiel), ma a "*formale*" (ted. formal) [8].

In una più radicale affermazione di un'etica materiale e in una più forte e decisa difesa dell'oggettività ontologica del valore, indifferentemente però dal problema religioso, si diffonde e consolida tutta la filosofia di Hartmann.

Una certa oggettività *atmosferica*, come egli dice, é difesa da René Le Senne: "In opposizione con la località della determina-

zione, il valore é *atmosferico*. Chiameremo generalment *atmosfera* quelle sfumature, quelle tinte, quei coloriti dell'esistenza, che specificano la sublimità dell'io. L'influenza riguarda questa o quelle atmosfere di quanto sono condizionate dalle determinazioni, ma in quanto il valore deve essere assoluto e primo, questa specificazione é una limitazione, una negazione, un'ombra gettata sul valore, come il colore é la luce offuscata e turbata, di modo che é impossibile ridurre il valore, assolutamente considerato, ai gradi ed ai modi, che deriveranno dal suo incontro com la determinazione. A causa della sua negatività, la determinazione non può mais perdere il suo carattere di ostacolo. Il valore si deve dire atmosferico, perchè non é fatto di parti, non si chiude entro contorni, impregna, si diffonde... Che il valore sia un'atmosfera, é quel che verifica l'esperienza di tutti. Dove localizzare la bontè, la generosità, la pietà, l'ispirazione, il genio, la nobiltà, la sincerità? La scienza che va di determinazione in determinazione non ne trova mai sul suo cammino" [9].

Nonostante tanti sforzi non tutte le nubi sono dissipate. Per cui si spiegano i molteplici atteggiamenti di vari recenti pensatori critici nel problema del valore.

Si spiega così come Battaglia, parlando dei valori, tenti di accentuare il senso e la portata del soggetto spirituale proposto da Scheler e sganciarsi della nature ripiegandosi sullo spirito, sulla persona umana, sull'essere che sono io e che implico d'essere dell'altro da me. "Perché si possa parlare di una filosofia del valori — egli dice —, occorre lasciarsi alle spalle ogni naturalismo, e in tal senso naturalistici sono non solo l'oggettivismo antico ma lo stesso idealismo: entrambi infatti celebrano l'uno — tutto concluso e compiuto, la natura o lo spirito. In quanto nelle loro scritture e nelle loro funzioni, siano già dati, comunque presupposti. Si parla di valori solo quando lo *spirito trionfa* davvero nella natura, ogni dato, ogni presupposto venendo meno, quando si procede nell'*atto dello spirito* ad una costruzione la cui realtà appunto valga, realtà dello spirito secondo valori. Ecco il punto cruciale: lo sprito nei valori dissolve una realtà, quella già data e presupposta, della natura, e un'altra ne avvia affatto diverso, la realtà di un mondo e della vita, secondo valori" [10].

Si spiega così come Petruzzellis, in un esame che egli fa del piano ontologico, del piano gnoseologico e del piano deontologico del problema dei valori, tenti di apporsi a Scheler e di rifurre al minimo sua la zona dei valori riportandoli ai trascendentali verum, bonum, pulchrum con a capo l'Ens [11], sia il significato del valore riducendolo e valutazione di pensiero o giudizio [12].

Si spiega così come Silva Tarouca, pur ficonoscendo una certa importanza e significanza psicologica al termine "valore",

neghi la sua necessità o utilità per una filosofia dell'essere [13], necessità o utilità che esplicitamente nega De Waelhens [14], ma che con una certa cavalleria e sfumatura difende Mazzantini [15].

NOTAS

1 — B. D'AMORE: *La ragione umana nel problema morale.* In alli del Convegno del Filosofo.....

2 — Cfr. D. O. Lablin: *L'intellectualisme de la morale thomiste,* in "Xenia thomistica", vol. I, pp. 411-427: *Principles de Morale,* Paris, Desclée, 1947.

3 — G. MATTAI: *Il problema morale,* in Atti del Convegno dei filosofi Cristiani Gallarate 1969.

4 — G. Morra in *Max Scheler: Sociologia del sapere.* Intr., pp. IX-X.

5 — K. Marx: *Zur Kritiè der politischen Oekonomie.*

6 — G. Morra: *Ibid.*, p. XII.

7 — Il Rickert classifica i valori secondo le varie schede della logica, estetica, etica, teoretica, filosofia della religione e mistica in: *verità, bellezza, moralità, piacere sessuale, santità personale,* e *santità impersonale.*

8 — G. Morra: *Introduzione* al libro di Max Scheler: *Sociologia del sapere,* pp. XIV-XV.

9 — R. Le Senne: *Ostacolo e valore.* Ed. Morcelliana 1950, c. XI: *Il valore,* pp. 114-115.

10 — Cfr.: *Il problema del valore.* Atti del XII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate 1957, F. Battaglia: *Relazione introduttiva,* pp. 15. Utili possono essere le sue seguenti affermazioni: "Ne viene che la storia é una perenne discussione sui valori, propone infinite soluzioni, infiniti primati (persino oggi il primato del valore economico e vitale sugli altri spirituali e culturali); ma con ciò si evade all'impegno metafisico, che cerca la via di una fondadazione intemporale di quanto invece ha corso temporale. Ma come negare ogni questione nel tempo, ogni realtà segnata nel tempo, con i tempi, in quanto ricerchi u suo statuto, la carta che lo accredi, e la cerchi in sé, nel suo intimo, alla fine pervenga ad un assoluto, realtà o essere, intemporale? Il valori infantti hanno il loro principio nel Valore, e questo non é che l'Essere, la suprema realtà, in quanto emerga e si scopra in me. Essi costituiscono la storia, ma costituiscono altresì il soggetto storico che sono io: tale costituzione non è un ricadere su se stesso, ma come uno scoprirsi sempre più profondo e ricco a mano a mano che il soggetto si faccia questione a se stesso, si riferisca al suo più profondo sé e si

riferisca all'Altro da sé. Valore in sé l'uomo certo, se essendo calore in sé sia anche calore altro da sé, davvero Valore".

11 — Ibid., N. Petruzzellis: *Relazione introduttiva*: "In conclusione nel significato autentico dell'espressione, il bello, il vero, il bene, sono valori fondamentali, che riassumono altre subordinate categorie valutative. Ma il vero, il bello, il bene sono rapporto con un'altro concetto, l'essere, che é presupposto il giudizio di esistenza: ciò che non può non é e non può essere oggetto di alcuna valutazione né né gnoseologica, né etica. L'essere é la comune radice di tutti i valori, i quali non sono concepibili se non come perfezioni dell' essere. E se c'é un Essere supremo, che non può essere tale se non come Persona, Egli é la sintesi personale di tutti i valori. Il problema dei valori si riannoda al problema di Dio, e in primo luogo della sua esistenza.

12 — *Ibid.*, Un fatto non si qualifica; ossia non si conosce pienamente, se non vi valuta. si può dunque concludere che se il valutare é un fatto la valutazione é necessaria e ineludibile nella concretezza del pensiero umano; contro la quale conclusione non vale addurre che la valutazione non é raramente inficiata da una deteriore soggettività, e che introduce nel discorso scientifico un turbamento emotivo... Non é la valutazione come tale che turba la serenità del pensiero, ma lo stato emotivo che può concederla o associarsi ad essa. Pensare é giudicare (o quanto meno il giudizio é l'atto culminante del pensiero e del conoscere): la valutazione é un giudizio che qualifica cose azioni e persone: può essere precipitato e falsato, come ogni altro giudizio, da una previa incontrollata passionalità, oppure il giudizio stesso può suscitare la tensione emotiva che si scarica nell'azione ma il giudizio resta quello che é, e può essere preservato, ove si voglia, da influenze perturbatrici. Se noi interroghiamo la nostra esperienza, non indigiamo a concludere che ci sono valutazioni, che dobbiamo smentire o abbandonare, e ce ne sono altre che dobbiamo confermare a noi stessi e ad altri, in quanto derivano da un controllato processo di pensiero e non da insorgere sentimentali e passionali.

13 — *Ibid.*, A. Silva Tarouca: *A-t-on besoin d'une philosophie de la valeurs*? "Il nous semble qu'une philosophie de l'être n'a pas besoin d'une philosophie de la valeur... Nous accepton la valeur comme donnée prephilosophique, mais nous ne croyons pas qu'elle soit accessible à un raissonnement explicite et sistematique de la philosophie de l'être" (pp. 35).

14 — A. de Waelhens: "Il semble difficile d'admette l'existence d'un philosophie des valeurs, distincte de l'ontologie et de l'anthropologie philosophique. Car les valeurs n'apparaisssent que dans la risée, active, de la réalité par l'homme. Ceci ne signifie pas qu'il faille approuver la relativisme des valeurs. Tout au contraire. Les

valeurs sont inseparables de l'être (avec lequel elles ne se confondent pourtant pas formellent), mais elles ne se manifestent en lui que relativement à la structuration que les projets de l'homme élaborent valeur ne peut s'isoler d'une ontologie générale, d'une part, et de l'étude des fins et des moyes offerts à l'homme, d'autre part.

La valeur, si elle est objective, n'existe cependant pas formellement en soi. Ce sont nos intentions, c'est à dire une certaine maniére de considerer le réal relativement à nos possibilites de réalisation, que les font saillir en lui... Si ces considérations sont juste, elles out conséquence que la *philosophie del valeur* n'a pas d'existence indépendante, que ses problémes se réduisent en dernière analyse, à des problémes d'ontologie, d'anthropologia, philosophique ou de morele" (pp. 94).

15 — Ibid., C. Mazzantini: *Ineliminabilità del "fatto" dal "giudizio di valore" e irriducibilità di questo a quello*: "Senza entare qui in particolari semantici o storici; voglio comunque rivelare che il termine "valore", per le sue connotazioni semantiche, appunto, e la sua eredità storica, appare (specialmente, proprio, quando si parla di "giudizio" di valore) uno dei più addatti a designare quell'aspetto, per il quale il pensiero (non come astratta dialettica impersonale logica, ma come pensiero personale-individuale, come storicamente vissuto atto-evento) e, proprio in quanto é davvero pensiero, sentimento; — e il sentimento (non come astratta impressione opaca e fuggitiva, "shocke in feeling"; ma sentimento — ulteriorità, storicamente trascendente verso l'universalità e aperto alla comunicazione), é, proprio, in quanto é davvero sentimento, pensiero" (pp. 46).

FUNDAMENTOS DA ÉTICA NOS QUADROS DE UMA REFLEXÃO EXISTENCIAL

PROF. DR. ALVINO MOSER
UNESP — Fac. Fil. C. e Letras de FRANCA-SP

O PROBLEMA

A reflexão ética procura responder à pergunta: *Que se deve fazer?* Mas isto não constitui o todo da interrogação filosófica. Esta se interessa, dentro de sua intencionalidade própria, pela busca do fundamento — significa aqui a última instância em que se apóia o dever, ou, em outros termos, porque deve o homem fazer certas ações em lugar de outras, porque deve evitar outros atos. Trata-se de saber em que reside a obrigação, qual o sustentáculo ou suporte de ação moral. Que se diga que tais ou tais atos devam ser praticados é, não há dúvida, importante; contudo, parece bem mais importante, aos olhos do filósofo, que se diga *porque* se deve realizá-los. O *porque* de que se fala no momento, não é uma simples razão ou motivo, motivo e razão entre outros. O *porquê* visado é o último *porquê*, a saber, um motivo além do qual não se pode ir, uma instância última além da qual e acima da qual não existe outra para que se possa recorrer. A pergunta filosófica somente para quando se encontra frente a última condição de possibilidade, e a última condição de possibilidade é condição de possibilidade de si mesma. Ou, de outra forma, o motivo ou razão da obrigação moral que é buscada pela reflexão filosófica, é uma razão que tenha condições de se sustentar a si mesma, vale dizer, que possa resistir a todos os outros porquês que porventura possam vir a ser formulados. Somente então a filosofia poderá repousar no que designamos acima de *fundamento*.

Eis então que se estuda um dos temas eternamente recorrentes na filosofia moral, e um dos assuntos mais contundentes que dizem

respeito ao ser humano. Embora a moral possa nos apontar os caminhos a seguir, sempre podemos dizer não a estas indicações. Somos, de um modo que experimentamos em primeira pessoa, somos livres de dizer o sim ou o não. Resta saber se podemos dizer sim ou não, se podemos responder ao questionamento ético de uma forma ou de outra sem que isto acarrete o engajamento ou o não-compromisso de uma responsabilidade face ao dever que se imporia, sim ou não, ao homem e de modo transcendente. É portanto uma questão interessante para todos os homens, filósofos ou não. Aliás de que adiantaria uma filosofia tão original que interessasse unicamente aos filósofos especialistas? Seria um saber que pretende atingir a realidade feita de costas para a realidade. Podemos dizer que é busca do fundamento da moral tudo o que se estudou sob o tema de conveniências da mesma, e tudo o que se procura dizer a respeito da sanção dos atos humanos envolve questões relativas aos fundamentos. Quando se diz que tais e tais tipos de comportamento devem ser adotados porque são de ordem racional, está-se invocando a racionalidade como fundamento da obrigação ética. Certamente, Immanuel KANT foi o filósofo mais expressivo relativamente à questão do fundamento da moral, como se pode ver nos seus *Grundlege,* por exemplo. Somente para citar um autor contemporâneo, nem o mais expressivo, nem o mais importante, é verdade, podemos ver que a obra de Paul CHAUCHARD, como na sua *Morale du Cervau,* e o livro de FOURASTIER, tratam eminentemente da questão do fundamento do comportamento ético. Se tratamos disto neste parágrafo, foi apenas para demonstrar a importância tanto histórica, como atual do problema sobre o qual pretendemos tecer algumas breves considerações.

O FUNDAMENTO ÉTICO NA VISÃO CLÁSSICA E A VISÃO EXISTENCIAL

Segundo entendemos a questão ética é de modo característico uma questão de nível existencial. Ora, no pensamento clássico, a ética era apresentada em termos de essência. Esta afirmação merece esclarecimentos para evitar os preconceitos e inverdades advindas de *parti pris.* Entendemos aqui por essência, a essência do homem. No caso da moral, a justificação de suas obrigações estaria ligada ao próprio conceito de essência do homem, isto é, sabendo-se em que consiste a essência humana, saber-se-ia pelo fato mesmo quais as obrigações que incumbiriam a ele. Haveria assim como que um projeto ou um programa humano que se desenvolveria através do tempo, do mesmo modo que se desenvolvem os seres orgânicos. O homem teria uma essência que traçaria de modo já preestabelecido tanto as condições, como os limi-

tes e as obrigações de sua ação e de seu comportamento. O homem seria então dotado de uma natureza fixa e eterna segundo a sua essência. Seria o objeto da razão determinar em que consiste a natureza humana, e competiria à reflexão ética determinar a linha que deveriam seguir suas ações para que esta essência se desenvolvesse através do tempo. Examinando a natureza do homem seria então possível descobrir o caminho que o levaria à perfeição, consistindo nesta o ideal ético próprio do homem racional. A ação humana seria simplesmente o modo de pôr à luz as indicações latentes de sua essência profunda. Tudo já estaria traçada no âmago de sua natureza essencial que recebeu como tarefa para realizar e para levar a plenificação do ser. Então a ação moral já estaria predeterminada de certo modo por esta natureza, sendo apenas necessário para isso seguir os ditames da razão.

Vê-se então que o fundamento clássico da ética se baseia, em dois suportes, suportes aliás de grande imponência, que são a natureza do homem e a sua razão universal. Ora, os defensores destes fundamentos apelavam para a evidência e para a universalidade da razão humana, *locus primarius veritatis*. Não se pode dizer que estejam errados, nem que estejam com a verdade. Não é nosso intuito negar esta tese. Procuramos levantar algumas questões críticas, ou alguns pontos críticos relativos a este ponto de vista. Deixamos de lado a crítica ao racionalismo para não laborarmos em terreno por demais explorado. Voltamo-nos para a tese que afirma que a natureza humana ou a essência humana é o fundamento da ética. Isto supõe, e sobretudo os defensores desta teoria pressupõem, que haja uma perenidade e uma eternidade ou imutabilidade da natureza humana, e por conseguinte, da moral sobre ela fundada. Se a natureza humana como condição é imutável parece que isto está fora de nosso alcance provar porque, se a natureza é eterna e imutável, o conhecimento que dela possuímos é variável de acordo com o tempo e as condições de nossos estudos e de nossas pesquisas. Tudo o que a natureza humana é para nós é o que sabemos ou podemos saber dela. Ora, este saber muda, e conseqüentemente a moral poderia mudar se fosse fundada exclusivamente sobre este saber. Note-se que não negamos que a natureza humana seja um critério de moralidade. O que negamos é que haja possibilidade de transformar este critério como condição universal e básica de justificativa de um comportamento ético. Mas relativamente ao fundamento, e não apenas aos critérios de moralidade, a crítica que se pode fazer é esta: Mesmo que conheçamos realmente em que consiste a essência humana, em que consiste a natureza do homem e quais são as suas leis, não podemos afirmar que este fato seja verdadeiro fundamento para a moral. Isto porque a passagem das leis da natureza para as exigências éticas,

para a submissão ao dever, não é *analítica*. Em outras palavras, não se encontra em nenhuma lei da natureza uma lei ou a possibilidade de dedução que nos permita inferir o dever moral. Ou como o afirmava Hume, não se pode derivar *o que deve ser daquilo que é*. Esta passagem do conhecimento da natureza humana e de suas leis, sejam elas embora afirmadas pela razão, exige a intervenção de uma decisão do próprio homem.

A esta intervenção da decisão humana para a determinação de um dever ou de uma norma moral é o que Jean LADRIÈRE denominou, num artigo publicado em 1973 em *Réseaux* (mês de novembro), de *princípio de transmutação normativante* que seria destas forma: "Eu decido adotar tais e tais normas, segundo a razão e segundo a natureza humana, como normas de meu comportamento. E nesta decisão não só me submeto a tais normas, como me julgo responsável por elas, isto é, posso ser responsabilizado e julgado quanto ao cumprimento ou não cumprimento das mesmas leis". Vemos assim que a fundamentação da moral se acha suspensa a uma decisão livre do homem. Se a decisão é livre, quer isto dizer que o homem pode adotar qualquer tipo de moral, qualquer tipo de comportamento ético?

Esta pergunta é de suma importância, pois a resposta positiva é muito freqüente. Convém estabelecer antes que a liberdade é freqüentemente entendida, e nisto reside a opinião de que "cada um tem sua moral", como a ausência não apenas de toda coação, mas de qualquer tipo de determinação, como também a ausência de qualquer motivo. Seria livre quem agisse sem ter que dar sua razão a quem quer que seja. Ora, isto seria confudir liberdade com arbitrariedade. Ser livre não significa agir sem motivos; muito pelo contrário, a liberdade consiste no poder de escolha entre vários motivos. É livre quem age por razões. A distinção entre o adulto e a criança está justamente na separação da liberdade por motivos e da arbitrariedade. Privilegiar o melhor motivo ou a razão mais forte é próprio da liberdade. É neste poder de privilegiar que consiste a liberdade. Em suma, ser livre é agir sabendo porque se está agindo deste modo e não de outro. Assim porém, o princípio da *transmutação normativante* não consiste na introdução da arbitrariedade na moral pois que se põe como condição, *sine qua non*, a ressalva, "decisão segundo a razão", e razão é oposto à arbitrariedade.

Mas mesmo com a ressalva acima citada, não fica bem claro o que me leva a me considerar sob a obrigação de realizar qualquer coisa. Será que a simples decisão racional é critério suficiente para o estabelecimento de uma fundamentação ética sólida? E a possibilidade de erro onde fica? Ou basta decidir racionalmente para se ter a garantia de que a decisão é plenamente ética? São

perguntas que mostram que ainda se está longe de se ter encontrado um fundamento sólido ou suficiente para a moral, um alicerce inquebrantável para o compromisso exigido pelo dever. Tentaremos agora, procurar ver se a reflexão filosófica pode apresentar um fundamento sólido ou se está condenada a aceitar o que são simples opiniões.

O FUNDAMENTO ÉTICO NUMA REFLEXÃO EXISTENCIAL

Podemos dizer que as críticas feitas nos alertam para que fujamos da *atitude apriorística*, que consiste na garantia que a razão humana ofereceria para a solução dos problemas morais. Ora, a reflexão existencial se volta sobretudo para a existência e não aceita que haja respostas pré-fabricadas ou preestabelecidas para os problemas de ordem ética. Vimos que o fundamento que apresentamos na seção anterior se baseava no fato de que há uma natureza humana como desdobramento de uma essência do homem que deve se desenvolver segundo leis próprias e já determinadas. A atitude existencial, porém, admite que o homem é antes de tudo uma facticidade, aí está julgado na existência. A "existência precede a essência" querendo dizer que não existe o homem predeterminado, predestinado, por sua essência. Não se pode dizer *o que* o homem é, apenas sim que o homem *é*. Compete ao homem determinar o que vai ser, estando assim sua essência suspensa à sua liberdade, de certo modo, pelo menos. Admite-se então que deva haver um princípio de transmutação normativante, porque o homem *não é* pelo simples fato de existir; deve se fazer, realizar-se na sua existência por sua ou por suas escolhas. O homem, sem dúvida alguma, depende de sua decisão. *Não quer isto dizer que o fato de se decidir lhe dá a garantia de sua salvação*; isto apenas mostra sua liberdade. É precisamente no fato de sua decisão que está o problema ético. Toda a questão reside em determinar quais as dimensões a serem respeitadas numa decisão de transmutação normativante.

Aceitar que o ser do homem dependa de sua escolha é indicar um caminho para encontrar a resposta ao questionamento do fundamento da moral. Como insistimos, a realização do ser depende da escolha livre; contudo, a realização ou não realização do ser é de competência ética, isto é, não se pode simplesmente deixar de realizar este ou aquele ser. Toda opção livre ou é para a plenificação do ser, ou para a negação do mesmo. Escolhe-se a autenticidade ou a inautenticidade. Um ser inautêntico não é um não-ser, é um ser de outro modo. Parece, por conseguinte, que o homem deve responder perante si e perante os outros por suas decisões livres. Então, volta novamente a pergunta: Por quê? Por que se somos livres, não podemos deixar de responder por

nossos atos livres? Poder-se-á apelar para a consciência, para a experiência do remorso? Isto significa que o homem que escolhe algo que o desvie do caminho ou da realização de sua essência, sente no íntimo do seu ser algo que lhe diz, não importa a forma, que está no caminho falso, que cometeu uma falta. Seria isto uma solução intuicionista e sabemos que muitos dos desvios dos quais nos lamentamos e sentimos, remorsos são apenas fruto de uma situação social ou educacional. E assim o problema volta novamente: há ou não uma exigência ética, ou é apenas fruto da interiorização de um Superego?

Por mais que se queira aprofundar a questão na ordem da reflexão, se não aceitamos os princípios éticos aristotélicos segundo os quais toda ação humana visa um bem, e todo homem busca um Bem absoluto que de nenhum outro dependa, veremos que a questão do fundamento volta sempre. A cada vez que pensarmos estar com uma solução, notaremos que esta resposta é apenas uma pergunta que manda para frente e para mais longe o problema. E no entanto o homem se encontra existindo, na situação e na circunstância que lhe impõe predeterminações às suas decisões. Toda escolha humana é situada. Há indicações para a solução do problema ético. Mostrou-se que a liberdade não se traduz por arbitrariedade total na possibilidade da escolha. A decisão livre do homem, além de se encontrar em contornos como as circunstâncias e a situação, é feita depois da ponderação dos motivos ou das razões. Por conseguinte, se quisermos encontrar o fundamento da ação moral ou para a obrigação moral, devemos nos voltar para os fundamentos da escolha ou da decisão, isto é, é mister procurar esta fundamentação do lado dos motivos que impõem a liberdade humana. Vale dizer, que as razões das escolhas é que são os fundamentos da obrigação moral. Pelo menos em parte. Ou dizendo melhor, as razões, se não são o fundamento mesmo da obrigação ética, constituem o fundamento da escolha ética, como de qualquer outra escolha. Portanto, se descobrirmos uma razão ou razões que se impõem *necessariamente* numa escolha ou numa decisão, diremos que estes motivos são os fundamentos da moral. Insistimos, estas determinações da escolha se impõem por si, independentemente de qualquer outra consideração; seria algo como o *imperativo categórico* de Kant. A diferença está no fato de que o autor dos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* apenas mostra a presença deste imperativo categórico e indica os meios a tomar para descobri-los. Aqui trata-se de dar uma justificação plena ou de mostrar a sua necessidade. Aristóteles mostrar-se-á então de uma grande atualidade, porque o seu raciocínio baseia-se no fato de que toda ação humana é feita em vista de um determinado fim que é o Bem, pois todos os bens particulares se sustentam apenas por um Bem absoluto.

Portanto, todo o trabalho de procurar uma fundamentação de ética que os atuais autores se dão já encontra resposta no Estagirita, que resolveu o problema utilizando uma outra terminologia e empregando uma reflexão dentro de um outro quadro de pensamento, dentro de uma outra *Waltanschauung*. Mas isto não é tão simples. O que acontece com os autores atuais é que c entes de poder do homem, de sua liberdade ou de sua falta de liberdade (Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*), acentuaram a soberania, que denominaríamos de soberania semântica do homem, segundo a qual o sentido vem ao mundo pelo homem que dá sentido ao mundo e às coisas. O homem é então um legislador universal. A ele compete a atribuição do sentido das coisas, portanto a atribuição do sentido a si próprio, às suas decisões, aos motivos que o levam a decidir, por esta ou aquela ação. A reflexão existencial põe assim a claro uma dimensão fundamental na decisão humana que é a solidão fundamental que existe em toda a escolha. Ninguém pode escolher pelo outro, nem muito menos escolher no lugar do outro. Resta saber se esta solidão essencial de toda decisão livre confere ao homem de fato uma soberania e uma autonomia total. Esta última consideração levar-nos-á a considerar o modo concreto das escolhas do homem, a considerar sua ex stência global. Se ao homem atribuíssemos uma autonomia absoluta, como sendo ele dono de seu próprio destino, cometeríamos uma infração a um *Latius Hos* existencial: na Lógica clássica sabemos que a conclusão não pode ir além das premissas; assim, na existência, atribuindo ao homem livre uma soberania de autonomia independente, estamos, pelo mesmo fato, pondo uma independência total em sua existência, como premissa. Para ser total e absolutamente autônomo o indivíduo humano deveria ser o criador e sustentáculo de sua própria existência. Em outros termos, esbarramos com a contingência humana que é um fato que não prec sa de provas, bastando para isto a consciência de seu próprio existir.

Os autores existencialistas insistem fortemente no fato e na consciência das próprias limitações. Mas, apesar disto, insistem em atribuir pelo menos subjetivamente, uma autonomia ou independência total nas próprias decisões. Não quer dizer que os existencialistas, os ateus sobretudo, preguem sua ausência de moral. Não, não negam a responsabilidade. O que fazem é procurar uma outra fundamentação para o comportamento ético. De certo modo, e isto se nota muito bem em Sartre que é existencialista e em Hare que é um filósofo, analista, descendente de HUME, procuram a solução do problema fundacional da ética em duas considerações. De um lado apelam para o fato de ser o homem um ser inteligente e portanto dotado de razão. Como tal deve o nomem em suas decisões se guiar pelo universalismo, do mesmo

modo que o fizera Kant: é moral o que pode ser elevado, de modo racional, isto é, *a priori* e necessariamente (independentemente da experiência), à categoria de lei ou de obrigação universal, tanto para todos os homens como para qualquer ser dotado de razão. Sartre traduz isto afirmando que uma ação é moral quando na decisão se leva em conta toda a humanidade. Por outro lado, um segundo modo de fundamentar a decisão ética é do caráter horizontal, relacionando o comportamento ético individual com a responsabilidade pelo outro; é uma fundamentação social. O eu não é mais considerado como pólo solitário, fechado em si mesmo, mas é sim um pólo aberto ao outro no qual se encontra e se realiza. A plenificação pessoal somente é possível através da elevação pelo outro. Há assim nesta consideração do *eu* que se encontra no outro como *tu*, o aparecimento de uma consciência interpelante que introduz na subjetividade uma nova dimensão de exigências. Dá-se uma explosão do próprio *eu* individual visto agora sob o ângulo da intersubjetividade. Nasce assim uma regra de ouro na ética: *Não fazer aos outros aquilo que não se quer que lhe seja feito.* Não se pode ser feliz sozinho, como não se pode simplesmente ser isoladamente do outro; o *ego* somente será entendido quando visto face ao *alter-ego*. Então, serão considerados atos éticos, ou de acordo com a ética, aqueles em que o projeto individual for determinado e realizado de modo que seja uma elevação de toda a humanidade. O crescimento do homem a caminho de seu ser, que pode ser representado como uma ascensão vertical, somente será possível quando se conseguir salvar a horizontalidade que é representada pela própria alteridade.

Ora, estes fundamentos encontrados na apresentação existencialista da ética não são realmente fundamentos. São, o que já é muito, critérios de moralidade. Assim também pode ser entendida a universabilidade que é exigida por Kant. Há uma indicação para a moral, mas ainda não se pode dizer que se tem realmente encontrado o fundamento da moral. Pois sempre resta a possibilidade da liberdade que sempre foge a todos os raciocínios como bem o mostra o fato da *akrasia*, já evidenciado no *Video meliora* de Ovídio. Nem o raciocínio, nem a apresentação da dimensão social do eu, nem a conveniência das razões que indicam para o bem são suficientes para coagir o homem a seguir este ou aquele rumo. Sempre pode deixar de seguir o que lhe é apresentado como lei.

Mas o que pretendemos mostrar na fundamentação do moral é justamente o laço que sujeita o indivíduo às obrigações, aos deveres. De onde vem que o homem esteja ligado a tal ao tal modo de fazer, de tal forma que deva responder por seu comportamento, sendo digno de censura ou de louvor. numa palavra, de

forma que seu comportamento esteja sujeito a sanções de caráter essencial, e não simplesmente acidental, como as sanções de ordem social ou cívica. Cremos que por mais que a filosofia demonstre a conveniência de um determinado modo de agir em vez de outro, nunca chegará a demonstrar o porquê fundamental de uma determinada sanção. Apresentará, como vimos, critérios e razões de ordem racional, mas sempre ressaltará que o homem é livre de escolher. Ora, se o homem é livre de escolher simplesmente, não pode a filosofia apresentar um motivo que se imponha necessariamente, por si, à escolha do homem. Poderá, sem dúvida, dizer que o fundamento de toda a ação humana é a realização do seu próprio ser. Mas em que consiste este *ser*, se este depende da escolha. Não há dúvida que todo homem tem um encontro marcado consigo mesmo. Mas este encontro é fugídio pois deve ser realizado no tempo no qual entra a subtilidade da liberdade que se apresenta como sem compromissos. Onde está o ser do homem? Qual é em definitivo o ser do homem, se o homem é por essência um vir-a-ser?

Se pudermos concluir, diríamos que o estudo da fundamentação da obrigação ética é um dos temas mais fecundos da filosofia porque sempre oferece um novo campo para a filosofia. Não acreditamos que se possa chegar, no campo da reflexão filosófica, nem muito menos científica, a uma conclusão final ou suficiente neste ponto. Já dizia Kant que talvez a finalidade da filosofia consista em demonstrar a impossibilidade de demonstração envolvida no imperativo categórico. O que não podemos aceitar é que este se imponha de modo simples sem que se admita discussão. Fica assim mais uma vez patente que o próprio do filósofo não consiste em dar respostas, mas sim em levantar as questões, sem temer o risco e a responsabilidade das respostas que possam ser dadas às mesmas. E, entre as questões que a reflexão filosófica se põe, está aquela que interroga sobre os limites, possibilidades e suficiência do próprio interrogar da filosofia. Limites e possibilidades que se notam de modo muito claro na interrogação sobre o fundamento da ética. E nestas interrogações sobre os limites e possibilidades da filosofia poderá aparecer a indicação de que o homem deva se voltar para outro tipo de resposta diferente daquele que é fornecido pela filosofia e pela ciência. E se tal acontecer compete ao homem ser suficientemente adulto para não fugir à verdade e à responsabilidade que a mesma verdade exigir do homem. E a verdade poderá exigir uma opção e um risco de quem deva aceitar e se entregar à transcendência de sua tarefa ética, dos valores que se impõem e devem ser respeitados por quem quer se assumir em toda a autenticidade de seu ser que não é um simples ser, mas um MAIS-SER.

O "VALOR" FUNDAMENTO E META DE TODA A VIDA DO ESPÍRITO

ROMANO GALEFFI
Prof. Titular do Dep. de Filosofia da UFBa
Presidente do Inst. Brasileiro de Filosofia
Seção da Bahia

RESUMO

— Toda a filosofia implica — em todos os tempos — uma resposta imprescindível ao problema do "valor" que é o problema da legitimação do próprio ato de filosofar.
— Breve resenha-histórica do problema do valor.
— O *valor* como *categoria* da vida do espírito.
— Natureza do filosofar: sua índole lógica; esterilidade de todas as posições céticas ou relativistas: sua contraditoriedade.
— A fé fundamento imprescindível da vida e também da ciência: substancialmente testemunha ela um reconhecimento da bondade da estrutura cósmica e do Estatuto da natureza humana.
— O retorno periódico da dúvida: seu aspecto positivo: a dúvida metódica como premissa a soluções mais satisfatórias.
— A crise dos valores não implica abolição ou alienação de valores.
— Nossa tentativa de solução do problema dos valores: porque uma simplificação das categorias? Como reconhecer e legitimar os valores ou categorias? (Ensaio de *dedução* — à kantiana — dos valores ou categorias do espírito).
— Os valores ou as categorias como parâmetros da estrutura cósmica (*ser*) e como metas (*dever-ser*) da ascensão humana.

Como diz Louis Lavelle no Prefácio ao seu *Traité des Valeurs* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950), "a busca do valor é tão antiga quanto a reflexão". Com efeito, se é inegável que só em nosso século surgiu a questão da possibilidade ou não "de constituir uma ciência autônoma dos valores, para a qual foi, aliás, proposto o nome de *axiologia*", por outro lado, "a filosofia nunca cessou de pôr o valor no primeiro plano de suas preocupações" e, finalmente, "não há nenhuma filosofia que não implique uma resposta a este problema".

* * *

Através de um rápido *excursus* histórico sobre as fases mais significativas do pensamento ocidental no que concerne ao perene problema dos valores, podemos registrar o seguinte:

— Na filosofia pressocrática o problema do valor pode ser facilmente reconhecido na busca de um princípio ou elemento originário (o "arché") de todas as coisas que contextuam o mundo, em seu aspecto visível e também invisível;

— No pensamento platônico esta busca visa a captar as *idéias* ou formas ou modelos originários que teriam presidido à formação do mundo humano e extra-humano constituindo para o homem a própria meta de seu caminho de reconquista da perdida bem-aventurança primitiva.

— Durante a Idade Média, a busca do valor coincide substancialmente com a questão dos *universais* e de sua ligação com a realidade sensível e conceitual.

— No Renascimento, ao lado das correntes neoplatônica e neo-aristotélica, o problema do valor se identifica sobretudo com o problema da *autoconsciência*, que constituirá a pedra de toque do próprio princípio da *evidência* no racionalismo cartesiano.

— Com o criticismo kantiano a busca do valor coincide com o estudo dos poderes e dos limites da razão e da possibilidade de formas *a priori* (categorias) como condições necessárias da experiência quer na esfera da sensibilidade (o *espaço* e o *tempo*), quer na esfera intelectual (as 12 categorias do intelecto distintas segundo a *quantidade*, *qualidade*, *relação* e *modalidade*) e finalmente na esfera da razão (as idéias do *eu*, do *cosmos* e de *Deus*).

— Em nosso século, enquanto com o pensamento de Bergson aponta-se na *intuição* o caminho mais eficiente para penetrar no reino da *metafísica* de maneira a captar a *duração real* no fluxo contínuo da vida do espírito, onde cada estado da nossa consciência é vivo e em contínuo processo de transformação, e portanto *imprevisível* e *irrepetível* (em contraposição à experiência exterior dirigida pelo *intelecto discursivo* que transforma em pa-

lavras e em conceitos abstratos o vivo fluxo do *élan vital* em que o presente conserva o passado e é grávido do futuro) e, enquanto com o pensamento de Giovanni Gentile é posto o acento na unidade do espírito em que todas as possíveis formas de comportamento são reconduzidas à única categoria do *ato puro* (daí o nome de *atualismo* dado à sua doutrina), Benedetto Croce redescobre os conceitos platônicos do "belo", do "verdadeiro" e do "bom" ao lado dos quais — e em condição de paridade — coloca o "útil" (e a atividade econômica que por este valor é norteada). E se é fácil de reconhecer que em todos os tempos constitui o "útil" um dos parâmetros fundamentais da vida humana, tendo encontrado seu explícito reconhecimento no arquiteto Vitrúvio, em São Bonaventura da Bagnoregio e finalmente em Marx que o elevou ao grau de exigência prioritária na vida associada, deve-se sobretudo a Croce se este valor alcançou o reconhecimento de uma categoria outro tanto *autônoma* e absoluta (*universal* e *necessária*) da vida do espírito.

* * *

Com esta breve resenha de algumas entre as etapas mais significativas na busca dos valores considerados como os parâmetros fundamentais de toda a vida cósmica em seu aspecto ôntico (o *Ser*), ou como as linhas diretrizes para a conquista ou a recuperação da perfeição originária (o *Dever-ser*), tencionamos evidenciar como os *valores* constituem as próprias *categorias* que integram o Estatuto da Natureza.

É inegável que a *atitude filosófica* é definível como *atividade reflexiva* e que nenhuma atividade reflexiva é concebível senão como *atividade lógica*.

Refletindo sobre o termo "logos" do qual o substantivo *lógica* e o adjetivo *lógico* têm origem, este termo exprime a própria *racionalidade*; e se por um lado sua semântica evoca o significado de "palavra", "discurso", "princípio constitutivo", "definição", "fórmula" e até de "razão matemática", seu sentido mais importante na história do pensamento é o que nos dá testemunho da admissão de uma *ratio cosmica* capaz de proporcionar ordem e consistência ao mundo (visível e invisível), ao mesmo tempo em que o torna inteligível ou compreensível à mente humana.

Esta plurivalença da palavra *logos* resume-se substancialmente no famoso aforismo hegeliano segundo o qual "tudo o que é real é racional e tudo o que é racional é real".

Ora, não nos devemos admirar perante a descrença de certos pseudocientistas (cujo nome é legião), quando, sem o menor escrúpulo em servir-se da hospitalidade que lhes é, com liberali-

dade, concedida nas páginas de qualificadíssimas revistas de alta cultura e de filosofia, não hesitam um só momento em disseminar a descrença sobre a própria filosofia que invariavelmente apontam como fonte de um saber ilusório e risível ao qual deve ser substituído "um efetivo ou positivo saber" de que seriam eles — não vemos por qual privilégio ou milagre — os lídimos detentores, e quando apontam como índice de passadismo, ou falta de informação ou prova de muita ingenuidade, que no último quartel do século XX haja ainda quem continua a perder seu tempo com a busca de "fins" e "princípios", ou de "verdades" ou "valores" universais e necessários.

Valor é — segundo eles — o que se afirma aqui e acolá, num determinado momento, nada significando esta palavra fora deste inevitável relativismo. De forma que não duvidam em tachar como efeito de "falta de critério científico" ou de "fidelismo ingênuo" toda e qualquer busca de um *valor* ou de uma *verdade* em sentido universal, que não encontram guarida na atualíssima "ciência" de que se reputam os representantes autorizados.

Nem vale convidar tais personagens para o banco da prova para exigir que fundamentem sua muito gabada, mas nunca definida, *cientificidade*, ou que façam uso de *coerência lógica*; porque vos responderão que "coerência lógica" e "fundamentação" e "princípios" são meras palavras sem significado e só feitas para os que vivem fora da *concreta realidade*, sem possuírem os instrumentos e o método adequados para captá-la em seu sentido não ilusório.

Ora, acontece que o caráter próprio de todo verdadeiro método filosófico, isto é, de todo concreto raciocínio crítico, não pode ser reconhecido na mera registração empírico-classificatória de fatos ou de atitudes cuja escolha seja por sua vez considerada como outro fato igualmente contingente. O caráter do verdadeiro método filosófico não pode andar separado — a nosso ver — da constante preocupação de retrair-nos no íntimo de nossa consciência dirigindo *sobretudo* a ela o olho da mente.

Evidentemente só pode seguir este caminho quem acredita de fato na Verdade, pois, sem esta fé fundamental na possibilidade de se alcançar um fim não contingente, filosofia nenhuma é possível, já pela própria etimologia desta palavra que exprime o conceito de "amor à Ciência", "amor à Verdade". É claro que ninguém pode amar algo tido como inexistente ou irreal ou insignificante. Além disso, já tivemos — repetidas vezes — a oportunidade de frisar que não só é absolutamente impossível viver sem fé, mas que, além disso, ciência nenhuma seria pensável sem fé, se é pacífico que toda ciência tem seus postulados fundamentais, todos eles nascidos de um simples ato de intuição que — em

virtude de sua própria evidência — dispensa de qualquer demonstração.

Além de serem inconsistentes e estéreis, todas as posições sistematicamente céticas são ao mesmo tempo contraditórias: ninguém que negue a possibilidade de se formularem verdades universalmente válidas poderá afirmar que seu veredicto é válido, pois precisaria, para tal, de se apoiar em algum princípio legitimante, cuja admissão é incompatível com essa peremptória negação de princípios universalmente válidos.

Em contraposição a este negativismo estéril, a fé é uma disposição do espírito que consente ao indivíduo e à sociedade enfrentar com otimismo as dificuldades e superar, um após outro, todos os obstáculos da vida. É evidente que com absoluta falta de fé nem um copo de água poderia ser bebido com proveito, pois já constitui um veneno a simples dúvida de que aquele precioso elemento possa ter sido inquinado por algum processo espontâneo ou alterado pela perfídia ou pela vontade assassina de um de nossos semelhantes.

Transferida da vida do dia-a-dia para a esfera da ciência, a fé é a única condição que permite a formulação de hipóteses de trabalho capazes de estimular o pesquisador a não desanimar e a continuar sua busca a despeito dos eventuais insucessos e fracassos de suas reiteradas tentativas.

* * *

É verdade que os imprevistos da vida individual e coletiva são fonte de dúvidas periódicas que apoderando-se da psique do sujeito poderiam levá-lo a experimentar aquele sentimento de desmoronamento interior que os literatos latinos denominam de *cupio dissolvi* (= eu desejo morrer), sentimento este que pode induzir alguns à extrema loucura do suicídio, esse ato de covardia disfarçado de coragem. Mas estas mesmas dúvidas poderão tornar-se salutares quando tomadas como oportunidades de se superar a si mesmo, isto é, quando usadas como instrumentos (a "dúvida metódica") para evitar o perigo da fossilização ou da estagnação espiritual e para dar início a verdadeiras reformulações do *modus vivendi* e da própria *cosmovisão* que caracterizam a vida de cada indivíduo.

Ora, tais momentos de provação em que retornam a incerteza e a dúvida, bem podem dar origem às chamadas *crises de valores* que alastrando-se como verdadeiras epidemias podem provocar tremendos desequilíbrios sociais. Em tais circunstâncias, com efeito, é facilmente revocada em dúvida ou contestada a validade de *normas*, ou *princípios* estéticos, lógicos, econômicos, etc., o de

consuetudes de ordem ética, política ou religiosa, que passam a ser considerados como *tabus* ou freios ou inibições irracionais, e volta-se a dar livre vazamento a impulsos imediatos, a instintos e paixões de toda espécie, a ponto de recair naquela tão deprecada luta de todos contra todos que simboliza a volta da humanidade ao seu primitivo estado ferino que antecede todo o processo da civilização.

Mas o filósofo autêntico cuja confiança na bondade da existência sempre renasce ao término de suas dúvidas, provações ou decepções, aproveita estes momentos de hesitação para estudar-lhes as causas e vencê-los provando a si mesmo e aos outros que acima de *valores transeuntes* sempre sujeitos a abalos e a esgotamentos há *valores fundamentais* que nunca morrem mesmo quando não são mais percebidos, porque são os mesmos que constituem a própria estrutura, o próprio estatuto da vida espiritual e material do homem normal, isto é, daquele ser maravilhoso que foi planejado e programado pelo Supremo Arquiteto, não já para uma existência a curto prazo, mas para chegar "até a consumação dos séculos", como diz a Escritura.

* * *

Mas, voltemos ao tema desta nossa comunicação: "o *valor* fundamento e meta de toda a vida do espírito".

Reconfirmando a nossa congenialidade com a afirmação do eminente filósofo Louis Lavelle, de saudosa memória, pela qual *não há nenhuma filosofia que não implique uma resposta ao eterno problema do valor,* esta afirmação corrobora a nossa opinião de que ao verdadeiro filósofo não cabe apenas propor ou formular problemas, pois, cumpre-lhe também tentar solucioná-los de maneira sempre mais satisfatória. Se assim não fosse, que sentido teria o antigo ditado pelo qual *um problema bem formulado é caminho seguro para sua efetiva solução?*

Assim sendo, mesmo reputando de ter dado até aqui uma idéia bastante concreta da veridicidade da afirmação contida no enunciado desta mesma comunicação, não podemos furtar-nos à obrigação moral de fornecer um ensaio de nosso modo de abordar o problema dos valores que assim formulamos:

"Existem ou não uns valores reguladores da vida do homem normal e tais que possam ser reconhecidos como outros tantos postulados orientadores no mais vasto âmbito da vida cósmica? E, se existem, quais são as prerrogativas pelas quais se distinguem entre si e as leis de seu entrosamento recíproco?"

Ora, posto que tais valores tivessem de ser reconhecidos mediante uma espécie de eleição — por uma espécie de sufrágio

universal — deveria se admitir uma idade ideal, uma maturidade mental e condições de suficiente serenidade de juízo e honestidade intelectual por parte de cada eleitor, a fim de afastar o perigo de atitudes demagógicas que nada têm que ver com a disposição de quem busque a Verdade por puro amor à Ciência.

Mas, se quisermos que a qualidade do valor universal e necessário seja legitimada como tal — e não já pelo número dos que a reconhecem — deverá ser negada a possibilidade de qualquer exceção, pois, *se o valor vale efetivamente* como princípio regulador da vida do espírito do homem normal (não patológico), deverá verificar-se que o mesmo valor começa a funcionar desde o primeiro instante da vida da criança, a despeito de sua falta de maturidade mental, isto é, apesar da inocência ou ignorância do sujeito em que o valor se encarna.

Deixando de lado o longo processo que levara Sócrates e Platão à mencionada escolha dos valores reguladores da existência humana e à sua confirmação por parte dos pensadores da Patrística cristã e finalmente por Croce e seus continuadores (em nossos dias), deverá poder-se verificar que os conceitos que definem tais valores não são possuidores de qualidades discriminantes ou excepcionais, mas apenas qualidades essenciais e indispensáveis a caracterizar deveras aquele "valor" específico e não outro.

Assim, admitindo, por exemplo, que o Belo é um de tais valores que por serem válidos devem ser dotados de suficiente autonomia, a proposição de Nicolas Boileau segundo a qual "nada é belo senão o verdadeiro" viria a provar que tal conceito não é autônomo, mas precisa para seu sustento, do conceito de *verdade*.

Se, por outro aspecto, quiséssemos identificar o belo artístico com as proporções codificadas no "cânone de Policleto" (isto é na famosa estátua do "Doríforo") deveríamos então concluir por uma das duas seguintes alternativas: ou ninguém fez mais arte depois de Policleto, a não ser quem se guiou pelo mesmo gosto dele, ou então *a beleza* não é mais o valor qualificante do ato estético em geral e artístico em particular.

Se afirmarmos que a Verdade pertence exclusivamente a Deus ou que é prerrogativa do Absoluto — dado que ela constitui a meta de toda efetiva racionalidade — dever-se-á inferir que sua universalidade não consiste na posse da verdade total (de outra forma o homem deveria definir-se como a-racional ou irracional), mas de preferência na posse do instrumento capaz de conduzir a ela enquanto dotado da possibilidade de se orientar para essa meta, instrumento este que é a *atividade lógica* a qual, portanto, existe mesmo quando dela se faça um uso imperfeito.

Se afirmarmos que o *útil* é a qualidade exclusiva de quem empreende uma atividade comercial ou industrial, também este

conceito revelar-se-ia destituído da universalidade e necessidade indispensáveis para constituir uma categoria específica do homem em todas as fases de seu desenvolvimento; mas, se considerarmos *útil* ou *atividade econômica* todo ato ou gesto capaz de contribuir a conservar a vida e a proporcionar o seu desenvolvimento no indivíduo e na sociedade, veremos, então, que desde o seu primeiro vagido (pelo qual começa a entrar em função a máquina dos pulmões e o ar começa a alimentar a vida), o recém-nascido já cumpre um ato econômico e outros cumprirá ao satisfazer — com a ajuda dos adultos — o ato de beber, de ingerir alimentos sadios, de tomar banho, e mais tarde de fazer ginástica, de se divertir... de procriar, de trabalhar, de economizar, etc. Daí merecer o nome de *nocivo* tudo quanto, pelo contrário, impede a conservação da vida e seu desenvolvimento.

Analogamente, o *bom* e o *mau* constituem os pólos direcionais, positivo e negativo, nas relações do homem com seus semelhantes ou no correlacionamento da criatura com o Criador. Também neste caso, os pólos direcionais não são apenas símbolos ou nomes abstratos, mas correspondem a sentimentos que, se aperfeiçoados, serão tão infalíveis como o sentido de orientação para o pombo-correio. Naturalmente se em vez de um sentido de orientação tivéssemos de considerar o *bem* como a realização efetiva da *santidade* e seu contrário como a própria encarnação do *diabólico* deixariam eles de representar um valor e um contravalor com caráter normativo porque perderiam o caráter da universalidade e da necessidade. Pode-se, pois, considerar o *bom* como o próprio valor direcional da atividade ética, ou a própria dimensão ética do homem normal.

Continuando na busca das categorias que organizam a existência humana sobre a terra, como negar ao recém-nascido a posse de um verdadeiro mecanismo lógico, quando começa a organizar em sistema os dados imediatos de sua consciência que despertam aos poucos pelo próprio uso dos sentidos externos e internos? Mas uma prova mais evidente de tal capacidade raciocinante a temos quando a criacinha começa a desenvolver o extremamente complexo mecanismo da linguagem articulada. O critério da *verdade* e do *erro* serve-lhe de análogo indicador direcional no desenvolvimento deste maravilhoso dote que fez dizer a Aristóteles ser o homem um *animal racional.* E esta sua racionalidade, tanto funciona e se revela — à guisa de uma luz espiritual — na percepção sensorial, como no raciocínio lógico-discursivo, como na intuição intelectual, a mesma que aponta a direção da Sapiência ou do Absoluto. E o erro lógico não é índice de falta de racionalidade, mas de uma forma ainda imatura de raciocínio. Cabe à dialética do conhecimento que traz sua origem da contínua comparação do

certo com o errado, apontar paulatinamente a cada sujeito o verdadeiro caminho do Absoluto.

E como negar a moralidade com o dizer que ela já passou de moda, se a existência de cada ser humano depois do corte de seu cordão umbilical é prova inconteste de um ato altamente altruístico por parte dos que nos viram nascer e dos que nos abrigaram, esquentaram, alimentaram, vestiram, educaram em vez que deixar-nos morrer como teria acontecido se abandonados a nós mesmos? Mais uma vez, pois, tem razão Aristóteles ao denominar o homem com o outro epíteto de *animal político* (isto é, *animal social*, dado o significado da palavra grega *polis*).

E, pelo visto, cabe perfeitamente aplicar ao homem normal também os epítetos de *animal estético* e *animal econômico*.

* * *

Poderá alguém objetar que estes valores não garantem a posse da perfeição aqui sobre a terra e que o conceito que dos mesmos acabamos de delinear nunca conferiu a ninguém a posse de metas definitivas. Sem dúvida! Mas, quem está autorizado a afirmar que o trabalho interrompido com a morte não possa ser retomado mais tarde em diferentes planos de existência? Bastaria uma atenta leitura do *Fedon* de Platão para ter desta hipótese uma idéia mais concreta, idéia, aliás, indispensável, se quisermos manter sempre vivo o nosso natural anseio de perfeição.

* * *

Pois bem, o uso constante dos adjetivos belo-feio, verdadeiro-falso, útil-nocivo e bom-mau, já testemunha de *per si* a universalidade de estados de alma correspondentes, ou seja, dá prova da necessidade e da recíproca autonomia de quatro formas distintas de comportamento ou de quatro diferentes dimensões: a estética, a lógica, a econômica e a ética, que como vimos seriam representados *in foro interiore* pelo imediato sentimento de quatro correspondentes modos de sentir ou de viver.

Esta distinção de valores e de seus correspondentes modos de ser não significa a impossibilidade de conceber o espírito de maneira unitária e harmônica: o valor do *belo* não representa, por isso, o oposto de nenhum dos outros valores, mas destes se distingue de tal maneira que no momento em que este predomina, por assim dizer, no palco da consciência, os outros valores e as experiências que lhes dizem respeito permanecem implícitos e obedecem docilmente às diretrizes do valor predominante.

* * *

Mas, uma dúvida pode nascer perante esta espécie de redução da vida do espírito ao jogo dialético dos quatro mencionados valores distintos que Croce denominou "teoria da circularidade dos distintos valores do espírito: — Bastariam eles a dar conta de todas as virtualidades da vida do homem normal, cuja consciência dá testemunho da presença de inúmeras outras qualidades ou atitudes ou exigências que multiplicam ao infinito as denominações dos sentimentos correspondentes? Enumerando alguns desses adjetivos, consideremos o bonito, o gentil, o gracioso, o encantador, o sublime, o brilhante, o cômico, o trágico, o dramático, o grotesco, o sarcástico, o evidente, o confuso, o claro-distinto, o claro-confuso, o duvidoso, o justo, o probo, o ilegal, o moral, o pérfido, o doloso, o solidário, o social, o anti-social, o sectário, o cruel, o edificante, o piedoso, o santo, o divino, o diabólico, o saudável, o higiênico, o dispersivo, o fecundo, o erótico, o sensual, o inquietante, o consolante, etc., etc. com todos seus respectivos antônimos positivos ou negativos.

Evidentemente a vida que se realiza ou desenvolve de maneira infinitamente variável em suas modalidades imprevisíveis e irrepetíveis passando-se de um indivíduo para outro e na mesma pessoa em épocas ou circunstâncias diferentes (Bergson ensina) induz a pensar que nenhuma dessas qualificações se repete nunca de maneira idêntica na concreta história da humanidade e que, a rigor, para cada ato humano deveria aplicar-se um nome diferente, permanecendo cada gesto como algo singular e incomparável com qualquer outro, o que determinaria o isolamento psíquico de cada pessoa que acabaria se estiolando num solipsismo radical.

Dentro deste emaranhado de imagens sempre novas e inassociáveis, não haveria então posto para a ciência, isto é, para a busca de leis comuns e para a progressiva construção de uma efetiva irmandade entre todos os homens deste mundo e do inteiro universo. Uma diversidade deste tipo, levada à exasperação, testemunharia da trágica impossibilidade de uma harmonização, conseqüência evidente da impossibilidade de se formularem verdades universais. E então, com a aludida impossibilidade de uma verdadeira ciência e de um autêntico filosofar, correr-se-ia o perigo de uma queda catastrófica num renovado estado ferino, isto é, no já lembrado *bellum omnium contra omnes.*

Ora, o reconhecimento da diversidade de comportamento humano segundo as distintas esferas ou categorias ou dimensões em que se encarnam os valores e subvalores acima considerados, está bem longe de renegar a unidade do espírito e a possibilidade de uma convivência harmônica entre os componentes da humana família. Para convencer-se disso, bastaria considerar o que se passa no terreno das artes ao longo de sua história milenária. A

mudança dos gostos — fenômeno que decorre de uma lei da natureza provavelmente destinada a preservar o homem de um prolongado e mortífero *pietinement sur place* — combinada com a irrepetibilidade e novidade radical das circunstâncias e das condições materiais em que se desenrola a vida sobre a terra e no cosmos, faz com que mude continuamente — mesmo se muitas vezes de modo imperceptível — o ideal de beleza que inspira o artista.

Assim sendo, ora prevalece o gosto pelo *apolíneo*, em que predominam a serenidade e o lirismo, ora prevalece o gosto pelo *dionisíaco* ou pelo agitado ou pelo dramático, ora a tendência à abstratização e à simplificação geométrica, ora a tendência à recriação simpatética da natureza, ora o impulso a evocar uma beleza ideal e a euritmia típica do estilo ático, ora a sobriedade tosca mas extremamente expressiva do gosto arcaico, ora a redundância e a intensificação cinética ou a superafetação formal do barroco. Em todos estes casos, sempre que a verdadeira arte se realize, domina invariavelmente aquele conceito dinâmico de *beleza* que é qualidade universal comum a todo genuíno ato estético, como sublimação e recriação sentimental e formal de toda espécie de experiência extra-estética e que de maneira calhante encontra sua adequada expressão na famosa definição kantiana segundo a qual "é *belo* tudo o que agrada sem interesse (econômico ou moral) e sem a representação de um conceito (lógico) no imediato juízo de gosto". Definição esta que exprime de maneira concreta o princípio da autonomia do ato estético, sem o qual não se poderia qualificar um ato artístico em relação a um ato econômico, ético ou científico-filosófico e derivados.

Uma mais rigorosa dedução das categorias no sentido kantiano desta palavra, já a empreendemos repetidas vezes em nossos freqüentes estudos de estética, a fim de provar que o homem, mesmo quando não tem consciência disso, ora obedece a uma exigência sobretudo estética, ora a uma necessidade prevalentemente lógica, ora a impulsos econômico-utilitários ou a necessidades orgânicas de várias índole, ora, finalmente, a imperativos éticos, morais, gregários e místico-religiosos.

Vimos, assim, como — de acordo com a sempre atual doutrina da "circularidade dos distintos valores do espírito" de croceana memória se torne possível explicar não só a diversa índole de cada sujeito humano e sua periódica mudança de gosto e de comportamento, mas, ao mesmo tempo, a perfeita solidariedade por todos alcançável graças à estruturação que todos acomuna em virtude das mesmas categorias por quanto concerne aos caracteres gerais e graças ao poder de sintonização que permite a comunicação

recíproca dos aspectos irrepetíveis decorrentes da capacidade criadora de cada um.

E é evidente que se deve à presença em todos de valores ou leis reguladoras ou categorias universais e necessárias se é possível alcançar uma verdadeira harmonia coral de toda a humanidade, em que o contributo de cada um seria constitutivo da extraordinária riqueza que caracteriza — exemplo concreto de *concordia discors* — toda verdadeira sinfonia.

Finalizando, reputamos ter provado — embora de maneira a exigir esclarecimentos e aprofundamentos — que existem valores ou categorias a testemunhar a racionalidade da estrutura cósmica, os mesmos que valem para o homem como "dever ser" ou como meta última de sua ascensão em direção ao Absoluto.

A ÉTICA DO DESENVOLVIMENTO

JOÃO DE SCANTIMBURGO
da S.B.F.C. São Paulo

Segundo a filosofia, deve-se começar pela definição do conceito. Temos, primeiro, de saber o que é desenvolvimento, para depois, o enquadrarmos na realidade brasileira, com todas as suas postulações e imposições. "O processo de desenvolvimento econômico se definiria... como um aumento na taxa de formação de capital, com adoção simultânea de métodos tecnológicos mais produdivos, e resultante incremento na renda real per capita. Espelha-se então o processo promocional num incremento do estoque de capital, de um lado, e no aumento da produtividade do capital existente, de outro. É nessas características medulares, e não no conceito de industrialização per se, que repousa assencialmente o processo de desenvolvimento econômico".[1] Mais amplamente, o desenvolvimento é uma promoção humana. Conceito não raro ambíguo, empregado com propriedade e impropriedade; adotado por marxistas, capitalistas, socialistas que se pretendem democratas, e liberais presos, ainda, à velha escola do século XIX, o desenvolvimento, que não passa dia sem abundantes citações em jornais, livros, universidades, conferências e outras manifestações da cultura, é, no entanto, mais complexo. Abarcando o homem todo, assinalou-se em todas as idades.

Os gregos da era de Péricles eram, segundo a terminologia moderna, desenvolvidos, como os romanos de Augusto, os franceses do século de Luís XIV e Luís XV, os teutônicos de Frederico, o Grande, os ingleses do glorioso império da rainha Victória, ao passo que os franceses de hoje, segundo um ensaísta,[2] são economicamente desenvolvidos e politicamente subdesenvolvidos. Ambíguo e elástico, tramita o conceito já introduzido no consciente e no inconsciente das massas tanto quanto das elites de pensa-

mento. Daí, parecer-nos mais acertado o que diz François Perroux: "Que é o desenvolvimento? É um movimento no sual o aparelho de produção e o homem se interligam reciprocamente. O aparelho é para o homem, para a totalidade dos homens, e os homens sabem servir-se do aparelho. Um aparelho das máquinas aperfeiçoadas lança-se para a população, e esta população exige um progresso indefinido das máquinas".[3] Antes dessa esquemática definição, François Perroux havia sido mais explícito:[4] "O economista, a quem perguntamos: "Que é o desenvolvimento?", deve, na minha opinião, responder: O desenvolvimento é a combinação de mudanças mentais e sociais duma população que a tornam apta a fazer crescer, cumulativa e duravelmente, seu produto real global. As sociedades ocidentais e suas partes constituintes são, a este respeito, desiguais quanto aos níveis e quanto à força do desenvolvimento".

Restringe-se ao econômico o conceito, mas suas expansões abarcam a sociedade inteira. François Perroux distingue, ainda, o desenvolvimento do crescimento. "As sociedades, cujas economias são consideradas subdesenvolvidas pelas publicações oficiais das organizações internacionais, representam um caso extremo. Qualquer que seja o sistema econômico: mercado, plano ou combinação dos dois — o crescimento cumulativo e durável do produto real global é aí impedido por numerosos caracteres mentais e sociais das populações. Mudar estes caracteres, de acordo com as populações, engendra um rendimento e provoca um custo que pode ser tratado racionalmente: existe, portanto, uma economia do desenvolvimento e ela é distinta da economia do crescimento. O produto global, em montante absoluto ou por habitantes, foi, muitas vezes, aumentado e pode ser, ainda, sem que a população e sua economia sejam postas na condição do desenvolvimento".[5] Como se vê, os estudos, os debates, as polêmicas sobre o desenvolvimento alargam demasiado o seu conceito, e acabamos perdidos numa selva selvagem, sem a ajuda piedosa de um Vergílio esclarecido sobre sua compexidade.

Na linguagem corrente os conceitos de desenvolvimento, progresso e crescimento se confundem; na linguagem técnica eles se delimitam por fronteiras mais ou menos visíveis e, de certa maneira, admissíveis. Para Gilbert Blardone,[6] o crescimento econômico pode não resultar na melhoria das condições de vida da população, ou da maioria dela; o progresso, por seu turno, pode ser parcial ou total, mas só se compreende na globalidade de seus oferecimentos à população; já o desenvolvimento resulta na criação do circuito econômico, no qual toda a população se integra. O desenvolvimento seria, portanto, a quintessência da perfectibilidade, e, nesse exato sentido, ou se se adotar esse sentido, o desenvolvimento torna-se um "ente de razão", um fim inatingível,

pois todas as sociedades, sejam elas quais forem, os Estados Unidos, a Suíça, a Inglaterra, a França, a Itália, a União Soviética, o Japão, a Bélgica, a Holanda, classificadas hoje como desenvolvidas, teriam manchas de subdesenvolvimento.

Dentre todos os citados, as manchas seriam menores na Inglaterra, no Japão, na Bélgica e na Holanda, onde, a nosso ver, a combinação das instituições políticas, sociais e econômicas, garantidas as liberdades da pessoa, os direitos fundamentais do povo, e o acesso aos bens como fenômeno corrente na vida intranacional, se tornaram plenas, foram apuradas pelo tempo, expandem-se na direção de um aperfeiçoamento ainda possível, mas que não diminuem a configuração global do conceito, de sua verificação concreta, de sua condição humana, na plenitude do sentido do vocábulo. O "mecanismo endógeno de crescimento econômico cumulativo e diferenciado",[7] alcançou nesses países alto grau de perfectibilidade, que se ajusta, portanto, ao conceito de desenvolvimento, como o devemos entender, para não extrapolarmos da realidade.

Não é, portanto, dialético o desenvolvimento mas um processo de acumulação, no qual entram os ingredientes do passado — as tradições históricas e sociais, a sociopsicologia do povo, a formação moral, as diretrizes que atribuem ao pensamento a apetência econômica, o sistema político, a adaptação da política econômica às realidades ambientes. Querer, portanto, subordinar o desenvolvimento à dialética, é pretender que a sociedade está em permanente movimento e que não encontrará nunca a satisfação de seu objetivo temporal, nem a atração do fim transcendente.

Um teórico do desenvolvimento, Celso Furtado, filia-se à corrente dialética, ao materialismo marxista, como forma de consecução do desenvolvimento: "... por mais que tenhamos avançado na construção de modelos, cabe reconhecer que sempre partimos para sua construção de algumas hipóteses intuitivas sobre o comportamento do processo histórico como um todo. E a mais geral dessas hipóteses é a que nos proporciona a dialética, pela qual o histórico é aquilo que necessariamente se encontra em desenvolvimento. A idéia de desenvolvimento surge como uma hipótese ordenadora do processo histórico — como "síntese de varias determinações, unidade e multiplicidade", na expressão de Marx — a partir da qual é possível realizar um esforço eficaz de identificação entre fatores e de seleção desses fatores com vistas à reconstrução desse processo através de um modelo analítico". "Uma hipótese simplificadora como a que formulou Marx, grupando os elementos que compõem a estrutura social e infra-estruturais (relacionadas com o processo produtivo) e superestruturais (valores ideológicos)

teve extraordinária importância como ponto de partida para o estudo da dinâmica social. Até o momento presente essa hipótese não foi substituída por outra de maior eficácia explicativa, ao nível das generalidades a que foi formulada". [8]

Não será, repetimos, com as categorias hegelianas das afirmações e negações, que se desvendarão os horizontes do bem comum, o nosso velho conhecido bonum commune, de que trata Santo Tomás, e tem hoje a mesma atualidade da Idade Média, [9] mas por um longo processo de assimilações, do qual deve emergir um finalismo que não se circunscreva à imanência marxista — e de todas as filosofias da imanência, da qual Hegel foi um epígono — mas se lance na direção da transcendência. O desenvolvimento não deve ser, por isso, um movimento de contradições, mas, ao contrário, um movimento de afirmações, que se edificarão na realidade concreta, por meio de somas do longo, paciente, recalcitrante trabalho das várias gerações de membros de uma sociedade, para a qual a conquista de um fim não exclui a permanente dedicação às gerações presentes. As contradições existem no seio das sociedades. Ninguém iria negá-las, mas não será pelo jogo das afirmações e negações da dialética hegeliana que serão elas eliminadas ou atenuadas, mas pela assimilação, da qual o cristianismo tem a chave. Esse o caminho para aproximar da abundância os povos.

O DESENVOLVIMENTO — UMA NORMA

Difere nos povos o apetite às riquezas, mas todos aspiram a elas, isto é, não existe sobre a face da Terra ninguém cujo fim temporal — exceto os santos, por virtudes — não seja a obtenção de melhor condição de vida. O total desinteresse não existe, a não ser em decorrência de anomalias psíquicas. Mas a realidade mesma da sociedade, chamada hoje, universalmente, de consumo, é o desejo de acesso aos bens da natureza e do engenho humano, que anima a atividade de todos os homens, inclusive dos beduínos do deserto, para os quais o transistor veio a representar um acréscimo de extensão de sua limitada personalidade aos fenômenos do nosos tempo. O que há no mundo, a esse respeito, são épocas menos e mais apetentes, mas nunca épocas totalmente inapetentes.

A "libido vivendi" e a "libido moriendi" [10] são características de todas as épocas de transição, quando as civilizações morrem e de sua morte germinam outras, mas a nossa civilização, nesta altura do século XX e já na antecâmara do século XXI, essa se caracteriza acentuadamente pela aspiração ao bem-estar. O homem rejeita o vazio; quer, ao contrário, a vida cheia, da felicidade, se possível, na sua plenitude, do bem-estar, ainda que moderado, mas que lhe sejam possíveis a aquisição e o gozo dos bens que a indústria

produz e o comércio põe ao alcance de quase todas as bolsas. "Nunca, talvez, houve um sentimento tão surpreendente de vazio de vida, como em nosso tempo. A velha física acreditava no horror vacui, na intensa aversão ao vácuo na natureza: a natureza não permite nenhum espaço para ser vazio; pois esse espaço deve ser preenchido de uma vez pelos elementos mais fluidos, como o ar e os líquidos. Na física, esta teoria vem sendo bem sucedida. Na esfera da física, entretanto, horror vacui é uma das principais forças dinâmicas: o horror do homem ao vazio da vida". "Este horror indica, nada mais, do que a elementar natureza do impulso humano em direção da felicidade. Na opinião de grande parte da humanidade, nossa civilização não tem sido fronteada por nenhum outro objetivo, material ou mental. E, ainda, se muitos sinais dos sentimentos de vazio da vida não são decepcionantes, estes sentimentos nunca foram mais fortes do que hoje para a humanidade". [11]

O desenvolvimento, no sentido em que o definem os modernos tratadistas, sobretudo François Perroux, tem por finalidade sobranceira a de saciar as aspirações humanas, os seus legítimos desejos, até onde seja possível fazê-lo. A vida moral e material, a vida espiritual e política estão implícitas na ética do desenvolvimento, isto é, devem ordenar o desenvolvimento, a fim de que os valores sobre os quais a vida humana se ergue não descambem seu prumo para as crises múltiplas que rastreiam o curso das civilizações. A civilização marcada pela herança helênica, a civilização embebida pelo direito humano, a civilização moldada nas fráguas do cristianismo, fizeram da ética seu fundamento, embora sob expressões diversas.

Pergunta J. Messner: "Por que surge no homem o fenômeno da moralidade? Qual a sua essência? Como podemos distinguir suas implicações?" "Quando podemos argüir de boas coisas? Quando podemos argüi-las de más?" [12] O desenvolvimento das nações, como o desenvolvimento da pessoa, deve, portanto, obedecer a princípios éticos, sem os quais as sociedades e seus membros não aproveitam, com justiça, da produção de riquezas, da equitativa distribuição da renda, ainda que reconhecidas as desigualdades naturais e artificiais. O citado Messner [13] refere-se ao monopólio econômico como uma forma de usura social. Já focalizamos o assunto. Poderíamos juntar outros exemplos. Esse é um dos entraves ao desenvolvimento, por diminuir na sua compleição a seiva ética que o deve nutrir e animar. Aduz, ainda, o notável Messner, que o progresso econômico alcançado pelas nações ricas depende de sua participação no processo de cooperação internacional e, especialmente, até onde as nações de atrasado (backward) desenvolvimento estão aptas a atrair o progresso econômico e social de outras. [14]

O problema do desenvolvimento é, por esse e outros motivos, mais do que econômico; é um problema global. Numa ordem hierárquica, diremos que é, desde logo, metafísico, vindo, em seguida, a colocação política, social e, finalmente, econômica. Segundo Jacques Maritain, "a ética pressupõe a metafísica e a filosofia especulativa, ou que o direito de uso de nossa liberdade pressupõe o conhecimento do que é, e das leis supremas do ser. A metafísica é uma condição necessária da moral". "As crises econômicas são, também elas, um convite compulsivo de fazer metafísica. Os autores competentes verificam que as mais terríveis crises da economia moderna com seus resultados absurdos... nasceram de uma racionalização científica das técnicas de produção ou mais generalizadamente da matéria da vida econômica, sem nenhuma racionalização correspondente da produção em si mesma e de tudo o que é humano na vida econômica. Mas, racionalizar o humano sem saber o que é o homem, é tão impossível como racionalizar a produção de uma usina sem saber o que é uma usina. É preciso, portanto, saber o que é o homem: ofício da metafísica. [15]

Sabemos — infelizmente — que resvalamos para a tangente da utopia, sobretudo na era dos grandes complexos econômicos, dos mastondontes industriais, das empresas gigantescas, onde milhões se despersonalizam nas terríveis engrenagens da organização de massa, ou do "homem da organização", [16] mas sabemos, também que o império dos princípios éticos é fundamental para a constância, ainda que graficamente, tortuosa, do desenvolvimento e que sem esse valor moral as suas etapas não serão vencidas.

O estágio atual do desenvolvimento dos povos, compreendido nessa chave o elenco de países já desenvolvidos, segundo a nomeclatura atual da ciência econômica, os países em desenvolvimento, eufemismo que atenua o impacto da classificação nos países já conscientes de sua evolução econômica, e os países subdesenvolvidos; a fase em que se encontram todos os países do mundo, quando os valores éticos foram marginalizados na equação dos problemas da macroeconomia, essa quadra histórica do desenvolvimento — estuário agitado da crise espiritual de nossa época — tombou no caos monetário, no terrível desequilíbrio econômico, marcado por menos de vinte nações desenvolvidas, com renda satisfatória, e mais de cem nações em desenvolvimento ou subdesenvolvidas, bracejando todas as dificuldades do desequilíbrio na distribuição da renda, da baixa capacidade consumptiva da população, do círculo vicioso, a causação circular, que entrava o crescimento econômico e aumentando portanto, a angústia das massas populacionais. "Os choques da revolução das aspirações ascendentes fazem-nos compreender que o supérfuo (relativo) diante das necessidades dos desprovidos minimiza, ao mesmo tempo, o ser que

não recebe e o ser que não dá. O "bem econômico", por um desfile progressivo que não é totalmente inconsciente, substituiu o "bem humano". Fez-se da "vida ideal"... a simples posse e o gozo de uma quantidade crescente de coisas. Graças ao aumento da produção de bens primários, à multiplicação de bens secundários, à criação de novos desejos através da publicidade e à universalização do fenômeno de iniciação no consumo, chega-se hoje a aceitar, sem discriminação, a noção de que o simples "ter mais" constitui a própria "felicidade". "A ética do desenvolvimento recusa-se a aceitar essa concepção de "vida ideal". Insiste sobre o primado do ser em relação ao ter. Evita, energicamente, a ascensão humana universal, não a multiplicação cega das necessidades e dos bens superficiais. [17]

Dir-se-á que o processo econômico, em conseqüência do qual é posto à disposição do homem maior cópia de bens, liga-se, indiretamente, com a ética, isto é, o respeito à vida e seus direitos a melhores condições de padrão de existência. Mas o que se observa no vasto quadro da economia contemporânea é o mínimo de submissão aos cânones éticos e o máximo de submissão à usura, como fim em si, não obstante as graduações que comportem estas vistas esquemáticas. As distâncias entre as nações são enormes. Para citarmos dois exemplos significativos, o P.N.B. dos Estados Unidos é 15 vezes maior do que o do Brasil, e a renda "per capita" é 10 vezes maior; é 60 vezes maior do que a fndia, que é um subcontinente e um mundo em fermentação nacionalista, já impaciente de sua miséria antiga. [18] Desperta, sem dúvida, um sentimento de solidariedade internacional, mas seus efeitos são ainda mínimos.

Para Valery Giscard D'Estaing não é só o crescimento que deve ser posto em causa, mas outros critérios, e são estes os que nos preocupam. Voltamos aqui ao nosso ritornelo, o de que é preciso estabelecer o equilíbrio entre o crescimento e as aspirações humanas; entre as necessidades da vida e os anseios da alma, embora sói ultrapassada a preocupação com os dados espirituais de cada existência. Acentua o presidente francês; [19] "A sociedade de consumo como engrenagem de uma civilização, certo, como finalidade de uma civilização, não". É a tese que, nas suas linhas gerais, temos defendido, procurando revestir o desenvolvimento de uma ética, a que coloca o homem como medida de todas as suas expansões. As necessidades humanas são finitas. Infinita é a ambição humana. Se se estabelecer proporção entre a ambição e as necessidades, a fim de que a primeira não ultrapasse os limites das segundas, será possível organizar a sociedade menos imperfeita, num mundo saturado de imperfeições, como é o nosso.

A ética do desenvolvimento é, portanto, uma norma; não temos suficiente confiança na sua restauração, mas, por isso mesmo, nela insistimos. Promover o desenvolvimento, a fim de que toda

a população venha a participar ativamente dos benefícios da produção, do acesso aos bens lançados ao consumo pelas indústrias, é, não só uma atividade econômica, mas também, moral.

Os juristas puros, os economistas puros, os filósofos fenomenologistas podem argumentar que o desenvolvimento deve ser estabelecido como um objetivo a alcançar, argumento com o qual concordamos, desde logo, porém, que a lei moral seja respeitada; que os fundamentos da ordem econômica sejam argamassados com os princípios éticos. Sabemos que entre os dois pólos, o econômico, onde se situa o desenvolvimento, e o espiritual, onde colocamos a ética, há muitos passos intermediários, mas esses não devem aberrar do imperativo dos princípios. Não advogamos o primado dos moralistas, pretendendo um retorno à Idade Média, mas não cremos ser impossível estabelecer-se, ainda que com imperfeições, a justiça social do "homo sapiens", que abarca a justiça cumulativa do "homo economicus", a justiça distributiva do "homo faber", para dirigir o desenvolvimento, através de suas várias fases, na linha de princípios éticos, graças aos quais a pessoa seja reconhecida em sua plena soberania.

Se não nos dobrarmos ao maniqueísmo, se virmos no diálogo entre produtores e consumidores o sinal estupendo por meio do qual são reconhecidos os valores morais na economia; se, em suma, o "bonum commune" dos escolásticos prevalecer nas sociedades humanas, na produção industrial, nas transações comerciais, no relacionamento complexíssimo entre os detentores do poder de produzir e os da necessidade de consumir, será possível tonificar o desenvolvimento fazendo-o ser ainda mais abundante. Esse deve ser o objeto da economia moderna, e sem sua consecução não será vencida a crise em cujas tenazes, paradoxalmente, nos debatemos, pois o que constatamos no mundo contemporâneo — e é ele que nos interessa — é a ilustração da balada de Charles d'Orleans: "morre-se de sede ao lado da fonte". Daí a adoção dos planos se ter generalizado. Deve-se concordar com o plano e a planificação, não, entretanto, com o plano global e a planificação total ou totalitária.

OS PLANOS

Reconhecemos ser paradoxal o mundo contemporâneo. Multiplicam-se os planos e se multiplicam as incertezas. Nunca foram tão numerosos como atualmente as projeções, os programas econômicos e sociais; paralelamente nunca foram tão abundantes as apreensões humanas. O desenvolvimento é um grande, um majestoso ideal do nosso tempo, mas vem ele, onde sua chegada se assinala, carregado de contradições, de aspectos negativos, a som-

brearem os aspectos positivos e coerentes. São necessários os planos, reconhecemos, a fim que as sociedades de massa não tombem na anarquia, embora uma das grandes e complexas sociedades de nossa época, os Estados Unidos, seja a menos planificadora — em sentido amplo — de todas as sociedades. Mas os Estados Unidos são uma sociedade altamente racionalizada; suas empresas funcionam à base de planejamentos, os quais, somados a outros, convergem para, na realidade, um grande planejamento empresarial, como o demonstra Galbraith.[20] Se o homem não mais pode ser deixado ao acaso, segundo ensina a ciência da prospectiva, é calculada, como diz Pierre Massé,[21] a sua aventura sobre a face da Terra. É uma aventura planificada. Se até mesmo a viagem de Phileas Fog foi planejada, e rigorosamente planejada, pois estava sujeita a uma aposta; se todas as viagens dos descobridores foram planejadas — e a tese do descobrimento do Brasil por acaso já foi contestada — se o salto do homem à Lua obedeceu a planejamento minucioso, em que se contaram até frações de segundos; se o império do relógio domina a vida pessoal e a vida coletiva, em nossos dias, estamos, mais do que no passado, em pleno domínio do plano, temos que com ele nos adaptar e a ele nos conformar.

Sabemos que o plano é necessário, para que a vida corra sobre roldanas, mas ele vem trazer à consciência do homem a melancólica certeza de que as suas liberdades estão cada vez mais limitadas. Plano global ou plano parcial, plano do todo ou plano de setor, plano de empresa ou plano da vida familiar, seja qual for, ele traduz uma realidade do mundo de nossos dias e uma tendência a acentuar-se progressivamente, à medida que se ampliem as complexidades da civilização.

O plano entrou para a vida quotidiana de cada um de nós e faz parte da política de Estado, como uma estratégia de mobilização de recursos e sua distribuição racional, como forma de enfrentar a escassez que se manifesta em setores da vida dos povos. Se os planos são ou não bem sucedidos é outra questão. O que importa é o fato em si do planejamento e dos planos, por mais variada que seja a sua estrutura e diversificada que seja a sua composição. A sociedade de massas só pode subsistir vinculada a um plano e o homem da sociedade de massas, o homem que vive direta ou indiretamente engajado nas megalópolis do presente, tem de se submeter a um plano — o orçamento familiar — se não quiser malograr no cumprimento de seus deveres sociais. Aos governos cabe discriminar entre as espécies de planos, o que mais convém aos interesses nacionais, ao levantamento dos recursos e seu uso racional.

Em poucos anos, esse estado mental caracteriza o mundo. O homem quer ser o senhor de seu destino. Daí, o esforço de pla-

nificação, de previsão e de prospectiva, que é um dos sinais de nosso tempo.[22] Se o imprevisto continua a ser, ainda, a única lei da história, o seu grau de surpresa pode ter uma extensão menor, do que no passado, tendo o homem do presente sua vida planejada. As sociedades humanas, essas já devem ter margem mais ampla de certeza, pois o imprevisível se introduz em menor escala no curso da história dos povos, embora seja, também, um dado que lhes é inerente. Não precisamos dar exemplos; os fatos são conhecidos. Basta-nos assinalar a existência do plano e da planificação, como formas de promover a consecução da riqueza, a sua distribuição, sua concentração em setores previamente etiquetados de prioritários.

O plano tem por fim evitar a entropia, e com essa função social, ele é plausível. Se as liberdades humanas são asseguradas e se as riquezas, recenseadas e mobilizadas, são postas à disposição do homem, o plano e o planejamento devem constituir formas instrumentais de superar as desigualdades, contra as quais lutamos, e de estabelecer em seu lugar uma sociedade mais justa. Mannheim defende um tipo de planejamento que permita o máximo de liberdade e de autoderminação,[23] aduzindo: "No presente grau de desenvolvimento, a organização acertada da sociedade não pode ser deixada ao azar". Em país como o Brasil, onde a infraestrutura econômica e social é deficiente; onde os recursos financeiros são limitados; onde o comércio exterior depende de incentivos para se desenvolver; onde a renda é desigualmente distribuída, de maneira alarmante, justifica-se o planejamento.[24]

O alcance do plano é múltiplo. Deve fixar seus objetivos na sociedade em que predomina o setor primário, na que predomina o setor secundário, na que predomina o setor terciário, e já, na que tem grande peso o setor quaternário, mas a cada setor especificamente deve concentrar suas coordenadas e desdobrar-se até atingir suas metas. As sociedades se transformam continuamente. Podem colher-se amostras dessas transformações em qualquer país, incluisve nos mais atrasados, mas é nos países de grande desenvolvimento e de estrutura complexa, que são elas mais demonstrativas.

Os planos devem ter, portanto, complexidade correspondente à sociedade para a qual são elaborados. E não o têm. Nem mesmo os planos soviéticos organizados para uma sociedade totalitária, submetida a um poder sonegado às contestações, levam em conta a globalidade do homem e da sociedade, desde logo por sua seiva materialista, e, no mais, por serem, principalmente, econômicos. O planismo e os planos devem nutrir-se, portanto, de uma teoria do homem, se quiserem ser eficazes.

Para a ideologia marxista-leninista o plano e a planificação não têm a significação que lhe atribuímos quando o pretendemos para uma sociedade democrática — como estrutura jurídica e ideal moral — isto é, de globalidade espiritual, político, social e econômica, globalidade da qual resultem a evolução do homem em seu meio, a sua incorporação aos benefícios da civilização e da cultura, a sua translação de fases econômica, social e educacionalmente inferiores, para outras, mais altas. Não será portanto, a *praxis* marxista que reformará a sociedade, nem descerrará ao homem melhores condições de existência. O plano, até agora posto em prática, com várias limitações de tempo, não viu no homem senão uma peça na máquina da produção, e, no caso soviético, é esse o seu ponto fraco. Para o comunismo soviético, o plano visa, apenas, a acumulação material de riquezas, mas o problema do homem, esse não é resolvido. O aspecto moral do plano não é levado em conta. O aspecto metafísico do ser não é, nem mesmo, considerado. As exigências do plano vêm num lugar sobranceiro, entendendo-se por plano na sistemática soviética a produção, à qual têm sido sacrificados milhões de habitantes da União Soviétiva.[25]

Nos países democráticos, impropriamente chamados capitalistas, ou países onde prevalece o sistema da livre empresa, tendo o Estado participação econômica, através da espécie mista de economia, o plano ainda se ressente de falhas, como as aqui apontadas. Falta-lhe a concepção do homem, como a entendemos, amparados na longa meditação da filosofia cristã. A fonte dos erros fundamentais da economia moderna, de sua origem, de sua natureza, de seu fim, é uma falsa concepção do homem.[26] O plano e o planismo contemporâneos não enfrentam o problema da concepção do homem, embora, por via de conseqüência, a mobilização de recursos de uma nação, o apoio à iniciativa particular, o Estado-empresário venham a resultar no enriquecimento, e, portanto, na elevação do padrão de vida das populações.

Mas a tese que esposamos, e desejaríamos vê-la difundida, é a de que no plano deve ter, em primeiro lugar, o homem como medida. Não é só a produção que interessa; é o investimento no ser humano, na pessoa, na sua capacidade criadora, nas suas possibilidades materiais e espirituais. Reconhecemos serem várias as opções, mas um ponto de partida é fundamental: "O plano deve ser coisa da nação interessada, ele deve refletir suas aspirações profundas, seu gênio próprio".[27] Combinando o papel do Estado com o da iniciativa particular, reservando-se para aquele os setores prioritários e para esta toda a quase infinita gama de atividades humanas, é possível elaborar-se um plano que corresponda aos interesses nacionais, às aspirações do povo, aos seus objetivos de desenvolvimento. Cabe aos autores do plano e aos seus executores

a escolha das hierarquias a serem respeitadas no ordenamento e a aplicação.

Cabe, igualmente, observar um fim moral em toda a atividade econômica. Colin Clark sublinhou esse aspecto. "Tanto a economia quanto a ciência política devem ser subordinadas à ética, não meramente num sentido negativo de evitar erros, mas positivamente inspiradas pelo desejo de justiça e caridade. O problema essencial da economia não pode ser resolvido sem uma compreensão da natureza humana e seu objetivo, envolvendo, por seu turno, subordinação à filosofia e à religião"[28] É a nossa tese. Se não for essa a colocação do problema econômico inutilmente se procurará o equilíbrio econômico. A justiça, fundamento da moral cristã, é a primeira das condições do plano. Daí incumbir ao gestor da política econômico-financeira do Estado e ao setor particular o dever, dentre todos primacial, de planejarem com vistas ao homem.

NOTAS

1 — Roberto de Oliveira Campos, Observações sobre a técnica do desenvolvimento econômico, no "Digesto Econômico", março de 1953, passim.

2 — Jean François Revel, Le retour à la démocratie, in L'Express 26/2 — 4/3 de 1973.

3 — François Perroux, Face a Face, in L'Expansion, Paris, janeiro de 1971, passim.

4 — L'économie du XXème siècle, pág. 155.

5 — Id. ib., pág. 156.

6 — Gilbert Blardone, Le circuit économique, Bloid et Gay, Paris, 1962, passim.

7 — Pedro Calderan Beltran, Sociologia do Desenvolvimento, Globo, Porto Alegre, 1971, pág. 119.

8 — Celso Furtado, Dialética do Desenvolvimento, Fundo de Cultura, Rio, 1964, pág. 22.

9 — CF. PS 2 60 art. 3 ad. 2; SS q. 26 art. 3 c.; SS q. 152 art, 4 ad. 3, PP q. 103 art. 2 c.

10 — Alceu Amoroso Lima, A vida sobrenatural e o mundo moderno, Agir. Rio, 1956, passim.

11 — J. Messner, Ethics and Facts, Herder, Londres, 1952, pág. 75.

12 — Id. Social Ethics, Herder, Londres, 1949, pág. 17, op. cit..

13 — Id. ib., pág. 898.

14 — Id. ib., pág. 952.

15 — Jacques Maritain, Du régime temporel et de la liberté, loc. cit. pág. 15/6.

16 — William H. White Jr. The organization man, Simon and Schuster, Nova York, 1956, passim.

17 — Danis A. Goulet, Ética do Desenvolvimento, Duas Cidades, São Paulo, 1966, págs. 90/1, tradução portuguesa.

18 — K. M. Panikkar, L'Asie et la domination occidentale, Seuil, Paris, 1963, passim, tradução francesa.

19 — Giscard D'Estaing, in "Les informations", Paris, 26 de junho de 1972.

20 — John Kenneth Galbraith, The new industrial state, op. cit. passim.

21 — Pierre Massé, Le plan ou l'anti-hasard, N.R.F., Paris, 1955, passim.

22 — id. ib., pág. 17.

23 — Karl Mannheim, Liber ad y Planificación, Fondo de Cultura Economica, México, 1946, p. 11.

24 — Jan Tinbergen, Planification du development, PUF, Paris, 1962, tradução francesa.

25 — Isaac Deutscher, Stalin, Oxford University Press, Londres, 1949, passim.

26 — J. Vialatox, Philosophie économique, pág. 173 — Desclée De Brouwer, Paris, s/d.

27 — E.Hisch, La planification économique, Larousse, Tomo XX, Paris, 1959, verbete.

28 — Colin Clark, The conditions of economic progress, Macmilan, Londres, 1951, pág.

ALIÉNATION OU "PLUS-ÊTRE"? VERS UNE AXIOLOGIE DES PLAISIRS

E. MOUTSOPOULOS

Il importe, en vue d'une approche phénoménologique de l'axiologie des plaisirs, de bien définir la forme expresse sous laquelle ils se présentent, et, par conséquent, leur rapport avec la conscience qui les éprouve.

On assiste, en principe, à un glissement d'ordre noétique à partir de l'état de plaisir, vers son reflet projeté hors de la conscience, et qui n'est autre que la cause extérieure l'ayant suscité, glissement qui conduit à la recherche des critères objectifs de la valeur de chaque plaisir considéré. Ainsi le préjugé de l'objectivité du plaisir, profondément enraciné dans la pensée philosophique de tous les temps, depuis Platon et Aristote, et à travers Aristippe, jusqu'à Spinoza et Freud, impose la moralisation du problème d'un tel état privilégié de la conscience, et l'altération de sa signification fondamentale.

Toutefois, la cause du plaisir semble résider dans l'existence même. De ce fait, elle ne devrait point être directement rapprochée d'un objet occasionnel. Une telle confusion pourrait conduire à l'aliénation existentielle de la personne qui éprouve un tel plaisir, en aiguillant son intérêt vers un objet extérieur qui, en réalité, lui serait étranger. Un plaisir se présente comme un *continuum* psycho-biologique conscient de caractère fondamentalement existentiel. Conscience de l'existence, la conscience est intentionnelle dans la mesure où elle est orientée vers un "plus-être", autrement dit vers son affirmation sur un plan supérieur et à un degré d'intensité accrue.

Il serait utile de procéder dès à présent à l'examen du sens de la notion d'intentionnalité, à laquelle on aura également re-

cours. En effet, alors que l'acception husserlienne de ce terme souligne principalement le côte statique par lequel il pourrait désigner la réciprocité de la conscience et de son contenu, donc, par extension, les objets (sinon les objectifs) de référence de celle-ci, son acception "bergsonisante" (et l'on trouverait par ce biais un point de contact supplémentaire entre deux attitudes qui semblent, de prime abord, irréductibles), plus large et dynamique, soulignerait l'ouverture de la conscience sur les possiblités infinies de l'existence, donc sur l'intention même entendue comme disponibilité de la conscience.

Ce n'est qu'en reconnaissant aux plaisirs cette nature réelle que l'on peut saisir leur importance pour l'existence. Un plaisir n'est que la manifestation consciente de quelque présence répondant à une disponibilité de l'existence. De plus, tout plaisir implique un rapport fonctionnel qui semble être doublement harmonique: d'une part, en raison de la structure des éléments qui constituent l'occasion externe de son apparition; d'autre part, en raison de la correspondance d'une disponibilité vis-à-vis d'une telle occasion, correspondance à travers laquelle la disponibilité en question acquiert, à la limite, sa signification la plus adéquate en atteignant son propre accomplissement, sa propre finalité. Un tel accomplissement ne réside point dans la satisfaction d'un besoin, mais bien dans la réalisation, à travers l'existence, d'un nouvel aspect de la richesse de celle-ci. Les deux conditions fondamentales dans lesquelles les plaisirs ainsi conçus peuvent être éprouvés sont, d'une part, la disponibilité préalable de l'existence; et, d'autre part, un sentiment de liberté vécue sans lequel cette disponibilité ne saurait être mise en valeur.

La subjectivité d'un plaisir implique le consentement intentionnel de la conscience qui l'éprouve. Un plaisir est considéré comme un état psychique qui impose ses propres effets à la conscience à l'intérieur de laquelle il naît et se développe. Dès que la disponibilité, autrement dit l'ouverture de l'existence dans la direction d'une expérience vécue, devient conscient, l'occasion, d'origine externe, les stimuli qui ont causé le plaisir, et, en général, la partie du monde objectif à laquelle ces stimuli sont liés en quelque sorte se rattachent à notre propre existence qui les absorbe, et acquièrent une intensité incontestablement décisive pour la conscience qui en est le cadre, et qui les éprouve synthétiquement, en tant que vécus, sous leur forme organisée de plaisirs.

Toutefois, l'indépendance des conditions qui occasionnent le plaisir en cause, une fois celles-ci analysés, apparaît comme évidente dans les limites de la conscience en général, et chaque plaisir acquiert finalement la valeur d'une conscience de plaisir

effective. En d'autres termes, il devient une confirmation à part, mais cependant fondamentalement consciente, de la disponibilité approbatrice, parce qu'intentionnelle, de l'existence vis-à-vis du vécu qu'elle éprouve. En outre, l'objectivation de la validité d'un plaisir est renforcée en raison de la participation d'autres consciences consentantes. L'objectivation de la validité d'un plaisir implique une extension de sa validité sur d'autres consciences. La conscience d'un plaisir tend à se transcender de façon à se reconnaître comme conscience du "toi" sur lequel elle se reflète; de sorte qu'à l'occasion de l'apparition d'un plaisir, l'existence, loin de s'aliéner, élargit sa richesse d'expériences vécues. Ainsi les plaisirs sont-ils justifiés par l'intermédiaire des consciences elles-mêmes, sans que leur réduction spécifique aux objets qui les ont suscités soit nécessaire, ce qui impliquerait l'aliénation du sujet qui les éprouve. Tout plaisir est une valeur subjective objectivée grâce à une simple intersubjectivation, autrement dit grâce à la reconnaissance la plus étendue de sa validité subjective, voire partitive.

Dans ces conditions, plus que toute autre forme d'activité de la conscience, et en raison de l'intensité toute particulière avec laquelle il est vécu, un plaisir relie la conscience même au présent envisagé en tant qu'opportunité actualisable; en même temps, il lui suggère, voire lui impose, une conception adéquate à la réalité indubitable du présent, et, en définitive, à la réalité même du monde objectif auquel se présent pourrait être réduit, et dans lequel toute existence effective, notre propre existence incluse, se trouve être intégrée.

Loin de conduire à quelque aliénation du sujet, le plaisir, envisagé en tant que conscience de plaisir, est l'occasion d'un approfondissement de la conscience dans la conscience dont elle est conscience précisément. Du même coup, et en raison de l'instantanéité de la réduction ainsi opérée, dans le cas du plaisir plus que dans toute autre occasion, toute temporalité se rétrécit pour la conscience, a fin de constituer un *minimu* temporel d'actualisation, combinée à un *maximum* d'intensité, et à un *optimum* de qualité des vécus, rendant ainsi possible le "plus-être" de l'existence.

Par ailleurs, et dans la mesure où la conscience des plaisirs semble être, du moins en principe, dépourvue de toute tonalité morale, elle s'affirme comme purement existentielle, tout comme le rôle de la volonté lors de l'apparition d'un plaisir est entièrement extra-éthique. A l'intérieur de la conscience, ce caractère peut devenir évident en raison de la tendance de la conscience vers toute une catégorie de plaisirs qu'il est d'usage d'appeler des

"plaisirs défendus", lesquels permettent d'atteindre facilement l'intensité et la qualité existentielles d'un "plus-être".

En raison de leur nature propre, les plaisirs ne sauraient être d'emblée réductibles à des valeurs, du moment que, pour être envisagés sous cet angle, ils doivent obéir à un mécanisme de valorisation intentionnelle; ils ne sauraient non plus être soumis à des contraintes rationnelles sans risque d'altération de leur essence intime, tout comme elles ne constituent nullement des entités objectives sujettes à quelquer classification axiologique, mais des états subjectifs se prêtant à une objectivation. De tels états offrent à la conscience l'occasion d'une penétration dans l'existence.

Il devient dès lors évident que la disponibilité de l'existence vis-à-vis das plaisirs est liée à leur possibilité de lui offrir l'occasion de s'affirmer. Les divers plaisirs sont comme des occasions particulières dont elle s'empare afin de saisir l'image, animée, de sa propre réalité, qui dérive de son contact avec le monde. Toutefois, le plaisir le plus vrai c'est celui qui est vécu comme complément de l'existence, sans contrainte.

Plus l'existence est exempte de contraintes et de désirs, et plus la jouissance, libre et illimitée, peut être parfaite et totale. Pour qu'un plaisir soit le produit de la liberté et, en même temps, de l'intentionnalité de la conscience, il est souhaitable qu'il ne soit point la conséquence nécessaire de la satisfaction d'un besoin, mais qu'il constitue un "surplus", une "expérience gagnée". Lors de la satisfaction d'un besoin, le plaisir qui s'y joint, bien qu'il demeure indépendant, lui confère simplement une importance majeure pour la conscience, tout comme, selon la remarque ingénieuse de Plotin (*Enn.*, VI, I, 25), la couleur, indépendante du dessin, peut, quand elle y est ajoutée, en rehausser l'éclat. Il y aurant dans le plaisir quelque chose de la magie de la couleur.

Plus que sur l'absence de désir ou de besoin au cours de la jouissance d'un plaisir, il y a lieu d'insister sur la disponibilité, sur l'intentionnalité de la conscience face à un plaisir dont la jouissance permet à l'existence, ainsi intensifiée, d'atteindre un "plus-être". On assiste à la rencontre de l'existence et de son environnement objectif; au cours de cette rencontre, non seulement l'existence ne se trouve pas aliénée, mais aussi prend-elle conscience de son propre dynamisme.

Enfin, au niveau de l'amour, et à travers la donation de l'existence au "Toi" en vertu de laquelle le plaisir apparaît comme agent catalytique, la réalité de l'existence offerte devient plus intensément consciente d'elle-même, du moment que le "Toi" devient, à son tour, le miroir le plus sûr du "moi" qui s'objective

en se concrétisant grâce à l'amour. Ainsi l'existence s'affirme lors de la jouissance d'une autre existence, en même temps qu' elle s'offre à la jouissance de celle-ci, sans cependant subir quelque aliénation que se soit; de sorte que moyennant ce processus d'affirmation de l'existence, le "Toi", loin d'être aliénant, agit en tant que valeurs, en tant que "'centre d'intérêt", et que le plaisir, comme agent catalitique, facilite la participation mutuelle des consciences tout comme la jouissance de la personne aimée, et la compréhension du dynamisme propre de l'existence.

6

FILOSOFIA SOCIAL E FILOSOFIA DA HISTÓRIA

REVOLUTION ET TRADITION selon CHARLES PEGUY PROPHETE DE NOTRE TEMPS (1873-1914)

THEODORE QUONIAM

ACTUALITÉ DE CETTE DIALECTIQUE

Notre XXème siècle qui entre dans son dernier quart est lourd de conflits dramatiques sur le plan religieux et plus spécifiquement catholique. Que de métamorphoses surprenantes sur le plan de la Liturgie et de la pratique, voire en matière de théologie dogmatique! Les changements ont pris le pas sur la continuité et les innovations se succèdent exacerbés au fil de ces trois espaces jubilaires. Lorsqu'on jette un regard en arrière on s'étonne: que de contrastes saisissants entre la situation de l'Eglise dans les premières années du siècle et la situation actuelle où prolifèrent contestations et conflits. L'édifice serait-il définitivement lézardé? Pourtant l'évolution que nous constatons et que beaucoup déplorent n'était-elle pas prévisible? C'est ce que nous allons nous efforcer d'élucider aux lumières de ce que nous enseigne l'expérience de Charles Péguy, dans les premières années du siècle.

Nous vivons aujourd'hui une crise de l'esprit chrétien qui se répercute à tous les niveaux de la vie religieuse. Combien de chrétiens aspirent à *l'unité* dans la communion d'une même foi et d'un même culte et semblent désespérer d'y accéder, laissant dès lors le champ libre à des fidélités rivales. On a beau invoquer *"l'Amour"* pour ressouder les tendances en les unifiant, ce mot vidé de sa substance spirituelle se voit frappé d'impuissance en dépit des déclarations faites en son nom. Il en résulte une désintégration de l'Espérance: l'Angoisse étend alors son emprise. Faut-il croire qu'il se soit produit une rupture des communications entre le *temporel* et le *spirituel* dont il convient de rechercher la cause?

S'il est ainsi, *relier l'ESPRIT à l'ETRE* est le problème métaphysique d'une évidente priorité hors duquel il n'est pas de solution viable.

Une constatation préliminaire s'impose: les perturbations actuelles en matière de Foi sont en partie le fruit de la prolifération des techniques et du primat accordé aux sciences positives. L'Homme 1976, git accable, sous le poids de ses inventions mécaniques dont les conséquences à plus ou moins long terme sont généralement imprévisibles et génératrices de graves désordres au plan économique et social dans les ajustements qu'elle imposent. D'où un appel constant lancé par les responsables au pouvoir pour une rationalisation positive d'essence matérialiste, le resserrement dans un horizon borné à des problèmes concrets et réclamant des solutions d'urgence. Les problèmes de la vie intérieure s'en trouvent négligés et l'élan religieux affaibli. Il y a une sorte de rupture de contact et de perspective entre la Raison abaissée à des considérations terre à terre immédiates et la Foi introduisant au monde transcendental. S'il y a *"dépassement"* il s'effectue *horizontalement* et non plus *verticalement*. Certains progrès lyriquement célébrés naguère sont menacés d'anéantissement et deviennent même source de panique, notamment en matière nucléaire. Quelle *"Révolution"* permettra de sortir de tant de dilemmes?

Le "cas Péguy", parti du socialisme pour revenir au christianisme après une longue marche sur des chemins difficiles est tout à fait significatif de cette quête d'unité spirituelle finalement retrouvée par lui aux sources du christianisme. Cette *"réconciliation"* fut scellée par sa mort à Villeroy, le 5 Septembre 1914, premier jour de la Bataille de la Marne. Quand on étudie cette expérience guidée par l'intuition du génie et soutenue par la Grâce, on est à même de mesurer combien elle *est prophétique*. On voit mieux quel sens il faut donner au mot "révolution" si souvent employé aujourd'hui dans l'aspiration à une société plus libérale et plus juste mais qui me ne doit pas s'associer à une révolve désordonnée. *TRADITION & REVOLUTION*: voila bien les deux termes qu'il importe de confronter pour les rapprocher et si possible les ressouder. Entreprenons cet examen aux lumières que projette l'expérience de Péguy.

Charles Péguy (1873-1914) fut l'homme de *l'unité française*: il reste un de ceux qui ne furent pas tentés de diviser l'Histoire de France en deux périodes antagonistes. Il s'est toujours refusé à reconnaître un abîme entre l'Ancien Régime et le monde inauguré par la Révolution française. Il dissait: "La République une et indivisible, c'est notre Royaume de France". Il marquait sa *double fidélité* à la République et à l'Eglise à une époque où elles étaient en lutte, à "nos intituteurs et nos curés", justifiant d'un mot son

refus de choisir: c'étaient là, disait-il, "les deux puretés de notre enfance." Il resta toujors un homme de *fidélité* hostile au *reniement*. Il ne faut donc pas croire avec Romain Rolland que Péguy a renié son passé socialiste. La "guerre civile" qu'il condamne n'est pas la révolution. C'est ainsi qu'il plaint Jeanne d'Arc d'avoir eu à combattre "au-dedans des frontières". Ce qu'elle eut à affronter n'était pas la révolution mais la trahison. Péguy ira jusqu'à dire: "Les traîtres il faut les combattre mais non pas les trahir!"

Il saluera en Bergson l'ouvrier d'une révolution spirituelle, inséparable de toute véritable révolution politique ou sociale.

Pour Péguy les deux mots *"révolution"* et *"travail"* ont une véritable consanguinité. Ils s'associent constamment sous sa plume. Aussi, un critique littéraire comme Emile Faguet put-il l'appeler *"le Pascal des socialistes"*. Sa grande amie Madame Geneviève Fabre attestait "qu'il était toujours resté de la Commune."

Péguy dans son souci de continuité voulait assumer tout le patrimoine de ses silencieux ancêtres. Il se considéra progressivement comme le porte-parole des générations antécédentes. La France, à travers les âges, lui paraissait avoir porté le même message: le message de la justice, le message de la révolte sans cesse recommencée. Il lui attribuait "la garde" de cette liberté qui est la condition même de la grâce. "si bien que" si la France devait périr tout un monde périrait avec elle, à la fois "le monde de la grâce et de la Liberté."

C'est donc par la conscience de l'unité nationale, conçue spirituellement que Péguy opère la synthèse de l'Ancien Régime et de la République.

Mais attention, il ne conviendrait pas de voir là l'opération forcée d'un *nationalisme* qui résoudrait les oppositions par une manière de coup d'Etat intellectuel, par instauration d'une quelconque primauté des valeurs nationales. On ferait erreur en attribuant à Péguy cette hiérarchie qui place au sommet de tout les exigences du sentiment national — interprétation erronée commune à Julien Benda et à Romain Rolland — La mystique française de Péguy n'est pas l'origine mais bien la conséquence de cette affirmation centrale qui lui fait dire que les Valeurs sacrées et les Valeurs terrestres ne sont pas séparées par un abîme mais *interdépendantes* et liées par une essentielle continuité. Ce lien du temporel et du spirituel est la pensée centrale de toute son oeuvre l'axe et le pivot autour duquel s'ordonne pour lui toute la réalité humaine. La France lui apparait comme étant le cas privilégié de cette liaison. Cette Histoire montre le parodoxe profond de toute histoire: la vie ne va de l'avant, n'est création

et mouvement que si elle porte en elle-même le perment d'un esprit, d'une *mystique*, et si la pâte matérielle des évènements est soulevée par le levain du surnaturel qui s'y incarne. Mais, en même temps, la loi du temporel reste une loi d'inévitable corruption et de *"viellissement"*, et il est inévitable qu'une société humaine, même la plus pénétrée de fidélités superieures, se vide de son contenu et mente à ses origines. Il vient un moment où s'opposent deux traditions ou plutôt une vraie tradition, vivante, créatrice. fidèle en esprit au passé, et un *traditionalisme mort*, qui ne conserve que la lettre. Or, aux époques qui sont les grandes époques de crise et les carrefours décisifs de l'histoire, il se produit toujors ce phénomène étrange: les hommes qui se donnent pour les dépenseurs de l'héritage sont précisément ceux qui n'en connaissent plus le sens, qui en ont abandonné la vie mystérieuse et qui dans l'acception péjorative du mot, sont des *"modernes"*.

Au contraire, les hommes qui se proposent de *changer la vie*, ceux qui se nomment *révolutionnaires*, sont ceux qui retrouvent les vraies fidélités antérieures. Ils ont nourri leur intériorité du meilleur suc du passé.

Bien avant d'appliquer à l'Histoire de France cette profonde idée de la tradition révolutionnaire, plus vraiment tradition que la résistance obstinée des traditionalistes, Péguy revenait sans cesse à ce mot de "révolution", auquel il ne se contentait pas de donner une vibration sentimentale mais qu'il cherchait à définir plus largement que ne l'eût permis une notion trop strictement politique ou trop étroitement liée à un système idéologique. C'est en 1904 cependant, dans l'Avertissement placé en tête du *"Monde sans Dieu"* de Mangassarian, qu'il parvint à donner la formule la plus complète et la plus complexe de sa position révolutionnaire:

"Une révolution est un appel d'une tradition moins profond à une tradition plus parfaite, un appel d'une tradition moins profond à une tradition plus profond, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur; une recherche à des sources plus profondes; au sens littéral du mot, *une ressource*..."

Une révolution n'est donc pas un désordre se confondant avec le bouillonnement d'une révolte en eaux troubles. Il n'y a révolution que "si elle fait apparaître un homme, une humanité plus profonde, plus approfondie, où n'avaient pas atteint les révolutions précédentes... Il faut que par la profondeur de sa ressource neuve plus profonde, elle prouve que les précédentes révolutions étaient insuffisamment révolutionnaires, que les traditions correspondantes étaient insuffisamment traditionnelles et planes..."

Nous voyons dans ces réflexions la marque décisive d'un grand évènement de la vie intérieure de Péguy: à cette date de 1904, Péguy n'est pas encore revenu au Christianisme, mais ne dé-

cèle-t-on pas une *approche* lorsqu'il parle de cette ressource plus profonde où doit s'alimenter une véritable action révolutionaire? Il écrit ces lignes en préface à un catéchisme athée, mais il y prend nettement position contre la politique anticléricale des radicaux. C'était au temps des lois Combes, et si Péguy reste hostile aux conservateurs catholiques, il refuse de s'associer aux persécutions menées par leurs adversaires, parce que ceux-ci lui semblent invoquer contre toute une vie, comme est la vie chrétienne, en particulier catholique un système philosophique qui n'a pas la même profondeur que la doctrine chrétienne.

En conséquence les "révolutionnaires" qu'il appelait de ses voeux et approuverait, ne devaient pas être de purs politiques mais des esprits religieux.

— "Les grands hommes d'action révolutionnaire sont éminemment des grands hommes de grande vie intérieure, des méditatifs, des contemplatifs; ce ne sont pas les *hommes en dehors* qui font les révolutions, ce sont les *hommes en dedans.*"

Contraste saisissant entre l'extériorité et l'intériorité. Péguy n'a jamais éprouvé le bescin de dépasser cette définition qui correspondait par avance à l'attitude spirituelle qu'el devait non pas adopter mais simplement approfondir dans les années suivantes. Son idée de la révolution est celle d'un homme qui ne croit pas que la réalité politique soit en elle-même suffisante. Une révolution qui ne se proposerait que des buts immédiats, des buts politiques, économiques sociaux, ferait figure de révolution faction factice car elle ne serait pas dans la ligne *de cette incarnation du surnaturel dans le temporel,* qui est à ses yeux la ligne même de l'histoire séculaire: ne touchant en rien à ce qui dans l'homme est de toujour, à son fonds immuable, elle n'aurait pas se caractère de mise à jour d'une tradition qui est pour Péguy le premier caractère d'une révolution valable.

Les évènements de 1905 en Russie lui donnèrent confirmation de cette thèse. A cette première révolution russe il reproche dans le Cahier de la Quinzaine "Les Suppliants parallèles" de ne s'être déclarée que pour répondre par la violence à une violance réactionnaire. Elle ne vérifie pas la formule à laquelle il adhère de toute son âme:

"Une révolution est une opération qui fonde."

Une riposte n'est pas une révolution, fût-ce une révolte légitime.

Il serait inexact de dire qu'en élaborant sa doctrine personnelle de la révolution créatrice, de la révolution essentiellement intérieure, Péguy s'éloignait du *socialisme* auquel il avait donné le meilleur de ses enthousiasmes juvéniles, car dès l'origine le socialisme de Péguy fut non pas un socialisme de parti ou de tactique

parlementaire, mais un socialisme de souffrance devant la misère humaine, marqué par une volonté de remédier à cette misère: seulement il cessa très tôt de penser qu'on y pût remédier par la seule lutte sur le terrain politique, d'où défiance envers ceux qui lui paraissaient confondre les moyens avec la fin.

En 1901, préfaçant un Cahier de Jaurès paru sous le titre "De la Raison" et combattant tout esprit de système, toute idéologie obligatoire du parti, il disait déjà:

"Le socialisme n'est pas la fin de l'humanité, il en est le seuil". Il en déduit:

"La révolution sera morale ou elle ne sera pas."

Toute révolution formelle serait vaine si elle ne comportait pas le labourage te la profonde éversion des consciences. Là réside la difficulté: comment amener cette éversion si les individus restent ancrés dans leur immobilisme? D'où l'appel, le recours à "l'évènement"! La situation peut se résumer ainsi: nécessité d'un changement spirituel pour que la révolution temporelle soit valable et féconde; mais réciproquement nécessité d'un *évènement* tangible poir servir de support à la transformation des âmes; c'est déjà le problème du corps et de l'âme, de leur indissociable union qui commence à hanter l'esprit de Péguy. Le panorama de l'histoire humaine l'amène à cette conclusion: au sage, il a fallu la cité grecque; au prophète, la race d'Israél; au saint, le peuple romain christianisé.

Ainsi se forment les thèmes majeurs du grand poème d'EVE: les cités terrestres sont l'image et le commencement de la cité de Dieu. L'Empire romain préfigure le corps futur de l'Eglise et le lui prépare. Poids et prix de l'héritage historique; sens et nécessité du temps.

Dans "Notre Jeunesse" Péguy après avoir déploré que les catholiques aient si longtemps associé leur sort à celui de la bourgeoisie déclare que l'Eglise ne pourra jamais revivifier sa plus vivante tradition sans "faire comme tout le monde les frais d'une révolution temporelle pour le salut éternel."

Il commente:

"Tel est le mystérieux assujettissement de l'éternel même au temporel; il faut faire les frais temporels. Nul ne peut s'y soustraire, pas même l'éternel, pas même le spirituel, pas même la vie intérieure."

En résumé on peut situer ainsi l'évolution générale de la pensée de Péguy et en donner le graphique suivant: Péguy a commencé par apercevoir la nécessité de l'esprit pour la conduite des affaires humaines. Il découvi ainsi qu'il n'est pas de révolution qui ne doive s'alimenter aux ressources de la vie intérieure

et par suit qui ne doive tendre à changer d'abord l'homme. Puis cette *intuition* l'amène à affirmer que toute révolution est comme le vivace reaillissement d'une tradition. L'objet de l'Histoire n'est donc pas un homme qui à chaque époque naîtrait différent des humanités antérieures, mais bien *un homme permanent* qu'il s'agit sans cesse *de délivrer,* parce que, soumis à la loi du temps, il tend toujours à retomber aux ténèbres et à l'inertie. Le rôle des révolutions est une *remise à jour*: opération *de Salut.*

Le souci passionné du mal temporel et de ses remèdes temporels a amené Péguy à saisir qu'il n'est pas de mal qui ne soit *d'essence métaphysyque,* pas de remède qui ne concerne l'âme. Mais cette primauté accordée aux valeurs intérieures ne saurait conduire à négliger les carences de chaque jour et la revendication de la réalité charnelle. Le corps est aussi nécessaire à l'âme, la terre au ciel, que l'âme et le ciel sont indispensables au monde des corps.

"Dialectique d'un chrétien qui, par des voies toutes personnelles et par des expériences que commande l'âge actuel, est revenu à l'élan qui portait vers l'avenir et vers l'évangélisation du siècle le Christianisme primitif."

* * *

Curieuse destinée que celle de Péguy-posthume: que d'étapes coupées de longs silences il faudra franchir pour arriver en Septembre 1973 au Colloque international du "Centenaire" qui constitua pour la connaissance de Péguy un relais essentiel dans une lumière d'apothéose. D'une façon générale on peut dire que pendant longtemps Péguy a été victime des "*péguysmes*". Un "péguysme" qu'est-ce autre chose qu'un découpage arbitraire dans l'oeuvre du philosophe pour couvrir le dogmatisme d'un mouvement ou d'une "cause". En glanant de-ci, de-là dans oeuvre abondante et nullement systématique, on "confectionne un masque conformiste" en conformité avec les opinions de celui qui le fabrique, lui assurant ainsi bonne conscience. Il n'est pas exagéré de dire que la mémoire de ce socialiste chrétien a été souvent victime de jugements sommaires, pétris de préjugés, qui ont congelé en la déformant certains traits de sa personnalité, la figeant dans des cadres rigides et mutilant ainsi son essor créateur. Par là même Péguy a été annexé à des propagandes diverses et contradictoires, l'utilisant comme "porte-drapeau" au bénéfice d'une politique. De nos jours seulement, après tant de radioscopiés sommaires, on commence à voir apparaître dans une lumineuse synthèse le vrai visage de Péguy. Selon le mot de Jean Bastaire il cesse d'être: "Péguy tel qu'on l'ignore." C'est justice car aussi bien l'homme que l'oeuvre ne doivent pas être présentés sous le couvert d'étiquettes nécessairement restrictives.

Péguy c'est poète théologien-philosophe de l'Espérance à une époque où l'on se contente de l'Espoir, où l'on délaisse le présent pour anticiper sur un avenir que l'on espère meilleur grâce à des procédés auxquels participent la sociologie et l'économie-politique. Or Péguy fut l'homme d'une Espérance qui consiste à vivre intensément dans le présent parce que c'est justement dans le présent que la Grâce peut atteindre. Il échappe donc aux Cénacles, aux Ecoles, aux Chapelles.

En conclusion je pense personnellement que l'oeuvre de Péguy qui continue de donner matière à tant de thèses magistrales et de diplômes d'études supérieures, bref à tant de gloss chez les intellectuels, revêt aux yeux de la jeunesse contemporaine un aspect *négatif* et *critique* plus que positif et constructif et c'est dommage. Elle discerne mal comment l'oeuvre de Péguy peut faire souche et apporter une solution aux problèmes de notre temps: démographie galopante dans le tiers monde, travailleurs immégrés, chômage, inflation, marché commun, etc. Péguy serait-il un retardataire égaré dans le XXème siècle à son aurore et depuis lors considérablement distancé? un homme du Moyen-Age, sorte de pélerin mystique qui vivrait dans un climat irréel? Dans cette perspective erronée on risque de ne pas entrevoir ce qui chez Péguy est l'essentiel de son génie: *le prophétisme lié au réalisme.* Un grave défaut d'optique fait que l'on perçoit uniquement son regard tourné vers un passé révolu alors qu'il scrute l'avenir en fonction du présent. Il anticipe sans jamais se perdre dans l'utopie.

On peut contrefaire sa "manière", on n'obtiendra que du burlesque; on ne peut pas l'imiter car ses textes essentiels sont le fruit d'une *visitation* plus encore que d'une *intuition.* L'inspiration jaillit du choc d'une rencontre avec l'évènement et l'étincelle qui en jaillit éclaire la route. Une difficulté supplémentaire vient de l'évolution de la langue française: les mots n'ont plus le même sens qu'à l'époque de Péguy. Nous sommes victimes d'un *verbalisme* et dans bien des cas du *verbiage.* Le vocabulaire actuel témoigne de la stérilité sentimentale de notre temps.

Ainsi l'oeuvre de Péguy a-t-elle besoin moins de commentateurs faiseurs de gloses que de fidèles qui en assimilent l'esprit. Elle exige une âme liturgique et, disons-le une sorte de noviciat intellectuel. Acceptions de chanter la *psamodie* au long des routes qui mènent à la Vérité. A son contact retrouvons *le sens du sacré.*

AS METAMORFOSES DA LIBERDADE NO PENSAMENTO BRASILEIRO

UBIRATAN DE MACEDO

O período colonial no Brasil, sobretudo depois da restauração (1640), coincide com a ascensão e predomínio do despotismo esclarecido, formulação autoritária do Iluminismo no plano político. Tal concepção apóia-se numa visão pessimista e determinista do homem como ser dominado pelo pecado (Cs. Nuno Marques Pereira: Compêndio Narrativo do Peregrino da América 1728 e F.J. de Souza Nunes: Discursos político-morais 1758). A liberdade é uma graça reservada aos eleitos no céu (na terra aos poucos iluminados) e não deve existir na sociedade nem no plano individual ou no político. Na prática da vida colonial, dada a distância da autoridade metropolitana-política ou religiosa, havia de fato uma "liberdade selvagem" raiando a licenciosidade e a anarquia (Paulo Prado — Retrato do Brasil e Gilberto Freyre — Casa Grande e Senzala).

É tão flagrante esse contraste entre a teoria aceita e a práxis, que mesmo um inconfidente como Tomás A. Gonzaga defende o Absolutismo no seu "Tratado de Direito Natural", embora vá ao depois combatê-lo.

SÉCULO XIX

A Revolução Francesa consagra o fim do Absolutismo na Europa e o advento de uma nova "fé secular" o liberalismo. Duas concepções de liberdade disputam as preferências dos liberais, uma radical inspirada em Rousseau, outra moderada tendo como fontes Locke e Montesquieu.

No Brasil a radical inspira a revolta dos Alfaiates na Bahia em 1798, as rev. Pernambucanas de 1817 e 1824 e o movimento de 1831, que culminaria na Abdicação e teria como frutos o Ato

Adicional e o Código de Processo Criminal e que guardaria o poder até 1836. A obra de Frei Caneca a ação de Feijó como mais tarde a de Teófilo Ottoni e a obra de Albuquerque Mello (A Liberdade no Brasil — Recife, 1864) seriam os suportes e expressão da corrente radical, minoritária e oposição durante o Império salvo curto período na Regência.

Os moderados constituem uma expressão doutrinária mais elaborada (Cs. Paulo Mercadante — A Consciência Conservadora no Brasil — Rio, 1865); a vasta obra de Silvestre Pinheiro Ferreira de base antes mesmo da independência, Cairu, José Bonifácio e Pedro I são outros elos do grupo. Sob a inspiração de Benjamin Constant, discípulo francês de Locke e Montesquieu, conseguem inspirar a constituição de 1824 e após 1836 com a ação de Bernardo Pereira de Vasconcelos, a obra de Jequitinhonha (A Liberdade nas Repúblicas — Rio, 1834) de Justiniano J. da Rocha (Ação, Reação e Transação — 1855) e de Pimenta Bueno (Direito Público Brasileiro, 1857) e ação e obra do Visconde de Uruguai (Ensaio s/o Direito Administrativo, 1862), fazem passar para as instituições e governo o ideário liberal moderado ou conservador, que só será desmontado com a República.

A cultura brasileira encontra-se então com um problema teórico que lhe é peculiar: O liberalismo passa a ser um "fato", um "dado" não só da lei, como também convicção da maioria da elite brasileira. Ora o liberalismo político implicava numa concepção humanista da pessoa humana como um ser livre fruindo de uma dignidade valorativa.

As doutrinas vigentes da filosofia do empirismo e do sensualismo conduziam a uma concepção determinista da pessoa que punha em risco o axioma básico do sistema político imperial. Em cujo fortalecimento empenhava-se a elite brasileira como seu programa coletivo no início do segundo reinado, apavorada como estava com a anarquia hispano-americana e com o pesadelo dos anos de Regência. Regressar à escolástica peninsular na qual Suarez e Molina forneciam uma defesa da pessoa era vedado pela vigência, mesmo entre os eclesiásticos, do empirismo e pela convicção da incompatibilidade entre escolástica e liberalismo, além de um total desconhecimento, devido à ação de Pombal da citada herança suareziana.

Impunha-se como tema à consciência brasileira aprofundar a fundamentação do liberalismo, para isso adere entre 1840 e 1868 ao espiritualismo eclético de Maine de Biran e Victor Cousin.

Pois o ecletismo repudiava o empirismo do século XVIII e a tradição escolástica da mesma época pelos mesmos motivos: comprometiam a liberdade da pessoa, assim como faziam reservas ao idealismo alemão por idêntica razão. E o empenho confessado da

escola era o de justificar a monarquia constitucional (Cs. Du Vrai, Du Beau et du Bien de Cousin).

Em função deste problema a totalidade dos autores e correntes imperiais (ecletismo, krausismo, escolástica) aderem com entusiasmo à defesa do livre arbítrio.

A partir de 1868, a cultura imperial começa a desagregar-se, crises políticas e um "bando de idéias novas" surgem apressando o seu fim e contestando a vigência coletiva da sociedade imperial: a defesa da liberdade no plano teórico e no plano prático. As novas idéias que surgem são contrárias a esta vigência; as principais são o positivismo comtiano que se afirmará com a República e o evolucionismo monista da Escola do Recife. Nesta seu fundador Tobias Barreto (Cs. Variações Sociológicas, 1887) ainda defende a liberdade mas não como fruto de uma intuição dentro do processo natural mas como transcendental num plano numenal e empírica pois a ciência com seu determinismo a afasta do plano da experiência. Seus discípulos como Fausto Cardoso (A Concepção Monista do Universo — Rio, 1894) já negam a liberdade.

Ao lado do positivismo e da Escola do Recife defensores de um naturalismo que insiste em subordinar o homem ao determinismo natural, surge a sua direita o ultramontanismo.

O qual apoiando-se no tradicionalismo defenderá com Fr. Firmino de Centelhas (Curso de Filosofia Católico-Racional, 1864) a escravidão e combaterá a liberdade de consciência dogma caro aos ecléticos. O mesmo fará Brás Florentino de Sousa, no Recife (Do Poder Moderador, 1864 e em 1866 no "Dos Responsáveis nos Crimes de Liberdade de Exprimir Pensamentos", 1866), num plano mais político e jurídico. Cumpre notar que o líder do tomismo imperial, José Soriano de Sousa, é moderado embora combata a liberdade religiosa (In a Religião e a Liberdade dos Cultos — Recife, 1857) e o liberalismo, sua crítica desenvolve-se através de sua vasta obra num plano mais ético e metafísico que político e é contrário à escravidão. Soriano teria ainda relevante atuação na questão episcopo-maçônica de 72-76 a qual poria a nu as contradições da sociedade imperial: monarquia liberal, mas incluindo escravidão e religião do estado com conseqüentes limitações aos descrentes, falhas no sistema eleitoral que sucessivas reformas não eliminaram. Tudo isto conduz à República e a nova vigência coletiva.

A *LIBERDADE NA REPÚBLICA VELHA* (1889-1945)

Embora as novas idéias surjam em torno de 1868, escolhe-se a data da mudança do regime para indicar a substituição da vigência coletiva. A qual passa a ser "o homem é um ser determinado e a liberdade uma quimera metafísica".

No plano filosófico o positivismo comtiano, formas de evolucionismo e monismo levam à negação do livre arbítrio junto com as novas teorias criminológicas de Lombroso e Ferri. A posição mais elaborada desta nova vigência aparece na obra brilhante de Pedro Lessa (O Determinismo Psíquico — São Paulo, 1905). No plano político o "castilhismo" versão indígena da ditadura republicana do Comte, a política dos governadores e oligarquias levam como culminação lógica ao Estado Novo, consagrando a nova vigência no plano institucional. A insegurança e o repúdio às liberdades individuais, a violência coletiva traduzem bem a era republicana de revoluções e vitórias ininterruptas da situação de 1890 a 1930 inclusive. A nova vigência ilustra-se melhor quando comparada com os 40 últimos anos da monarquia sem um único caso de prisão por motivos políticos e sua irrestrita liberdade de imprensa. O regresso é patente nas normas eleitorais republicanas. Paradoxalmente, a lei maior de 1891 é liberal embora vá ser "usada" autoritariamente. O paradoxo se explica por ser a constituição da lavra da oposição à nova vigência, i. e., Ruy Barbosa, herdeiro do liberalismo imperial ao lado de Gaspar Silveira Martins e Assis Brasil; e que no período de 20 seria continuado por Júlio de Mesquita e mais tarde encontraria em Sampaio Dória uma elaboração.

As novas doutrinas políticas das décadas de vinte e trinta, abandonam o liberalismo político por considerá-lo inseparável do liberalismo econômico que parecia ter-se esboroado na crise de 29. Essas doutrinas, como o pensamento católico do Grupo de "A Ordem" de Jackson de Figueiredo, abrem caminho ao Integralismo e uma série de outras organizações direitistas pouco sucedidas. O marxismo, que se firma no Brasil a essa época, assume uma versão positivista e colabora com as demais doutrinas para a nova vigência.

O liberalismo reduzido à defensiva, acusado de conivência com o capitalismo, não soube aproveitar o influxo renovador de Keynes que só se sentirá após 64, ficando reduzido a reivindicações mínimas e a poucos adeptos. Mas a consciência nacional reage à nova vivência não apenas pela sobrevivência de um velho ideal. A adesão ao antilibertarismo faz-se com má consciência perceptível pela defesa da liberdade de consciência no positivismo. No plano filosófico a oposição à nova viência representa-se ambiguamente pela neo-escolástica que com artigos de L. Van Acker, Werner von and zur Mühlen, Leonel Franca e Nélson Romero e o livro de Almeida Morais Jr. (A Lib. e o Cristianismo, 1935) defende o livre-arbítrio, mas comprometendo-se com soluções autoritárias no plano político, coerente aliás com uma visão autoritária do plano religioso, (L. Franca A. Psicologia da Fé). Percebe-se uma nítida crise pelas contradições internas da cultura brasileira no período. Inexiste a adesão a uma máxima unifica-

dora de todas as perspectivas. A nova vigência estala ante oposições internas e externas em ambos os planos considerados.

Um grupo de autores como Euclides da Cunha, Oliveira Vianna, Alberto Torres e todo o Integralismo insiste numa adequação ao real nacional e combate a importação de idéias e instituições políticas, e matiza sua oposição à liberdade formal importada pelos liberais pela defesa de "liberdades" locais concretas e selvagens; tema que ressurgirá ironicamente no ISEB e em grupos de direita (TFP e Hora Presente vg).

A LIBERDADE NO SEGUNDO PÓS-GUERRA

Face às intensas discussões do período anterior surgem as primeiras doutrinas elaboradas e completas sobre o tema. Há um evidente progresso da especulação nacional. A institucionalização do liberalismo político na constituição de 1946 permite o aprofundamento e o progressivo afirmar-se de uma nova vigência coletiva superando a tese e a antítese anterior: *A liberdade* é vista agora não como algo a ser negado ou afirmado, mas como *valor a ser instaurado e compatível com múltiplos condicionamentos.*

A primeira doutrina a aparecer representa uma revolução no plano brasileiro, além do seu mérito intrínseco que a torna de valor internacional. Afirma em nome da ciência a liberdade ao contrário do vigente no período anterior, e baseando-se no neopositivismo preocupa-se com a realização prática da liberdade mais do que sua discussão especulativa, deve-se a Pontes de Miranda no seu monumental livro de 1945: "Democracia, Liberdade e Igualdade".

O neo-tomismo brasileiro evolui face ao estímulo da conciliação proposta por Maritain (1933) entre livre-arbítrio e liberalismo político. É preciso fazer "A Libertação do Liberalismo" (1949 —Rio) como propôs João Camillo de Oliveira Torres, de seu enquistamento a situações históricas perecíveis e não essenciais como o anticlericalismo e o capitalismo. Podadas essas arestas o liberalismo é uma conquista da civilização e é cristão por assegurar a liberdade e o amor. A chave fornecida pelo livro de J. Camillo foi pouco ouvida apenas alguns artigos e tardiamente em 1971 vamos encontrar outra elaboração dentro das hostes neotomistas o livro "Democracia em Questão" de Eduardo Prado de Mendonça. As divergências internas dos grupos católicos causaram pouco progresso do tema da liberdade.

A obra de Goffredo Telles: "A Criação do Direito" de 1953 que retoma o problema da liberdade o faz em termos de oposição aos deterministas discussão típica da década de 20. Repete sem o saber a obra do Visconde Sabóia de Figueiredo: "A Vida Psíquica do

Homem" — Rio, 1903, que retomara já no século XX a fina oposição do espiritualismo contra o materialismo determinista tão bem posta por Gonçalves de Magalhães nos seus dois últimos livros "A Alma e o Cérebro", 1876 e "Comentários Pensamentos" de 1880.

O problema agora não é o da existência da liberdade mas de sua inserção na práxis, como comenta Miguel Reale.

A doutrina sintética mais elaborada sobre a liberdade surge dentro do culturalismo com Miguel Reale (texto principal — "Pluralismo e Liberdade" 1963) com contribuições de Renato C. Czerna, Teófilo Cavalcanti e Nélson Saldanha. Em conexão, embora com outros fundamentos, Roque Spencer Maciel de Barros expõe o seu neoliberalismo no estupendo livro: "Introdução à Filosofia Liberal" — S. P. 1971.

Em ligação com o antigo integralismo, com o marxismo e a filosofia existencial encontra-se a teoria da liberdade de Álvaro Vieira Pinto exposta em "Consciência e Realidade Nacional" (no 2º. v. Rio 1961) que procura inserir a liberdade como liberdade da nação no processo de desenvolvimento.

Recolhendo temas como a denúncia da abstração e a defesa da liberdade concreta contra o liberalismo surge a doutrina contra revolucionária militante de José Pedro Galvão de Souza (Política e Teoria do Estado S. P. 1957), Mesquita Pimentel, Plínio Correia de Oliveira (Revolução e Contra-Revolução), Gustavo Corção (Dois Amores — Duas Cidades, 1967) e Alfredo Lage: A Recusa de Ser-Falência do Pensamento Liberal, 1971).

Noutro plano mais existencial encontramos o sutil pensamento de Vicente Ferreira da Silva, o filósofo da liberdade e sem dúvida o mais importante pensador Liberal, 1971.

Noutro plano mais existencial encontramos o sutil pensamento de Vicente Ferreira da Silva, o filósofo da liberdade e sem dúvida o mais importante pensador brasileiro do que vai de século, (Obras Completas IBF. S. P. 64-66). Em Vicente a liberdade aparece numa dialética contínua da consciência às instituições e vice-versa. As instituições são mostradas na sua dupla função de condicionamento e possibilitantes da liberdade. E o homem é pensado como liberdade e ao mesmo tempo inserido na história do ser.

Vicente procura apontar possibilidades para a liberdade num mundo dominado pelo anti-humanismo além de fazer uma ontologia da liberdade que seria a conclusão destas metamorfoses da liberdade no pensamento brasileiro.

CONCEPTOS PRIMARIOS EN LA ELABORACIÓN DE UNA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Prof. ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA
Universidad Pontificia de Salamanca

Dos momentos de reflexión componen este pequeno estudio. En el primero presentamos una *síntesis inicial* de lo que podría ser una *Filosofía de la Historia.* Pensamos que entre los innumerables estudios, publicados sobre la misma, todavía no se ha intentado una síntesis global que recoja sus diversos problemas. Sin pretensión alguns, pero con un deseo de abrir camino para esta síntesis, ofrecemos un esquema programático. En un segundo momento intentaremos aclarar el concepto más primario y fundamental en *Filosofía de la Historia.*

I — ESQUEMA DE UNA SÍNTESIS DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

Ante todo parece necesario distinguir dos temas primarios en *Filosofía de la Historia*: el primero deberá estudiar la *realidad histórica* en sí misma; el segundo, la posible *cognoscibilidad* de ésta. Según esto, la *Filosofía de la Historia* consta de dos partes fundamentales que se podrían llamar: *Ontología de la Historia* y *Gnoseología de la Historia.* La *primera* deberá exponer la estructura metafísica del ser histórico. La *segunda* defenderá la posibilidad de este conocimiento y su valor. Expongamos con alguna detención estas dos partes.

a) *Ontología de la Historia.*

Cuatro problemas, a cual más capital, tiene que exponer esta primera parte de la *Filosofía de la Historia.* Esquemáticamente los queremos señalar.

Primer problema. — Pudiera formularse con esta breve preguntas: *Qué es lo histórico.*

Para percibir este primer problema em toda su hondura vale recordar aquel pasaje de Aristóteles en su *Política*, en el que afirma que sólo el hombre es *"animal social"*. Ni Dios ni la bestia lo pueden ser. El problema del hombre, como *ser histórico*, es algo semejante. Ni Dios, que es pura eternidad, tiene historia. Ni la tiene el bruto, por ser mera repetición. ¿En qué consiste, entonces, esa peculiar realidad humana? ¿Cuáles son las notas constitutivas de esa realidad?

Segundo problema. — Si la historia humana es algo peculiar del hombre, ¿cuál es el sujeto de la misma? El hombre tiene una doble dimensión: la individual y la comunitaria. ¿Desde cuál de ellas realiza su historicidad?

Ha habido pensadores para quienes la clave de la historia, el sujeto de la misma, son los grandes hombres, los llamados *héroes*. La colectividad viene a ser masa informe que los sigue o gira en torno a ellos. Otros pensadores — en nuestros días los marxistas — piensam ser la colectividad el verdadero sujeto de la historia humana. Desde San Agustín hasta Marx y Nietzsche las opiniones defieren. Es posible que haya llegado el momento de señalar el verdadero sujeto de la historia. O si hay que aceptar la tesis de que la historia carece de sujeto y sólo es un inmenso escenario por el que van pasando los diversos personajes en unión o lucha, en acercamiento o separación.

Tercer problema. — Precisado ontologicamente el ser histórico y el sujeto de la historia, otro problema surge: el de la *causalidad histórica*. Este problema ha sido muy estudiado. Pero visiones unilaterales han impedido una recta solución, Para un pensador cristiano la *Providencia divina* y *la libertad humana* son los máximos agentes causales. Pero se ha de advertir que los caminos de la Providencia son misteriosos e inatingibles, si ella misma no los revela, como ha sucedido en la Historia Bíblica. Por parte del hombre, su acción histórica se halla sujeta a un conjunto de influjos que hacen extraordinariamente complicada esta parte de la Filosofía de la Historia. Hace unos años Ortega y Gasset proclamaba el concepto de *generación* el más importante en *Filosofía de la Historia*. Hoy el concepto de *grupo* asciende triunfante por el horizonte de la misma.

Ello prueba que es un problema rico de contenido y campo todavía más de promesa que de logro.

Cuarto problema. — El último gran problema que ha de abordar una ontologia de la historia es el *sentido* de la misma. Distinguimos un doble sentido: el *próximo* y el *último*. Ante un niño de 10 años advertimos que el *sentido próximo* de esa vida en

desarrollo es que llegue a plenitud en su realización humana. Pero un pensador cristiano hace una pregunta ulterior, porque no ve agotadas en ese despliegue humano las posibilidades transcendentes de ese niño. *A pari,* tenemos que razonar sobre la historia. Su *sentido próximo* consiste en el despliegue de las inmensas posibilidades latentes en cada momento histórico. Este despliegue ha de realizarse por el trabajo em cuanto implica toda clase de actividad humana dirigida a conquistar una meta. Fruto logrado de este trabajo será una mayor civilización, cultura y progresso. El *sentido último* de la historia es el más inaccesible problema que presenta la misma. Para muchos, sin posibilidad de respuesta. Para otros, este sentido último se halla vinculado a la misma historia en cuanto proceso inmanente, perpetuamente renovado. El pensador cristiano pide en este momento una luz ulterior para desvelar este enigma histórico. Esta nueva luz de la palabra el mismo Dios. Sólo El puede descorrer el misterio de la historia. Por ello, los grandes pensadores cristianos han reflexionado sobre este problema a la luz, no sólo de la razón, sino también de la fe. *La Filosofía de la Historia* debe ceder el paso a la *Teología de la Historia* y dejarse iluminar por ella.

b) *Gnoseología de la Historia.*

No es facilmente formulable la síntesis de esta segunda parte de la *Filosofía de la Historia.* Nos parece, sin embargo, que pudiera centrarse en dos problemas fundamentales.

Primer problema. — Lo pudiéramos formular preguntándonos si es posible el *acceso al hecho histórico.* Sabida es la desestima de los *singular* en el plano cognoscitivo. Viene ello de la metafísica griega, no corregida en esto por la metafísica cristiana, como debió hacerlo. Al final de la Edad Media se inicia la preocupación por el conocimiento de lo *singular.* Dentro de la metafísica clásica Fr. Suárez recoge esta preocupación. Pero no se estudian los accesos a lo singular. Hay este problema, sobre todo en su dimensión histórica, es una de nuestras máximas preocupaciones filosófica. Pero creemos que todavía es más tema de estudio que síntesis lograda.

Segundo problema. — Vista la posibilidad de acceso a lo singular histórico surge el problema más delicado: el de su *interpretación.* Hoy se halla en alza este problema como cuestión decisiva de nuestro filosofar. También en el campo de la historia. ¿Cómo lograr una legítima interpretación histórica?.

Caben dos accesos al suceso histórico al tratar de interpretarlo. Uno, que pudiéramos llamar *extrínseco,* inquiera en los condicionamientos causales que lo han motivado. Otro, el *intrínseco,* nos desvela la obra histórica en lo que tiene de más propio y singular.

La literatura alemana distingue este doble problema con dos vocablos: *"erklören-explicar"* y *"verstehen-comprender"*. Pese al que el positivismo histórico haya subrayado el primer aspecto, el *explicativo*, pensamos ser todavía más importante el *segundo*. Más aún; que el primero viene a ser una excelente preparación para el segundo.

En este segundo acceso a la obra histórica es necesario, a su vez, diferenciar dos momentos principales: el momento del *"a priori"*, como requisito previo de la interpretación. Y el momento de los métodos de *captación* de la misma realidad histórica. Entre los métodos principales podemos recordar el *método redaccional*, el del *análise del lenguaje*, el *estructuralista* y el *fenomenológico*. Cada método tiene sus ventajas y sus fallas, si bien damos nuestra preferencia al *fenomenológico*, por conceptuarlo más fecundo.

Todo ellos nos habla de la tupida complejidad de este problema.

A la luz de este esquema rígido al lector percibe la necesidad de un conjunto de conceptos imprescindibles para poder formular estos diversos problemas de *Filosofía de la Historia* e intentar darles solución. Ante la imposibilidad de abordar ni siquiera los más principales, nos limitamos a reflexionar sucintamente sobre el que juzgamos más fundamental. Nos referimos al concepto de *historia humana* en cuanto se contrapone a *historia natural*. Utilizamos en este breve análisis las luminosas ideas del gran pensador hispánico de nuestros días, X. Zubiri.

II — HISTORIA HUMANA FRENTE A HISTORIA NATURAL

Sabidos son los conatos que se han hecho por acoplar la *historia humana* a los postulados y exigencias de la *historia natural*. En el siglo pasado tuvo lugar una contienda en orden a delimitar los campos y caracteres de las llamadas *Naturwissenschaften y Geisteswissenschaften*. La discusión se ha prolongado en este siglo. X. Zubiri, consciente de toda esta temática, intenta cerrar la discusión com esta tesis: *"La historia natural no existe; es un círculo cuadrado. Em la medida en que es natural no es historia, y en la medida en que es historia no es natural"* (Cf. *Realistas. Seminario de Xavier Zubiri, I. Trabajos* 1972-1973. Madrid 1974, p. 22). Lo natural, para Zubiri, es el conjunto de caracteres psico-orgánicos que constituyen la realidad sustantiva humana. Sobre esta realidad sustantiva se apoya la historia del hombre en cuanto realización de una *forma peculiar de vida*.

Tampoco acepta Zubiri lo que se lee tantas veces: *"La historia es una prolongación de la evolución"*. Es la conocida tesis de Teilhard de Chardin que impugna expresamente Zubiri. No niega

éste la evolución. Lo que niega es que se quiera equiparar la evolución biológica a la historia, puesto que la estructura formal de la evolución es diametralmente opuesta a la historia. La raíz de la evolución se halla en la *mutación*, sea cualquiera el origen y la índole de la misma. Pero la historia procede por *invención*, por hallarse siempre vinculada a una *opción* ante diversas posibilidades. "El proceso histórico, escribe Zubiri, no es la prolongación del proceso evolutivo. La evolución se hace por mutación genética: la historia se hace por invención optativa. Son procesos distintos" (*Op. cit.*, p. 23).

Al llegar aquí Zubiri determina aún más la neta distinción entre *historia natural* e *historia humana*, precisando el concepto de ésta. Después de un meditado valoramiento llega a esta conclusión: la historia es *transmisión tradente de capacitaciones*. Tratamos de aclarar los dos momentos primarios de esta apretada noción.

En primer lugar se afirma que es una *transmisión tradente*. Es decir; que por la historia el hombre recibe un "*legado*". Que esta expresión "legado" tiene un profundo sentido histórico basta aprobarlo la colección de los conocidos títulos de "*The legacy*" de la Universidad de Oxford. Pero este "legado" no es físico, propiedad bancaria o fondiaria, sino que este legado es la entrega de una tradición.

En este momento Zubiri se adentra en el análisis del concepto de *tradición*, falsificado por muchos prejuicios que van desde los religiosos a los políticos. Contra estos prejuicios que han achatado el concepto *tradición* a ser mera repetición, Zuribi subraya que la *tradición* hace entrega de formas de vida, que pueden ser aceptadas, rechazadas o modificadas. El pensador sostiene que toda situación histórica cuenta siempre con la *tradición*. Si la rechaza porque la valora negativamente. Si la modifica, busca en ella un apoyo. Si la quiere meramente repetir, realiza una nueva opción que puede ir causando una especie de solidificación geológica de la misma.

Tres momentos distingue en la tradición. Un momento *constituyente*, por el que el hombre se instala en una determinada forma de vivir, aunque sea la infortunada de un niño expósito. Un segundo momento es el *continuante*, em virtude del cual la *tradición humana* nunca es mera repetición, pues el mismo repetir modifica intrínsecamente lo entregado por la tradición. Un tercer momento es el *progrediente*, debido a que el hombre, al vivir, forzosamente tiene que ir optando por nuevas formas de vida. De aquí lo ineludible del *progreso*. Claro está que este progresso puede ser positivo si las opciones son positivas; pero pueden ser igualmente negativo si las opciones carecen de valor y altura.

Biológicamente la transmisión es siempre de estructuras orgánicas que en un momento dado pueden motivas una mutación o cambio evolutivo. Pero nunca la opción interviene en este proceso. Por el contrario; en la *transmisión tradente* que tiene lugar en la historia, la opción libre es decisiva, al tener que elegir entre los valores positivos o negativos que se le ofrecen.

En segundo lugar afirma Zubiri que la historia transmite *capacitaciones*. En la interpretación de este concepto el pensador se eleva a la metafísica clásica a la que quiere completar en una de sus nociones más importantes. Nos referimos al concepto de "*dynamis*". Durante siglos este concepto ha sido interpretado desde la noción latina de "*potentia*", concebida ésta tanto en sentido activo como pasivo.

Zubiri juzga necesario distinguir entre *mera potencia*, en cuanto nudo poder de obrar y *facultad*, que es la potencia con todos los requisitos necesarios para la acción.

Es precisamente de la *facultad*, en cuanto se halla en el hombre, de donde ve Zubiri brotar la historia. La facultad primaria del hombre es para Zubiri la *inteligencia sentiente*. Pues bien; la inteligencia sentiente se halla abierta a inmensa posibilidades de conocimiento y de acción. Cuando actúa estas posibilidades para apropiárselas, estas posibilidades se actualizan. A este momento de actualización Zubiri lo llama *capacitación*.

Hoy podemos volar. No podían hacerlo hace siglos. El poder volar es una capacitación que nos ha dado la historia. Con ella puede contar el hombre del siglo XX para nuevas capacitaciones. El volar nos ha capacitado para poder tener estos coloquios en Salvador (Bahía) en orden a lograr una nueva capacitación para otener conceptos más claros y precisos sobre *Filosofía de la Historia*.

Creemos que este breve esbozo presenta problemas y señala caminos de solución. Es lo que hemos intentado en esta comunicación, tan sucinta que parece un cablegrama.

O VERDADEIRO AUTOR DA HISTÓRIA: O "SER ESSÊNCIA" E O "CÓDIGO GENÉTICO"

MANOEL JOAQUIM DE CARVALHO JÚNIOR

1. O "ESPÍRITO" HEGELIANO E O "CÓDIGO GENÉTICO"

Em Hegel, a alienação do espírito apresenta-se-nos em espírito a criar a si mesmo e, em seguida, a gerar algo além de si mesmo. É a consubstanciação da alienação da consciência de si, que estabelece as raízes mesmas da materialidade. Ele é o criador da História.

Graças à herança hegeliana de a idéia do homem, enquanto criador de si mesmo e gerador do devir, Marx concebe a dialética do processo histórico. Hegel considera a dialética, o princípio criador imanente a todas as coisas "criadas". A produção do homem, Hegel erigiu em processo: a alienação e a supressão dessa alienação. Hegel concebe o homem como o resultado de seu trabalho. Conforme Roger Garaudy, Marx aprecia, realmente, em Hegel, este momento "fichteano" de seu pensamento.

A História, como um todo, seria a criação contínua do homem pelo homem em seu desenvolvimento dialético. Na opinião de Marx, Hegel descobriu a expressão, abstrata, lógica e especulativa do movimento histórico, através de "a negação da negação" (idéia, aliás, de que Marx se apossa como se de sua autoria fosse, enquanto se trata do mesmo pensamento com nova roupagem).

A crítica de Marx à gênese hegeliana da história é inconsciente e falaz. "O realce único conferido ao aspecto abstrato do trabalho do espírito, por parte de Hegel, e seu desconhecimento do lado negativo do trabalho, constitui, na opinião de Marx, o nó das contradições da filosofia hegeliana e da Economia clássica. A solução desse problema filosófico não pode ser encontrada senão se colo-

cando do ponto de vista de uma outra classe: o proletariado", aduz Marx. (Citação extraída e resumida da obra de Roger Garaudy, Karl Marx, págs. 56-57, idem, ibidem).

O homem criador do devir e da história sê-lo-á, no entanto, em moldes, todavia, que fogem à dialética hegelio-marxista, cuja cega cadência retira qualquer laivo de espontaneidade. Em seus momentos de criação de si mesmo e das coisas, a espontaneidade afigura-se-nos como o apanágio do homem, que implica, aliás, liberdade de escolha e, portanto, de reflexão.

O espírito criador hegeliano da história, enquanto alienação e transformação de si mesmo na consciência de si e representando a raiz da materialidade é um "espírito" abúlico e cego, destituído de poder de direção, de liberdade de ação e, ainda, da própria consciência de si mesmo. Pois, o homem não poderá representar a manifestação desse espírito, enquanto consciência de si mesmo, se ele não é criatura do espírito, que lhe antecede e se ele não é, essencialmente, o espírito que paira, abstratamente, acima da Realidade concreta. A consciência de si mesmo, que resulta do Espírito Universal, além de ordem inumana, é uma absurdidade, que salta aos olhos. O processo daquela transmutação é, absolutamente, inexistente e inobservável.

À idéia da criação do homem pelo homem, preferimos antepor a tese do "código genético". O "código genético" estende-se às outras facetas humanas: o código ontológico, o código espiritual, o código volitivo, o código que lhe confere liberdade de ação, de pensamento e de palavra "et caterva". Ora, se os "códigos" não representam criação humana, consideramos refutadas as duas primeiras afirmativas de Hegel. O espírito não será o autor de si mesmo e, em seguida, de alguma coisa além de si mesmo, nem poderá a alienação da consciência de si estabelecer as raízes da materialidade. Nas próximas páginas, situaremos, com maior nitidez, a imanência do código genético, que caracteriza o "ser essência".

O homem marxista enxerga, por isso, apenas, a metade da verdade. Na outra margem é visível a exuberância de um rio caudaloso, que engloba a totalidade das coisas, "além-homem" e "além-mundo".

2. A "NEGAÇÃO DA NEGAÇÃO" HEGELIANA E O "SER ESSÊNCIA"

No seio de a "negação da negação", Marx lobriga a manifestação máxima do pensamento hegeliano, enquanto a "expressão abstrata, lógica e especulativa do movimento da história". Na

tentativa de corrigir o Mestre, Marx descai e rebaixa-se ao invocar a "luta de classes" como força motriz da história. O equívoco de Marx é não lobrigar, na luta de classes, o erro monumental do homem moderno. Ao invés de força criadora, o digladiar eterno entre as classes é fator desagregador da Sociedade dos homens.

Hegel marca o apogeu de uma filosofia que, há mais de dois mil anos, considerara a história, a natureza e a realidade, em moldes "estáticos", não obstante o ponto de vista dinâmico, ainda que eivado de ligeiro primarismo, de certos filósofos. Causa espécie, por outro lado, a interpretação hegeliana da essência última da história, da natureza e do pensamento, fundamentalmente, dependente da contradição dialética, i.é., a dinâmica em processo destruidor da substância. A imanência, defendida por Marx da "contradição dialética" ao "coração" da realidade concreta, é ponto pacífico. A contradição dialética constitui-se de "negação da negação", cujo último estágio representaria uma espécie de "estado paradisíaco". Ora, a redução do homem a fator de segunda categoria é a conseqüência lógica e, ao mesmo tempo, equívoca, que nos salta aos olhos.

Ao leitor menos avisado, a teoria afigura-se brilhante. A desnecessidade do Criador, que ela, naturalmente, suscita, revela o homem a anelar, com ardência, a divinização de si mesmo. Assim, a soberba humana prevalece sobre a Razão. Ao admitir uma tendência irreversível em todos os fatos (o que pode ser verdade) e em todas as coisas (o que não é real), Hegel possibilita ao homem atingir o infinito e, desta forma, tornar-se infinito. No entanto, a rigidez do desenvolver do curso histórico implica a sua predeterminação desde as origens dos tempos (embora os tempos fossem desprovidos de origem, pois, a concretização de uma Idéia original, que os antecedeu, representa a própria abstração, talvez o próprio Nada, uma vez que, na dialética hegeliana, o nada antecede o ser, o vazio precede a realidade).

Justamente, a carência de elasticidade inerente à dialética hegeliana, implica dificuldades na determinação dos acontecimentos ou na determinação da origem das coisas.

Contra Hegel situaremos, por isso, o nosso pensamento.

A explanação da origem, através da tese do "ser-essência", adquire, assim, foros de concreticidade diante do teor abstrato, próprio da contradição dialética e da pobreza, da insuficiência e do primarismo, que ressaltam da tese marxista da luta de classes e das forças produtivas, enquanto suposto invólucro da totalidade dos seres, de forma, aliás, indeterminada. É, pois, acentuada a diferença entre a nossa tese e a tese hegelio-marxista. A "dinâmica de forças", que rege a formação da Realidade concreta, total, é a singela explicação teórica de um processo concreto, que regula

o desenvolvimento de cada ser. Na doutrina hegeliana, confere força motriz aos acontecimentos, "vida" e realidade às coisas, a abstrata e estranha contradição dialética. Em nós sofrem todas as coisas a influência de uma fonte inexaurível da "vida". O "ser-essência", que ora salientamos, é a fonte, cuja concreticidade descansa na própria substância do ser humano ou do "ser-coisa", cuja existência é de ordem irrefutável.

Concreto ele o é, pois representa a síntese de um código, impresso em cada ser, no momento de sua formação ou no próprio ato de sua aparição no mundo material. A exigência de um Autor substitui, graças à transcendência, os cânones imanentes de ordem hegelio-marxista.

Apresenta-se-nos, também, de forma apodíctica uma outra característica. Enquanto a dialética hegeliana, dotada de um só sentido, é constituída de um encadeamento cego, a "dinâmica de forças" consubstancia-se num constante "vaivém". A espontaneidade, o poder de criação, a faculdade de alterar a sua própria história, a desnecessidade da antítese (quando a tese e a síntese se encontram) poderão, de acordo com os cânones de nossa doutrina, ocorrer na história ou no processo de formação das coisas e do homem.

Desprezada a nossa interpretação, teríamos uma história constituída de um processo infindável. Aliás, na temática hegeliana ou marxista, observa-se, por isso, gritante contradição. A admissão do retrocesso é incompatível com a sua principal tese. Em nossa opinião, o retrocesso, parodoxalmente, é criador, no que ele apresenta de destruidor. Assim, a negação e a superação da negação, de ordem hegeliana, assumem um novo sentido ou, o que é mais viável, perdem a sua validade. A destruição perfaz-se, de fato, para ensejar a possibilidade de uma construção.

Enquanto Hegel admite a criação do novo, nós admitimos o novo, porém, preso, umbilicalmente, às origens. Assim, o pensamento jamais se desprende, totalmente, do "ser-essência", que processa o aparecimento do "ser-pensamental". Por sua vez, este gera o "ser-cognoscente" que, ao se encontrar com as coisas, humaniza o homem. Em nenhuma hipótese, o ser humano liberta-se de suas origens e de seus abismos.

Não constituirá a realidade dos fatos um desmentido a Hegel? O encadeamento inexorável de acontecimentos ou de seqüências, no processo formador do ser, é uma ilusão. Intermitentemente, houve retrocesso, atraso ou seja um passo para trás. Esse vaivém compõe, sem dúvida, a evolução dos seres vivos ou da própria formação do Universo sideral.

A nossa tentativa centra-se, com certa insistência, em conferir uma nova "roupagem", aliás, uma nova interpretação à

essência dos seres, através da "dinâmica de forças" diante da imperfeição, que ressalta da "contradição dialética".

3. O PROCESSO HISTÓRICO A PARTIR DO "SER ESSÊNCIA" E A IMANÊNCIA DO "CÓDIGO GENÉTICO"

O estudo do "ser essência" e do "código genético" deve ser simultâneo, porque o segundo representa a súmula das tendências e aptidões, que se gravam e gera o primeiro.

A lição de Spinoza, neste particular, é concisa e simples: sob o influxo de leis imanentes à razão humana, a compreensão "more geométrico" do Universo, em sua totalidade, e de Deus, torna-se viável.

Ora, a razão é dotada de leis imanentes à sua natureza profunda. A razão são "leis", que constituem a própria substância. Sob o seu influxo, ela conhece Deus e o Cosmos.

O "Código genético" traduz a imanência de "tendências" e as faculdades, que possibilitam ao homem a compreensão do Todo. Evidencia-se uma relação estreita, alimentada pelo processo de interação, entre os princípios imanentes ao "ser-essência" do homem e a história, em seu desenvolver arritmado. O processo histórico é o resultado, em última análise (Hegel antevê a realização final da Idéia no Absoluto) de um processo, penoso e longo, que se inicia no "ser-fundamento" do homem. O "ser-essência" é constituído de forma "sui-generis". A sua capacidade de desenvolvimento deriva das energias imanentes à sua natureza profunda. Graças a essas "forças", o homem sobrepõe-se ao agir dentro do Mundo, entre as coisas e diante do próximo, no ato de escrever a história. A soma de potencialidades, que constitui o homem não o permite se esquivar da obrigatoriedade de condução dos destinos históricos. De tal maneira constituído, o ser humano, em última instância, torna-se o escrivinhador da história. O seu autodesenrolar no Mundo, a sua ação sobre o Mundo, e, ainda, a resposta do Mundo é a tinta invisível da história humana. A história é, portanto, essencialmente, de natureza ontológica. O seu fundamento não somente são as leis imanentes à essência do ser do homem, mas depende, também, das leis imanentes à essência do ser das coisas. As coisas ao homem modificam, em sua periferia. Sem as coisas, o homem não poderia contribuir à formação do Mundo. O homem e as coisas interagem, entre si mesmos e com o Mundo, para a formação da história humana.

Na formação da história, a interação do homem e dos acontecimentos possibilita a abertura para uma situação "confusa". A história é o reflexo remoto das tendências humanas, que se manifestam, tanto no plano criador, quanto no plano destruidor.

O homem é o ser estranho, por excelência. A história é a síntese de dois poderes ou fluxos, de cuja interação brotam o movimento e a vida. De raízes teológicas, o problema ressalta, ainda, a eterna antinomia do Bem e do Mal, de cuja análise não cabe, agora, discussão.

A fundamentação ontológica da história parece-nos de invulgar interesse.

Se a história possui substrato ontológico, a interpretação dialética torna-se inadequada. A dialética anula a oportunidade de o homem parar, um instante sequer, e olhar para trás. Se é o homem o verdadeiro autor dos fatos, a tese, a antítese e a síntese por se não concretizarem, perdem a sua razão de ser.

Se o homem total não se restringe nem se esgota no "ser-essência", os fundamentos humanos, em conseqüência, não constituem a exclusiva fonte da história. Se o homem é, também, "humanitas", pensamento original, conhecimento do concreto, abstração, liberdade, tais "características" deverão se inscrever entre as causas do processo histórico.

No estudo da história, merece realce a análise da interação:

do homem e das coisas,
do homem e do meio circundante,
do homem e dos outros homens (palavras, pensamentos e atos),
do homem e dos animais, vegetais e minerais,
do homem e da natureza,
do homem e do Mundo,
do homem e do Cosmos.

4. O CÓDIGO GENÉTICO E A LIBERDADE

Embora o "código genético" do "ser-essência" seja a causa última do movimento, da direção e do desenvolvimento incessante do homem, da humanidade e, em última análise, da história, não podemos denegar um relevante papel à liberdade humana da ação.

A liberdade é o paradoxo, que tumultua o universo humano. O homem é o reflexo de um "código genético", cujas tendências o "obrigam" a agir de certa forma e o condicionam, enquanto a liberdade possibilita-o a aperfeiçoar ou a sustar ou a provocar retrocesso ao desenvolvimento, que resulta das tendências evolutivas ínsitas à sua própria natureza. A liberdade integra o ser humano.

Ao considerarmos, na interpretação da história, as forças concentradas nos abismos humanos, devemos salientar a influência

da liberdade. Isto é, a faceta humana da liberdade, ou seja, a liberdade de ação, a liberdade de pensamento, que antecede àquela ou, ainda, a liberdade de decisão, a liberdade de escolha, a liberdade de omissão, a liberdade da não escolha, entre dois caminhos, de um terceiro ou de um quarto. O assunto mereceu estudo em nosso trabalho, "Deus e Liberdade", (Mensageiro da Fé, 1972). Ora, a liberdade é a fonte abscôndita da Moral. Sem ela, não se enquadraria à natureza humana, os ditames e os condicionamentos, que a Moral lhe impõe. Embora, aparentemente, paradoxal, essa afirmativa é verdadeira.

A interação, no seio do homem, da liberdade (que é "marca") de ação e de pensamento e do condicionamento decorrente das tendências, que lhe constituem a natureza, implica um paradoxo: o homem, é e, ao mesmo tempo, não é livre. Livre, que é, na construção de seu Mundo, torna-se escravo diante do condicionamento, enquanto "herança" de sua natureza. Outro fator, que nos merece a atenção é o "esmagamento" do homem por obra do Mundo. Ora, a relação paradoxal liberdade-escravidão estende-se à interação do homem e das coisas, do meio ambiente, do próximo, dos animais, dos vegetais, dos minerais, da Natureza, do Mundo e do Cosmos.

São de acentuada importância as potencialidades, que se lhe gravam no interior, a capacidade de vencer, e de dominar. O "código genético" simboliza, em conseqüência, tendência nascida e desenvolvida graças à ação consciente e à vontade do homem que, por isso, sempre age em liberdade, não obstante "controlado" pelos limites, i.é, as idiossincrasias de sua natureza. A liberdade simboliza-lhe o élan, que lhe aprimora, desta ou daquela forma, as tendências e aptidões.

Portanto, a história é obra do homem, enquanto ser, marcadamente livre, e do homem, enquanto ser condicionado a tendências, ora criadora, ora restritivas de sua própria natureza humana, que o forçam, ora a reagir, ora a aceitar a ação e a corrosão implícitas e ínsitas à resposta do Mundo, que lhe fere e lhe destrói o interior.

5. A INTERAÇÃO DO "SER-ESSÊNCIA" E DO FUTURO. O FUTURO E A CONSTRUÇÃO DO PRESENTE

A acentuada interpenetração (fora e além do tempo) do "ser-essência" e do futuro, ao caracterizar a nossa doutrina, apenas, de forma aparente, reduz aquele em suas verdadeiras proporções.

Não consideraremos absurda, como será demonstrado, a tese da construção do presente por obra e graça do futuro.

Nos "Manuscripts de 1844" (pág. 86, Editions Sociales, Paris), Marx escreve: "Ce comunisme en tant que naturalisme achevé-humanisme, en tant qu'humanisme-naturalisme, il est la "vraie" solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme objectivation et affirmation de soi, entre liberté et necessité, entre individu et genre. Il est l'enigme résolue de l'histoire et il se connait comme cette solution".

"Le mouvement entier de l'histoire est donc, d'une part, l'acte de procréation "reél" de ce comunisme — l'acte de naissance de son existence empirique-et, d'autre part, il est sa conscience pensante, le mouvement "compris et connu" de son "devir".

Com bastante claridade, o texto marxista ressuma megalomania.

O Comunismo, o símbolo do enigma resoluto da história, parece-nos uma afirmativa um tanto inacreditável. Tantos fatores integram a formação da história que o Comunismo não poderá corresponder, de uma parte, ao ato e ao nascimento de sua existência empírica e, de outro lado, ao movimento "compris et connu" de seu devir. O "espetáculo", que o engenho marxista concebe da redução de o movimento integral da história ao simples ato de procriação "real" do comunismo é tão mirabolante, quanto eivado de irrealidade.

No desenrolar da história, assistimos, como já o assinalamos, a interação do homem e do Mundo. A voz do homem ecoa e do meio lhe advém uma "eterna" resposta. Às vezes, ouvem-se ruídos ensurdecedores que, não obstante, o não apavoram. Por isso, o homem traça, com altos e baixos, o seu caminho, consubstanciado na criação de seu futuro. A "praxis" deixa de ser a fonte da história e cede lugar não, propriamente, ao homem abstrato, mas ao "ser-essência", que atrai e é seduzido pelo futuro.

Convém, portanto, ressaltar a importância da dinâmica entre o "ser-essência" e o futuro. A mútua sedução de um pelo outro implica a criação dos fatos, que representam a matéria-prima da história.

O devir, bem o sabemos, é obra humana. O Comunismo não cria o processo do devir histórico porque, embora a afirmação seja paradoxal, o presente é, verdade, obra do futuro (vide "Deus e Liberdade").

Na medida em que o "ser-essência" gera o futuro, este, ao seduzi-lo, "cria" aquele, através da oportunidade, que lhe confere à realização de si mesmo, enquanto ser humano integral. Ao transpor as fronteiras do paradoxo, a verdade extingue-se, ou melhor, sofre certo processo de obscurecimento.

A criação do presente pelo futuro afasta a hipótese marxista da geração da história reduzida à procriação "real" do Comunismo.

Ora, o futuro é o homem, tanto quanto o homem é o futuro. Nem mesmo entre eles escapa a interação atuante, na realidade concreta em formação, da "dinâmica de forças".

6. O "HOMEM IDÉIA", ENQUANTO SÍNTESE DA "TOTALIDADE HUMANA"

Em outros trabalhos ressaltamos, na formação da história, o primado da idéia. Não obstante o fulgor das aparências realçadas por Marx, objetivamos a aproximação da essência. Somente a análise da essência das coisas, dos acontecimentos e dos entes de razão nos poderá revelar a verdade. A tendência contemporânea de se olhar a superfície fez da aparência a essência. O primado da aparência revolucionou-nos o pensamento do século, graças, ainda, à identidade do ponto de vista das filosofias fenomenológica e marxista. Ao transcendermos o universo da aparência que, então, constituiu, com traços de raro esplendor, as características dos tempos onde medra o materialismo, tentemos descobrir, na órbita da essência, a verdade do real.

Através de exame superficial, afigura-se-nos a atividade prática a única fonte propulsora das relações entre os homens. Sob o influxo de análise microscópica, deparar-nos-emos, no entanto, com "fenômenos" outros, que transcendem a "fenomenalidade" a que estamos acostumados a observar e que nos revelam as verdadeiras causas substitutas da "praxis". A análise a olho nu demonstra-nos tecido dotado de certas características; graças ao microscópio, surgem-nos à frente uma aglomeração de células. Em nível mais profundo, que é que há senão a "dança" de moléculas, átomos e partículas elementares? Análise similar da realidade concreta, total — assim nos parece —, nos leva a idênticos resultados, que sempre nos causarão surpresas.

A procura daquilo que se esconde atrás da "praxis" é uma tendência natural ao nosso espírito. Que é que move o homem, em sua atuação sobre a história? A busca analítica é sempre cansativa, própria da índole alemã. Os franceses preferem a síntese que, ao mesmo tempo, ressuma beleza, conteúdo e verdade.

O nosso objetivo é a descoberta das causas antecessoras da atividade prática humana. Se a "praxis" é concreta, o que lhe precede, também, o deverá ser. A lógica é, então, verdadeira e de ordem irrefutável. Pois, do contrário, que é que haveria de conferir concreticidade à "praxis"?

Geralmente, o homem age sob a influência de uma motivação, consubstanciada no meio ambiente, no contato com o próximo, nos meios cultural, político e econômico. Dotado de espírito analítico e sintético, de dúvidas, de poder de decisão, aprende a separar o

joio do trigo. A soma de tantos fatores aliada ao seu poder de invenção, de inovação ou de aproveitamento, na ordem prática, de idéias de outrem, confere ao "homem-idéia" uma situação de prevalência sobre a "praxis". O ato mesmo de pintar um quadro é a concretização de idéia preexistente, em estado embrionário, na mente do autor. À medida em que suas mãos pintam, graças, também, ao uso do pincel, a idéia exterioriza-se e se mostra, em termos objetivos, através da cristalização, sob forma de figuras, no papel branco. Mas, quem lhe impulsiona as mãos são as idéias representativas da Síntese, verdadeira e real, de inspiração, de desejos subconscientes ou inconscientes e mal contidos, no seu íntimo, muitas vezes, frustrações, elucubrações ou, às vezes, visões. No ato de composição da história, a idéia — que advém do seio humano —, atua, talvez, inconscientemente. Mas, é com violência que move os músculos operatórios na órbita do redemoinho social.

Em conseqüência, o meio social constitui-se de coisas, de homens, de eventos, de ambições e de frustrações, i.e, um universo de fenômenos. A interação do homem total e da história evidencia-se a todo momento.

Ao representar a síntese da "totalidade humana", o Homem-Idéia precede a atuação da "praxis", ao proporcionar empurrões à história.

Se não for interpretada, enquanto "homem-idéia", é óbvio que se torna a idéia uma abstração. Sob aquele prisma, todavia, a idéia assume uma posição concreta.

O "Homem Idéia" representa a idéia, fundamentalmente, humana, graças ao ambiente de sua constituição, que é o interior humano, a que sói denominarmos "ser-essência".

Um capítulo interessante da interpretação da história diria respeito à sua causa primeira. Ora, o "ser essência" fundamenta o homem no próprio ato de lhe conferir características e tendências. Impele-o, dessa forma, em direção ao Mundo, embora esse "caminho" represente, em verdade, o processo de transformação do "ser-essência" em "ser-existência" na constituição do homem total.

O verdadeiro autor da história revela-se-nos o "homem-Idéia", no plano de suas mais remotas causas, aliás, plenas de estranheza.

O "ser-essência", no mesmo ato de procriação de idéias, consuma-se a si mesmo como se representasse uma fogueira. Paradoxalmente, enquanto desgasta-se a si próprio, ele se enriquece, através do ato da criação do ser humano.

O verdadeiro autor da história são as profundezas do homem onde, em estado latente, se concentram todas as suas potencialidades, i. é, o passado, o presente e o futuro, o finito e o infinito.

O homem escreve a história com o "sangue" de seus abismos.

O TOMISMO ATUAL NO DIÁLOGO COM O MARXISMO-LENINISMO A RESPEITO DO PROBLEMA DE DEUS

FERNANDO ARRUDA CAMPOS

1 — O fato de ser o homem tão profundamente marcado pelo diálogo, em sua maneira de ser, encontra talvez sua mais adequada expressão nas palavras de Hoelderlin, quando nos diz que "existimos, desde que dialogamos". O homem é, assim, o ser que se encontra em contínuo e constante diálogo: diálogo com as coisas, com as pessoas, com as idéias, com Deus. É, realmente, no diálogo e, através dele, na medida em que se confrontam posições antagônicas, que emerge, paulatinamente, a luz da verdade plena. Em tal perspectiva, no dizer de Lotz, a evolução espiritual da humanidade constitui-se qual "colóquio continuado das várias épocas, no qual a verdade plena vai abrindo caminho, paulatinamente, através do choque das opiniões antagônicas". [1]

Por outro lado, se é o diálogo, no dizer de Jaspers, uma "luta amorosa — liebender Kampf" —, ele só se tornará realmente enriquecedor se encontrar seu natural espaço de realização na abertura do dialogante ao dialogado, abertura esta que se exprime, através do apelo e do acolhimento, portanto, numa constante e continuada predisposição de se enriquecer com as respostas dadas ao apelo formulado.

Visto sob esta ótica, o diálogo com as idéias, a fim de que adquira um real sentido e seja, conseqüentemente, eficaz, deverá orientar-se para além de toda ideologia, em direção das coisas mesmas, na medida em que estão as idéias a exprimir a verdade do ser e a manifestar o aspecto de valor, pelo qual é o ser objeto de desejo e de amor.

Nesta linha de pensar, o diálogo que o tomismo contemporâneo visa a estabelecer com a filosofia marxista-leninista e, em particular, com o pensamento de Marx, deverá orientar-se em

direção às fontes do pensar de Marx e do marxismo, a fim de que, através do conhecimento destas, se torne possível captar as autênticas intenções deste pensar e seu real significado, numa tentativa de desvendar os aspectos de verdade e de valor que, porventura, possa ele comportar. É, efetivamente, a partir daqui que se irão estabelecer os possíveis pontos de convergência, ao mesmo tempo que ressaltar as insuperáveis divergências, existentes entre ambas as filosofias.

Estruturado segundo esta ótica, o diálogo adquire consistência, permitindo harmonizar, numa unidade de conjunto, os diversos aspecto objetivos, a partir dos quais ele se desenvolve e, nos quais, encontra um ponto comum de referência: o problema do realismo, o problema da verdade, o problema do valor e o problema de Deus são, assim, entre outros, objetos do diálogo que o tomismo contemporâneo mantém com o pensar marxista e, através dos quais, se procura, na diversidade das posições firmadas, a descoberta de pontos convergentes que possam levar a possíveis unidades conceituais.

2 — O presente estudo visa a enfocar, em suas linhas gerais o diálogo estabelecido, entre tomismo e marxismo-leninismo, a respeito do problema de Deus.

Prescindindo de considerar as provas da existência de Deus, na crítica demolidora de Marx, a qual aparece, consoante nota Verneaux, qual reivindicação de independência e, na qual a opção pelo ateísmo não se alicerceia, em inconcussos fundamentos racionais mas, de modo diverso, em argumentos de ordem humana e passional,[2] é, propriamente, na crítica da religião, que se delineia e se aprofunda o pensar de Marx, sobre o problema de Deus.

Na crítica sociológica da religião,[3] ressalta Marx o aspecto conservador e reacionário do fenômeno religioso. A religião é o "ópio do povo". Prometendo a recompensa, numa vida futura, ensina ela a paciência e a resignação àqueles que sofrem, na miséria, durante a vida inteira.

Através da crítica psicológica, Marx visa a mostrar, como já fizera Feuerbach, que a idéia de Deus tem sua origem no próprio homem.[4] Entretanto, para Marx, a origem da religião não está, como pensava Feuerbach, nem no indivíduo, nem no gênero humano, puras abstrações, mas na sociedade, visto que o ser humano é social.[5] A religião varia, assim, segundo ele, conforme os diferentes tipos de sociedade. O fenômeno religioso constitui-se qual fundo permanente, através do sentimento de impotência, que experimenta o homem, quer em face das forças da natureza, ainda não humanizadas, quer no seio de uma sociedade opressora, con-

forme acontece com o proletariado, em regime capitalista. A religião volta a ser considerada, aqui, "ópio do povo", mas um sentido mais profundo. No dizer de Verneaux é ela, para Marx, a um só tempo "a expressão da miséria real e um protesto contra esta miséria. Expressão, eis que o homem, que se encontra numa situação dependente, hipostasia, instintivamente, o poder, do qual depende, sob forma de divindade transcendente. Protesto, eis que, sendo infeliz nesta terra, projeta seu desejo de felicidade, num outro mundo, esforçando-se, ao mesmo tempo, a fim de atenuar seu sofrimento presente, pela esperança de uma felicidade futura". [6]

Finalmente, encontra este problema uma abordagem, em nível mais profundo, através da crítica dialética. Pretende-se, efetivamente, atingir, aqui, a essência da atitude religiosa, a qual consiste, para Marx, na "alienação".

A noção de alienação Marx a tomou da Fenomenologia do Espírito de Hegel, onde é ela usada, a fim de caracterizar o processo, no qual a autoconsciência, colocando o objeto, coloca-se a si própria como objeto, alienando-se, por conseguinte, a fim de, em seguida, retornar a si própria. Este processo é, ao mesmo tempo, um autolimitar-se da consciência, na medida em que ela se opõe ao objeto negado.

Marx transforma a noção hegeliana, eis que, para ele, o sujeito da alienação não é de igual modo que para Hegel, a autoconsciência, conceito abstrato e fictício, mas o homem real ou existente. Não é a alienação, de idêntica forma, mera figura especulativa, mas condição histórica, em que o homem se descobre, nos confrontos das relações econômicas. Destarte, se a alienação econômica é, para ele, a alienação real, a religiosa, que se opera, no domínio da consciência, no foro interior do homem, deve ser tida, segundo Marx, como psicologicamente real, eis que o homem, crendo-se dependente de Deus, julgando receber dele sua própria existência, é incapaz de libertar-se da idéia criada por ele próprio. [7]

Por outro lado, na pertinente observação de Calvez, se constitui a alienação o objeto preciso da crítica marxista, de tal modo que seu pensamento se torna crítico, na medida em que se constitui qual tentativa de suprimi-la, [8] é, em termos de superamento da alienação religiosa, que gira toda a problemática do ateísmo de Marx.

Nesta linha de pensar, de igual modo que Feuerbach, julga Marx que a essência, a qual o homem adora e deifica, como estranha, é, no fundo, sua própria essência. O homem religioso é, por conseguinte, aquele que se esvazia de si próprio, de sua própria substância, eis que se coloca para fora de si mesmo, deixan-

do, desta forma, de ser objetivo e real. Superar a alienação religiosa seria, assim, para homem, de igual forma, superar toda tentativa de colocar, num ser transcendente, a causa eficiente e final de seu próprio ser.

A tese marxista da alienação religiosa é, portanto, elaborada, a partir da categoria hegeliana correspondente, através da reflexão sobre a posição feuerbachiana, eis que, para Marx, ainda que não apareça o homem, qual momento da evolução da idéia absoluta, o homem não alienado é aquele que se encontra, em si mesmo e é, para si mesmo, sua própria razão de ser, portanto, que se reconhece e é reconhecido idêntico ao Absoluto. O ateísmo, consistindo na supressão da religião seria, assim, para Marx, de igual modo que o comunismo, que consiste na supressão da propriedade privada, a expressão de um verdadeiro humanismo.[9]

3 — A reflexão sobre o problema do Absoluto, realizado, num contexto de autêntico pensar tomista, num diuturno diálogo com o marxismo, vem possibilitar se precisem os pontos fundamentais da doutrina tomista, a respeito do problema da existência de Deus.

Colocando-se, desta forma, em face do ateísmo e do ateísmo marxista, dever-se-á perguntar, primeiramente, se a inteligência é ou não capaz de apreender o ser, se a razão é ou não capaz de concluir validamente, a partir da existência do ser contingente, pela existência do ser necessário. Não seria supérfluo lembrar que o problema, colocado, nestes precisos termos, supõe uma atitude metodológica prévia, não apenas realista mas de um realismo metafísico, eis que se pergunta, aqui, sobre o próprio sentido e fundamento do ser do homem e do ser do mundo. A posição dos princípios fundamentais de um realismo crítico, no plano gnosiológico, constitui, desta forma, o ponto, a partir do qual se inicia a reflexão metafísica, eis que é a partir daqui que se irá questionar sobre o sentido do ser.

Admitida, porém, a existência do Ser divino, como necessária, a fim de tornar inteligível a existência do ser criado e contingente, restaria, ainda, perguntar sobre o conceito que poderíamos, validamente, formular, a respeito da Essência divina ou se, de modo diverso, esta Essência, puro Ato existencial, escaparia a todo conceito, sendo-nos, conseqüentemente, lícito afirmar, apenas, uma radicalização de posição, que Deus é o inefável e o absolutamente incognoscível.

Este diálogo possibilita, de outra feita, ao tomismo, evitar toda concepção antropomórfica da divindade, como contrária ao próprio espírito do pensamento do Aquinense.

Ressalte-se por derradeiro, que é, neste continuado diálogo, através do qual se evidenciam, a um só tempo, as convergências e divergências, entre ambas as posições firmadas, que o filósofo tomista, numa reflexão em profundidade sobre os princípios de sua própria filosofia, poderá chegar a conclusões opostas às de Marx, com relação à solução do problema de Deus. Para o tomista, com efeito, se a alienação é, de igual forma que para Marx, um mal que, enquanto tal, deve ser superado, a única forma de superá-la não está, conforme pensava Marx, na opção pelo ateísmo, de tal modo a poder afirmar e realizar a existência humana, mas na afirmação da existência de Deus, qual necessária condição de realização plena do homem.

4 — Poderíamos, na verdade, concordar com Marx, no sentido de se negar uma falsa idéia da Divindade, na medida em que aparecesse esta qual fonte de alienação do homem. A idéia da Divindade, vista qual superestrutura ideológica, que estivesse a refletir, no nível religioso, o método de produção de uma determinada classe social, seria, deveras, uma falsa idéia, a qual impediria, realmente, se orientasse o homem, no sentido de uma autêntica experiência de Deus. Neste sentido, poderíamos dizer, com Lubac, que o deus que Marx e os marxistas negam é, vezes freqüentes, uma caricatura do Deus que o cristão adora, o que estaria, evidentemente, a impor ao filósofo cristão uma atitude de recusa, em face desta falsa idéia de Deus. [10]

Poderíamos, ademais, dizer que Marx não é ateu, na medida em que, na linha do pensar feuerbachiano, vê, na negação da idéia de Deus, a condição necessária para a implantação, na terra, de um reino de amor, de sabedoria e de justiça. [11] Realmente, o amor, a sabedoria e a justiça são aspectos do ser e o ser encontra, no Ser subsistente, seu necessário fundamento.

Marx é, no entanto, ateu, radicalmente ateu, enquanto afirma estar o homem radicalmente fechado a toda e qualquer experiência de uma transcendente Realidade; enquanto afirma ser necessário para o homem, a fim de que adquira ele a posse de si mesmo, a fim de que se possua na plenitude de sua essência humana, a eliminação de toda experiência da transcendência, eis que a idéia de Deus lhe aparece qual obstáculo, o qual lhe está, constantemente, a impedir a conquista de sua própria liberdade e de seu próprio ser. [12]

Marx é, ainda, radicalmente ateu, na medida em que diviniza o homem, afirmando ser ele, para si próprio, seu próprio fundamento; na medida em que o coloca qual fundamento último dos atributos de sabedoria, de amor e de justiça, realizados na história.

5 — Para o tomista, o mais importante problema não consiste em investigar a origem da idéia de Deus mas sim as condições transcendentais da existência do ser contingente e finito, quando é este questionado, em nível de radical inteligibilidade. A necessidade de afirmação do Ser necessário impõe-se, desta forma, qual condição necessária da própria existência do ser contingente, na medida em que é este pensado e experimentado, enquanto ser e não, enquanto nada, inteligível e não absurdo. Destarte, a partir de fato incontestável da contingência e do princípio, não menos evidente, de que "tudo o que começa possui uma causa" e de que "uma série indefinida de causas causadas não conduz a explicação alguma", somos levados, por uma exigência de radical inteligibilidade, à afirmação da existência do Ser absoluto, o qual é, para si próprio, a razão de sua existência.

Destarte, ainda que pudéssemos concordar com Marx, quando afirma que o homem não possui outra origem que ele próprio, eis que não podemos conceber a nós mesmos e à natureza inexistentes, o questionamento sobre a razão de ser da existência do ser contingente estaria a afirmar-se, em toda a intensidade de seu caráter aporético. Conforme assinala, muito à própria, Vancour, ainda que minha existência e a existência da natureza se me apresentem qual dado insuprimível e, ainda que me seja impossível pensar-me a mim mesmo inexistente, isto contudo não suprime o problema da contingência que se afirma, em toda sua intensidade, a partir do próprio fato da existência de um ser e da existência do ser do mundo, como dado.

No universo tomista, é, por conseguinte, através do princípio de causalidade que as provas da existência de Deus adquirem toda sua força e valor probante. Mas o princípio de causalidade tem, aqui, um valor ontológico: aplicando-se ao ser do sujeito e ao ser do objeto, adquire ele um valor transcendente, na medida em que torna possível explorar o domínio do ser, considerado, em sua totalidade. E este valor ontológico é garantido, no contexto tomista, pela teoria da abstração, eis que é, na própria experiência do ser individual, que descobre o espírito a existência do ser universal e a dos princípios primeiros. Por outro lado, o valor transcendente destes princípios é assegurado, através da aplicação da doutrina da analogia, pela qual a noção de ser é resguardada, em sua unidade, ao mesmo tempo que se afirma em sua ilimitada aplicabilidade à totalidade dos seres existentes e possíveis.

O que torna, portanto, basicamente possível a solução do problema da existência de Deus, tal qual é ela apresentada, no contexto do pensamento tomista, é a postura espiritualista, assumida pelo tomismo, em face do ser do homem cuja inteligência, porque de natureza espiritual, é capaz de penetrar no mais íntí-

mo recôndito do ser do mundo e do próprio espírito humano, e, a partir daí, ascender, validamente, numa exigência lógica de inteligibilidade radical do ser do mundo e do próprio ser do homem, à Origem transcendente destes e, portanto, à transcendente Origem da totalidade dos seres criados. Toda esta sistemática conceitual, que adquire, aqui, uma validade probante, na medida em que se constitui em experiência humana, através da qual é o homem capaz de afirmar, em evidência plena, a existência de Deus, ao mesmo tempo que atingir o conhecimento analógico de sua Essência, torna-se inoperante, vazia e sem sentido, no universo marxista, onde reina o mais radical materialismo e onde a própria consciência é concebida qual simples reflexo do mundo da matéria.

6 — Por outro lado, a teoria tomista do conhecimento da natureza divina visa a assumir uma atitude aquilibrada, com referência ao conhecimento da essência de Deus, de tal forma e evitar, aqui, toda posição extremista e radical. Quando o Aquinatense nos diz que de Deus conhecemos, não o que é, mas o que não é, quando, através das perfeições criadas, nos esforçamos por atingir a Fonte original destas perfeições, ele nos quer precaver contra a falsidade de toda e qualquer posição de natureza antropomórfica, segundo a qual se pretendesse aplicar a Deus, tais e quais, com diferença apenas de grau, os termos e conceitos, que convêm, ao homem, ao mesmo tempo que de uma atitude agnóstica, que recusasse afirmar de Deus qualquer termo ou conceito positivo, de ser, unidade, verdade, etc...

A teoria da analogia encontra, aqui, no contexto da doutrina da participação, sua aplicação mais profunda e seu mais genuíno sentido. Não se trata, evidentemente, das perfeições mistas, que se aplicam a Deus, apenas metaforicamente, mas das perfeições puras ou simples, que, em si mesmas consideradas, não implicam em imperfeição alguma, as quais, por outro lado, se encontram realizadas, de modo próprio, tanto na causa quanto no efeito: na Causa, de modo infinito, no efeito, de modo participado, relativo.

O procedimento, através do qual, partindo-se das perfeições simples, realizadas nas criaturas e, sobretudo, no ser do homem, se procura atingir a Essência divina, na medida em que a perfeição do efeito guarda, necessariamente, uma certa semelhança com a perfeição da causa, desenvolve-se, na verdade, de forma dialética. A afirmação da perfeição participada, pelo efeito, de modo finito e imperfeito, leva, necessariamente, à negação da realização desta, no Ser divino, de igual modo que nos seres criados. O ser não se realiza, deste modo, em Deus, de modo finito e contingente, nem a inteligência e a vontade divinas se encontram submetidas à finidade e às vicissitudes da inteligência e

vontade humana. Esta oposição é, entretanto, superada, na medida em que se afirma a realização destas perfeições, na Essência divina, de modo excelente e eminente. Se, realmente, existimos, se atingimos a verdade através da inteligência, se somos capazes de amar, por nossa vontade livre, é porque participamos do Ser, da Verdade e da Bondede e da Liberdade subsistente. Deus possui, assim, o ser, a verdade, o bem e a liberdade, de igual forma que o homem os possui, não, porém, de igual modo que o homem. Entre o ser de Deus e o do Homem não existe apenas diferença de grau, mas ainda de modo de realização. As perfeições puras realizam-se, na Essência divina, de modo diverso que nas criaturas. Elas aí se realizam de modo infinito e imparticipado, na identidade e simplicidade absoluta do Ser subsistente. [17]

7 — No contexto do pensamento tomista, a existência humana e a divina não são, conseqüentemente, colocadas quais existências separadas e conflitantes, de tal modo que a posição de uma esteja a exigir a supressão da outra. Da parte de Deus, há a transcendência absoluta da Essência, que realiza, em si mesma, todas as perfeições, quer de modo formal e eminente, tratando-se das perfeições puras, quer, de modo virtual e metafórico, tratando-se das perfeições mistas. A existência da criatura nada adiciona, por conseguinte à existência de Deus. Criando, Deus nada perde de Si mesmo, nem se perde, enquanto Essência, na multidão dos seres criados. A criação não é, por conseguinte, uma alienação do Ser divino, um simples projetar-se da divina Essência, no tempo do mundo.

Ressalte-se, ademais, que o Ser divino é, para o tomista, um Ser pessoal e livre, que subsiste na plenitude de sua transcendência, qual infinita Realidade. Ele não é, por conseguinte, simples idéia, simples imagem antropomórfica, projetada pelo homem, para além de sua própria existência. Da parte do homem, há que afirmar, sempre, a existência da alienação, da contingência e da morte, inseparável do ser humano, eis que lhe integram a própria essência. Entretanto, é o homem capaz de superar esta alienação, na medida em que, conhecendo-se e possuindo-se, qual ser pessoal e livre, se conhece e se possui, ao mesmo tempo, em plena dependência de Deus. Deus aparece, desta forma, como o Fundamento de toda a ordem do ser, o qual torna plenamente inteligível e plenamente possível a existência do ser humano ao mesmo tempo que, visto enquanto Valor absoluto, constitui a condição transcendental de toda experiência axiológica.

Para o tomismo, a existência contingente do homem, a qual não encontra, em si mesma, a razão de seu ser, separada de Deus, sua Causa primeira seu derradeiro Fim, é um nada e,

portanto, ininteligível e absurda. Toda tentativa de conhecê-la e experimentá-la, enquanto tal, permanece vã e alienante, eis que se perde, aqui, o próprio sentido do ser humano, da consistência de um ser, que traz, gravado, em si mesmo, a marca da Origem.

Quando Marx nos diz que a concepção de Deus é o reflexo de um estado econômico, eis que, segundo ele, as relações de produção condicionam o processo de vida social, política e espiritual, esta posição antropomórfica e alienante do ser divino é, para tomismo, antes impediente, que expressiva do verdadeiro ser de Deus e, portanto, do fenômeno mesmo de religiosidade, quando é este captado, em sua mais autêntica realidade.

Não obstante, mesmo no contexto de um autêntico pensar tomista, em que se esforça por refletir, em toda profundidade, sobre a doutrina da participação, existe, no fundo, para o homem, que se coloca, em face de Deus, uma insuperável alienação, eis que Deus se afirma, na absoluta transcendência de sua infinita Essência, enquanto Outro. Esta alienação, contudo, consoante ressalta de Finance, não é alienante: [18] decorre, deveras, da própria essência do ser criado, da essência do homem, de sua condição de ser contingente e participado e, portanto, de ser dependente e causado.

8 — Do diálogo estabelecido, entre o pensar tomista e o marxismo-leninismo, com atinência ao problema de Deus, ressaltam, desta forma, maiores divergências que convergências, existentes, entre ambos. Na base das discrepâncias está, ao que parece, a divergência metodológica, aliada à posição doutrinária, francamente materialista, assumida no marxismo, a qual contrasta com a natureza do pensar tomista, que vê o mundo da matéria orientado à realidade espiritual, ao mesmo tempo que coloca o fundamento de ambos, na realíssima Realidade do Ser subsistente, que é Espírito puro.

É, por consequinte, imperioso optar, ou por um humanismo cristão, que insiste em pensar metafisicamente e que recorre, portanto, na explicação do ser e do ser contingente, refletido, em nível de inteligibilidade racial, aos princípios metafísicos, de modo especial, ao princípio de razão suficiente e de causalidade ou pelo humanismo marxista, que aceita a síntese dos contraditórios da dialética hegeliana; [19] o humanismo cristão, que vê o homem, enquanto situado, entre o mundo da matéria e o do espírito e que, a partir de sua realidade de ser-no-mundo, ser que se realiza historicamente, na relatividade do espaço e do tempo do mundo, o concebe, em abertura ao mundo do espírito e ao Espírito absoluto, eis que é ele espírito existente na matéria, espírito-no-mundo e o humanismo marxista, que coloca a liberação e a realização

plena do homem, enquanto tal, na sociedade comunista, na qual, a supressão da propriedade privada traz, de igual modo, qual necessária conseqüência, a supressão de toda idéia de Deus e, conseqüentemente, a afirmação do ateísmo. É preciso optar entre o humanismo, que concebe o homem, qual pessoa, aberta à Realidade subsistente, na qual encontra a Fonte e primeira e o Fim último de seu ser e de seu agir, e o humanismo que, suprimindo Deus, afirma ser o homem para ele próprio o ser supremo. Em suma, é preciso optar entre o humanismo terra-terra, que se fecha, na imanência do mundo da matéria, na horizontalidade do ser do mundo, finito e temporal e o humanismo que, a partir do mundo e da existência humana, enquanto ser-no-mundo, se alça em direção da transcendência, da transcendência do Ser que é o Espírito infinito e eterno.

RESUMO

1 — O homem é, profundamente, marcado pelo diálogo, em seu ser, de tal modo que nos é lícito afirmar que "existimos enquanto dialogamos". O homem é o ser, que se encontra, em diálogo contínuo: com as pessoas, com as idéias, com Deus.

O diálogo com as idéias, a fim de que adquira real sentido e seja, realmente, eficaz, deverá orientar-se para além de toda ideologia, em direção das coisas mesmas, na medida em que estão as idéias a exprimir a verdade do ser e a manifestar o aspecto de valor, pelo qual é o ser objeto de desejo e de amor. É nesta ótica que se coloca o diálogo, que se procura estabelecer, entre o tomismo atual e o pensamento marxista-leninista. No presente estudo, reflete-se, através deste diálogo, a respeito do problema de Deus.

2 — O pensar de Marx, a respeito do problema de Deus, delineia-se e aprofunda-se, na crítica da religião. Esta estrutura-se e desenvolve-se, em três planos distintos: o sociológico, o psicológico e o dialético. É, através deste último, que se pretende atingir a essência da atitude religiosa, que consiste, segundo Marx, na alienação.

3 — A problemática, atinente à existência de Deus, assim como à possibilidade de conhecimento da essência divina, pressupõe, na ótica tomista, a admissão de um realismo metafísico, a partir do qual se possa validamente inquirir, sobre o Fundamento fundante de todo ser contingente e finito. Deus aparece, assim, neste contexto, qual Realidade subsistente, experimentada a partir da experiência de cada ser contingente, qual realidade existente, no mundo, como a Razão primeira e o fim último da

existência deste, pressuposto necessário de sua inteligibilidade, que lhe dá consistência e lhe explica o real sentido.

Na ótica tomista, o que interessa, antes de mais nada, é a existência do ser, qual autoposição de si mesmo e a existência do ser subsistente, afirmado qual condição de possibilidade do ser contingente e não o questionamento sobre a origem da idéia da divindade.

CITAÇÕES E NOTAS

1 — Cf. *W. Brugger, Dicionário de Filosofia, São Paulo*, 1962, *a.v.* "dialética", p. 166.

2 — Nota Verneaux que, para Marx, o mundo, tal qual é dado, na experiência humana, é *auto-explicativo*, eis que contém, em si mesmo, a razão de sua existência, não exigindo, por conseguinte, nenhuma explicação ulterior de seu ser. Mas, se o homem se encontra aberto a seu mundo e, ao mesmo tempo, fechado a toda transcendência, a metafísica torna se inútil. As provas da existência de Deus, alicerçadas num pensar metafísico. que faz uso do princípio de razão suficiente e de causalidade, são declaradas sem nenhum valor. Poderão, quando muito, ter valor para o crente, na medida em que recebem sua validade da fé, que as anima e, da qual constituem a expressão. Destarte, o ateísmo e, em particular, o ateísmo marxista, não procura demonstrar a inexistência de Deus, eis que não se apresenta ele, qual verdade metafísica. Sua primordial finalidade consiste em libertar o homem de toda religião, enquanto atitude anterior, a qual, segundo ele, consiste na alienação do homem, o que, por outro lado, em seu pensar, não estaria a impedir qualquer atitude autenticamente humanista. Cf. *Leçons sur l'Athéisme contemporain, Paris*, s/d pp. 24-27. Veja-se a crítica das provas da existência de Deus, tal qual é apresentada, no contexto do pensamento de Marx (*Ibidem*, pp. 32-36), assim como a apreciação crítica destas, feita sob o ponto de vista tomista (*ibidem*, pp. 81-85).

3 — Sobre a crítica da religião, tal qual aparece, no contexto marxista, enquanto considerada em seu tríplice aspecto, sociológico, psicológico e dialético, cf. *R. Verneaux, op. cit.*, pp. 36-64; *ibidem*, pp. 91-103.

4 — Para Feuerbach "a religião é consciência do infinito; por isso não é, nem pode ser outra coisa, senão a consciência que o homem tem, não de sua limitação mas da *infinitude* de seu ser (Cf. *Essência do Cristianismo*, § 1º)". Destarte, "o ser absoluto, o deus do homem é o próprio ser do homem". "A religião é a primeira, mas indireta consciência que o homem tem de si próprio; por isso, a religião precede a filosofia, não só na história da humanidade como também na

dos indivíduos". Cf. *N. Abbagnano, História da Filosofia, Lisboa,* 1970, *vol.* XI, pp. 245-246.

5 — Na tese VII, sobre Feuerbach, diz Marx que "Feuerbach não vê que o "espírito religioso" é, ele próprio, um produto social e que o indivíduo abstrato, que ele analisa, pertence, na realidade, a forma social determinada". Cf. *Karl Marx, Textes choisis, Paris,* 1966, p. 93. Realmente, para Feuerbach, a essência humana, com suas prerrogativas adoráveis, não reside no indivíduo, considerado isolamente, mas na comunidade, no coletivo. Diz Feuerbach que seu objetivo era o de provar que a distinção entre aquilo que é humano e aquilo que é divino, não é senão ilusória, eis que outra coisa não é, senão a distinção entre a *essência da humanidade*, entre a *natureza humana* e o indivíduo... Cf. *La Essência del Cristianismo* (trad. esp.) *Buenos Aires,* 1941, p. 31. Para Marx e Engels, Feuerbach era demasiadamente metafísico, na medida em que afirmava o "culto do homem abstrato". Tornava-se, conseqüentemente, necessário, segundo eles, substituir a este a "ciência dos homens reais e seu desenvolvimento histórico". Cf. *H. de Lubac, Le Drame de l'Humanisme athée, Paris,* 1945, p. 34. Segundo Marx, Feuerbach não havia visto que o mundo sensível não é algo "dado", desde toda eternidade, sempre semelhante a si mesmo, mas, de modo diverso, o produto da indústria e do estado social, de tal modo a apresentar-se, na história, como o produto das gerações passadas, cada uma das quais se apóia sobre a precedente ao mesmo tempo que lhe modifica a ordem social, de acordo com as necessidades econômicas. Cf. *Ideologie allemande* (trad. Molitor) pp. 161 e 164, *cit. apud H. Lubac, op. cit.* p. 37. Destarte, a religião e a idéia de Deus não é, para Marx, de igual forma que para Feuerbach, apenas uma superável "ilusão", eis que a experiência religiosa aparece, em sua essência, como a "miséria religiosa", expressão ideológica dos métodos de produção de uma determinada classe social. Esta idéia, criando a cisão, no seio do próprio homem, separando-o de si mesmo, constituindo, para ele, a perda radical de si mesmo, emerge, no contexto marxista, qual modo de existência, intrinsecamente falso. A idéia religiosa deve, por conseguinte, ser eliminada, eis que é ela um subproduto, "uma ideologia segregada por um organismo doente". Cf. *J. Y. Calvez, op. cit.* p. 91. É ela, na verdade, para Marx, a figura típica de toda alienação, à qual todas as outras se encontram, internamente, ligadas. Cf. *ibidem.* p. 93.

6 — Cf. *R. Verneaux, op. cit.*, p. 39. Diz Marx que "a miséria religiosa é, de uma parte, a expressão da miséria real e, de outra, um *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, de igual modo que é ela o espírito de condições sociais das quais o espírito está excluído. É ela o *ópio do povo*". Cf. *K. Marx. Contribuition a la Critique de Droit de Hegel* (*Oeuvres philosophiques*) *trad. Molitor Paris,* 1927, p. 84.

7 — Cf. *N. Abbagnano, op. cit.,vol.* X, p. 65 e *segs.* O conceito hegeliano de alienação é, portanto, repensado por Marx, através da reflexão sobre Feuerbach que, invertendo a relação da idéia ao real, aplica-a ao homem, em carne e osso Segundo ele, a alienação é, para o homem, o fato de encontrar-se ele "despojado de algo que lhe pertence, essencialmente, em proveito de uma realidade ilusória". Cf. *H. de Lubac,* op. cit. p. 25.

8 — Cf. *J. Y. Calves, La Pensée de Karl Marx, Paris,* 1966, p. 42.

9 — Para Marx, conforme assinala Verneaux, "o ateísmo é o humanismo, mediatizado pela supressão da propriedade privada", Cf. *R. Verneaux, op. cit.* p. 45.

10 — Cf. *H. de Lubac, op. cit.* p. 69. Esta atitude, assumida, qual pressuposto de uma experiência autêntica da divindade não seria, aqui, de igual modo que no contexto marxista, expressão de um ateísmo militante, eis que o que se pretente não é preparar o caminho, de forma a possibilitar a implantação de um humanismo ateu; não se trata, efetivamente, de afirmar um *ateísmo de direito,* colocado qual condição de um *ateísmo de fato* mas, de modo diverso, remover todos os obstáculos falsos conceitos, que impedem encontrar o verdadeiro caminho, que nos conduz a uma autêntica experiência da Realidade divina.

11 — Para Feuerbach, o verdadeiro ateu não é aquele que nega a Deus, enquanto *sujeito* mas sim aquele, para quem os *atributos* da divindade (o amor, a sabedoria, a justiça), nada significam. E, porque são tais atributos que fazem a grandeza do homem, o homem alienado é aquele que se esvazia de sua própria essência, na medida em que projeta, em outro ser, seus próprios *atributos.* A negação de Deus é, por conseguinte, para o homem, a afirmação de sua própria e verdadeira essência. Cf. *Essencia del Cristianismo, op. cit.* pp. 30-31 e 39 a 41.

12 — Cf. *H. de Lubac, op. cit.* p. 21.

13 — À crítica de Marx responde Verneaux que ainda que eu não possa imaginar, nem mesmo experimentar minha inexistência, posso, contudo concebê-la e eu o faço, cada vez que penso em minha morte e em toda a história que precedeu meu nascimento. Cf. *R. Verneaux, op. cit.,* p. 82.

14 — Cf. *R. Vancour, Marxisme et Pensée chrétienne, Paris,* 1947, p. 275, *nota* 1.

15 — "Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non este et qualiter alia se habeant ad ipsum". Cf. *C. Gent.,* 1,30. "Ex effectibus divinis naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis". Cf. *S.Th.,* 1ª,13.,8 ad 2m.

16 — Cf. *M. Grison, Theologie naturelle ou Theodicée, Paris*, 1959, p. 105. Diz Grison que, entre os dois extremos radicais — antropomorfismo e agnosticismo — coloca-se a doutrina da analogia, exposta por Santo Tomás e seus comentadores, a qual permite salvaguardar, a um só tempo, a transcendência divina e o poder da inteligência. Com efeito, "afirmamos, a respeito de Deus as perfeições positivas, ainda que o *modo* de realização divina nos permaneça desconhecido, ao qual não nos podemos, portanto, referir, senão de forma negativa e relativa". *ibidem*, p. 106.

17 — Veja-se o comentário a respeito da doutrina tomista das três vias: causalidade, negação e eminência, em *M. Grison, op. cit.*, pp. 116-119.

18 — Cf. *J. de Finance*, "San Tomaso e noi" in *Presença filosófica* (1,2,3) 1974, pp. 9-17, aqui, 14-15. Nota, com muita propriedade, *J. Y. Galvez* que a posição de Marx, assumida, no sentido de não ver, na religião, a não ser o aspecto de *divisão*, "impede que se tenha uma compreensão, tanto da profundidade desta *divisão*, quanto do outro aspecto, também essencial da religião, que consiste, na *mediação*. Com efeito, a *divisão*, na qual Marx não vê, senão a experiência religiosa de miséria e de humilhação é, de igual modo, constituição do ser finito pelo Infinito, isto é, *relação* do ser criado ao Criador. Esta relação, que é posição no ser, conformação e garantia, conseguida, através do Ser divino, fundamenta todo o esforço real, no sentido de suprimirem as alienações, características da condição do ser criado, visando, por outro lado, a reconstituição de todas as outras relações rompidas, sejam as sociais, sejam as que dizem respeito às comunidades humanas dissociadas". Cf. *J. Y. Calvez, op. cit.* p. 101. Destarte, "uma dialética, que faz abstração deste elemento de solução, que é a *relação*, na medida em que esta fundamenta a divisão e a supera, impede que as alienações possam ser, verdadeiramente, resolvidas; com efeito, permanecendo-se no plano dos pólos opostos, cuja realidade é de natureza homogênea, no esforço de redução da alienação, não se poderá senão empreender uma regressão "in infinitum", de *divisão*, em *divisão*, de alienação em alienação, sendo que as aparentemente mais fundamentais não poderão ser suprimidas, senão através da apreensão de *divisões* ainda mais radicais". *ibidem*.

19 — Não se trata, consoante muito à própria ressalta Verneaux, de se escolher, entre o cristianismo e o humanismo, eis que existe, de igual modo, um humanismo cristão. A opção se faz, efetivamente, entre o humanismo cristão, que coloca Deus, qual causa primeira do ser do homem e o humanismo marxista, que coloca o homem, qual ser supremo e absoluto. Cf. *op. cit.*, p. 105.

PROLEGÔMENOS A UMA SOCIOLOGIA DA VIDA POLICIAL

JOSÉ NEWTON ALVES DE SOUSA

1. CONCEITO DE NATURAL

Natural é aquilo que procede da natureza, que se identifica com a natureza, ou que com ela se conforma. Natural é o homem, enquanto ser que nasce, cresce, se desenvolve, morre e vai além da morte. Natural é a comunidade humana, enquanto formada de homens e agindo na espontaneidade de sua constituição e de sua vida. Tudo seria natural, mesmo aquilo que artificialmente o homem realiza, enquanto ser com a origem e a natureza que tem. Mas, ao conceito de natural usa opor-se o de artificial, enquanto por esse termo se entenda qualquer coisa que resulte da ação inventiva do homem. A essa luz, é lícito conceber o natural como pressuposto do artificial, embora este último termo envolva conotações e categorias passíveis de conflitar-se com o que, habitualmente, se tem por natural. Na vida cotidiana, tais fatos se encontram a cada passo.

Coloquemos, entretanto, de um lado, o universo natural da realidade humana, isto é: o homem e a sociedade enquanto tais, nos limites de sua essência e de sua existência, e, de outro, o homem e a sociedade, enquanto seres que, dotados de capacidade inventiva, suplementam o mundo e a vida pelo especular, pelo fazer, pelo agir, pelo lazer e pelo ser.

O homem constitui e garante a sociedade, na condição de causa, sujeito e meio dela, e, ao mesmo tempo, apreende a própria essência e existência da realidade social, como animal racional que é. E vai além: por congênito impulso, ordena-se às diversas formas sociais e à cultura, contido nos limites próprios do puramente natural. É a partir dessas fronteiras que se delineia, com

fisionomia especificada, o artificial da atividade humana, isto é: da atividade que se exprime numa operação intencional e supletiva, relativamente àquilo que seria outra coisa sem a ação humana, ou que não existiria sem a ação humana. Coloco-me no plano do natural, sem naturalismo, e no do artificial, sem artificialismo. Se os bonecos pudessem inventar, talvez o artificial viesse a preponderar sobre o natural. Mas porque só o homem, no mundo infra-angélico, tem o dom da invenção, as coisas existem e são de tal modo que o natural, como fundamento e causa do artificial, gera o equilíbrio necessário à harmonia e disciplina da vida. Toda vez que o homem se apouca em sua plenitude natural, para exorbitar no artificial, ele se minimiza como homem e empobrece a vida societária.

Mas é exatamente no terreno do artificial e à luz do entendimento acima, que o homem realiza bem como a sociedade, a grande ação inventiva, transformadora, ordenadora e modeladora do mundo criado.

2. OS FUNDAMENTOS RELACIONAIS

A natureza social ou política do homem é doutrina que não mais se discute hoje em dia. A evidência de tal fato é impositiva e genética, ao tempo em que é fortemente estimulativa em todo o mundo. Trata-se de um voltar-se do homem sobre si mesmo e sobre as formas e estruturas através das quais se deslumbra sua vida e suas múltiplas atividades, seja por espontâneo impulso da indagação averiguadora, seja por efeito de exigências organizacionais, direcionais e funcionais. O relacionamento natural ou espontâneo, pelo que se tem visto através desses estudos e pesquisas, enriquece-nos pela interferência operante do agir inventivo, que, em suas lucubrações e em sua agudeza, sempre responde, ou procura responder, às necessidads da vida social. Excutiva da razão, age a vontade buscando, concretamente, equacionar e solucionar problemas. O bem comum surge como pólo motivador e justificador da ação relacional do homem organizando-se socialmente. À medida que a sociedade se vai tornando mais complexa, que novas necessidades vão aparecendo, ao lado de novos problemas, sente o homem a obrigação de "artifazer" o processo existencial de que é sujeito e objeto. Mas só o consegue exatamente porque é um ser relacional, por natureza. O natural, desse modo, prossegue no artificial, que não se lhe opõe necessariamente, nem lhe é apenas um suplemento, mas o continua, por efeito da mesma natureza humana específica. Entendemos, aqui, o natural em dois planos:

a) no puro plano fenomênico-existencial-genético, em que a natureza como tal opera produzindo efeitos, sem a intencional participação do homem.

b) no plano especificamente humano, em que o agir do homem, seja intelectivo, seja volitivo, é um agir causado e gerado por sua própria natureza de pessoa.

Nesse segundo plano, é artificial tudo aquilo que o homem faz como ser de cultura, capaz de entender, teorizar, aplicar, sistematizar, transformar, mudar etc. O artificialismo estaria no agir incoerente com a natureza, na prática de ações que não atendessem às exigências naturais do homem feito para se realizar ontologicamente em plenitude ativa ordenada a fins diversos. Trata-se, assim, de um sistema dinâmico, tecido de articulações teleologicamente disciplinadas. Essa idéia fundamental de ordem e de fim transparece em toda sociedade que se forma e desenvolve em consonância com a natureza humana, do homem como tal e da sociedade como tal. O artificialismo tem vez quando fruto meramente cerebrino, fantasista, inadequado ou absurdo. É sob esse aspecto que o artificial é natural.

As instituições humanas, entre elas a Polícia, decorrem da natureza mesma das coisas e têm uma concretude existencial conformada a modelos organizacionais que a experiência sugere ou impõe. Tudo ordenado a fins específicos ou gerais. A ordem é a mais natural das disposições humanas, no sentido de propiciar condições de segurança ao desempenho do conviver e do agir para o bem.

Ora, nesse entendimento, colocamos o homem vivenciando o seu existir ordenado ao bem.

Nasce e cresce relacionando e, mais adiante, relacionam-se de modo profundo e fecundo, pelo constituir família. Construindo a habitação, constrói, também, a cidade. E se, em casa, estabelece uma ordem, que implica num plano, numa disposição de partes que se justapõem, superpõem ou integram, e, noutro, um sistema hierárquico, propício a evitar o caos, tal proceder ele o estende à cidade e ao mundo, como decorrência de sua natureza relacional, na qual se contêm exigências securitárias e teológicas a que deve atender.

3. O ORDENAMENTO DA VIDA SOCIAL

O sentido de ordem exprime-se no cosmos, no seu todo e em cada uma de suas partes. A presença do homem no mundo é a consciência desse mesmo mundo e fator de ordem e organização.

Dotado de livre arbítrio, faz o homem sobrepor às partes não humanas do universo as bases e componentes da estrutura social, que ele ordena teleologicamente. Nesse ordenar, muito vai de impulso espontâneo, gerado pelos desejos e necessidades da espécie, e muito vai, também, da intencionalidade realizadora, fortalecida pela experiência e aclarada pela ciência. Há que desenvolver-se a ordem social, que é fundamentalmente humana, com a imediata e decisiva participação do homem. Procurar essa ordem é preocupação e ocupação dele em todos os tempos. Racionalizá-la, torná-la mais eficiente e funcional, requisitá-la de recursos e meios que mais facilmente a assegurem e a forcem a alcançar os respectivos fins, eis alguns dos fatos que a história tem mostrado mais constantes e persistentes.

Ordenar e assegurar são linhas paralelas e complementares que definem a ação do homem na dinâmica da vida social. Ordenar é dispor as partes de um todo nos lugares ou nos tempos convenientes para o fim ou fins em vista. Assegurar é garantir a vida, o pensamentoe a ação. Em ambos os casos, temos o agir específico do homem, que o faz por natural inclinação e vocação. O caos social é resíduo de tendências pouco honrosas para o homem. A ordem é que é o clima de sua virtude. O caos desumaniza e destrói. E a ordem, não basta que a estabeleçamos: é mister que a resguardemos, a aperfeiçoemos e a fortaleçamos. Isso, para garanti-la. A *polis*, como complexo humano e como cidade, é um todo humano que surge e cresce, exigente de segurança. Encontra-se, esta, difusa no homem e nas instituições humanas, mas as corporações policiais são os organismos específicos encarregados de manter e garantir a segurança. Organizando-se com este objetivo, assumem natureza teleológico-intencional que lhes confere feição artificial, no sentido anteriormente explicitado. E como, nesse particular, no artificial decorre do natural, é um complemento do natural, sendo, portanto, natural, segue-se que as corporações policiais serão tanto mais perfeitas quanto mais efetivamente se ajustem ao homem, ser carente de segurança. Policialismo compadecer-se-ia com artificialismo, dentro da distinção acima sugerida. Mas a Polícia, na sua melhor virtude semântica e na sua significação mais verdadeira, é instrumento securitário da cidade e do homem. Como este é seu sujeito e seu objeto, e, há de fazê-la humana, a fim de pô-la a seu serviço. E fazê-la humana é adequá-la ao homem, na globalidade existencial e finalista da mesma realidade humana. É fazê-la à sua própria imagem e semelhança. É como comunicar-lhe o próprio ser. O caráter instrumental da Polícia lhe confere a categoria de meio, operando dentro de um duplo objetivo: o de melhor ser, para melhor servir. O ser policial assume realidade ontológica dentro da cidade, que é organização urbana e é complexo social.

Para que atue especificamente, há de fazê-lo guardando e alimentando a própria identidade. Esse guardar e esse alimentar se concretizam em linha específica, entre cujas finalidades se põe, como fundamental, a de assegurar a ordem das pessoas, dos grupos, das instituições e da própria cidade. Destarte, há de ser um instrumento de presença no todo social, e há de, ela própria, ter uma estrutura e um funcionamento tais, ajustados à feição de sua própria realidade específica, que, prosperando e desenvolvendo-se nessa linha, melhor alcance os objetivos de serviço e de presença na cidade.

Assim, a Polícia, assegurando a ordem, não atua apenas no sentido repressivo; atua também no preventivo. Mas esses dois sentidos não esgotam a capacidade policial, que vai além, agindo num outro plano, o da própria ordem na sua dinâmica existencial. Por isso, não se pode confundir Sociologia Policial, ou da Vida Policial, com Sociologia do Crime.

Ora, parece-nos lícito partir de um fundamento antropológico para conceituar a sociedade e, conseqüentemente, tudo o que, por efeito desse fundamento, contitui e exprime a realidade social. E dentro da ordem social, a segurança, que assume, a essa luz, natureza antropológica. A segurança é do homem, pelo homem e para o homem. É do homem, enquanto providência global do homem, como pessoa, e ser agrupado em sociedade.

Nesse sentido, preexiste às corporações policiais e as ultrapassa.

Ao longo da História, a complexidade social vai impondo, contudo, por força de seu desenvolvimento, a organização da própria segurança. Adquire esta uma fisionomia específica, aperfeiçoando-se dentro dessa especialidade. À medida, porém, que assim prospera, o faz para melhor servir. A sua eficiência define-se por sua capacidade de servir. Assumindo feição própria, com suas leis, seus equipamentos, sua estrutura, sua dinâmica, sua hierarquia, seus ritual e seus símbolos, vive uma vida que é sua, vida cujo teor se comunica aos organismos e corporações militares e policiais, que a executam.

A especificidade acima referida não é insulamento, não é realidade emparedada; é alguma coisa que, constituindo um universo próprio, tem como próprio de sua função a presença e o serviço no universo maior da vida social.

Todo homem é policial enquanto membro da *polis*, enquanto exerce mandato autoprotetor, enquanto membro da sociedade e cidadão responsável. Mas, como se viu, a estrita especificidade policial é privilégio de opções teleologicamente definidas, estabelecidas e assumidas. Tais opções se traduzem, objetivamente, na

incorporação do homem em organismos projetados e criados com esse fim.

Existe uma realidade social identificada com a vida policial em si mesma, e que é vida humana, porque de pessoas humanas, mas vida particularmente policial, alimentada e dimensionada pela filosofia, preceitos e objetivos policiais.

Estamos a encarar a organização policial como organização específica da segurança.

Com esse caráter, ela apresenta e contém um universo factual de interesse sociológico. Trata-se de um universo complexo, rico de fenômenos e horizontes propícios à investigação científica.

As pesquisas, ou sistemas de pesquisas que se efetivassem e desenvolvessem dentro desse universo, espelhariam uma realidade objetivamente constatável, inquestionavelmente útil ao conhecimento dos Governos, das instituições e dos cidadãos, realidade, que, entre outros aspectos, compreenderia a procedência dos policiais, sua cultura, sua disciplina, sua hierarquia, seus padrões de comportamento, dentro e fora dos quartéis, seus símbolos, seus hábitos e costumes, suas reações, suas relações familiares, sua vida social, econômica, religiosa e moral, suas aspirações, e, evidentemente, tudo aquilo que, de modo peculiar, os faz policiais, pela formação, estrutura e ação. E, ainda, os binômios disciplina-mudança, militar-civil, ordem-desordem, quartel-vida extraquartel, superior-inferior, capital-interior, etc. Além disso, uma série de outros aspectos bastante estimulativos de investigação científica, de natureza sociológica, poderiam ser apontados.

4. CONCLUSÃO

Já se vê, assim, que a vida policial é mais abrangente do que as esferas da represssão ou prevenção ao crime. Uma Sociologia Criminal ou Criminológica não esvazia, destarte, a vida policial. Possui esta uma dimensão bem maior do que o universo próprio daquela.

No que tange à pesquisa nesse campo, hão de ser consideradas as peculiaridades inerentes ao mesmo, peculiaridades essas que resguardam sigilos, conveniências, dificuldades. As próprias autoridades é que, em primeiro lugar, precisariam estimular, dentro do possível, a prática científica da pesquisa da vida policial, com vistas não só ao aclaramento e dimensionamento de uma realidade que a elas deve particularmente interessar, mas também para que tenha realidade efetiva a constituição de uma especialidade sociológica que não seria das menos expressivas, comparada a muitas que hoje em dia prosperam e se afirmam, com autonomia,

dentro dos limites que, em tais casos, decorrem da própria "natureza" da realidade investigada.

Uma observação final gostaríamos de fazer.

Partimos de uma colocação de ordem filosófica, que, em nosso entender, não danifica, mas fortalece, a que seria de natureza não metafísica.

Mas quando o homem está em jogo, ou melhor, ainda, quando é o próprio homem que se deve fundamentalmente considerar, o metafísico é a garantia superior de sua compreensão e o esteio axiológico de seu próprio respeito.

Não vai nenhum mal em que, estruturando, como pretendemos fazer, um esboço de Sociologia da Vida Policial, partamos, como agora fazemos, de um embasamento filosófico, sem o qual o homem se nos afiguraria, no caso, um simples objeto.

FILOSOFIA E REALIDADE BRASILEIRA

UBIRATAN DE MACEDO

A Filosofia aparece a um primeiro exame como uma atividade alheia a uma problemática nacional. Ao longo de sua multi-secular história os filósofos constituem uma casta de gente a preocupar-se com os mesmos problemas quer na Grécia, na Alemanha ou em Paris, ou ainda em qualquer outro lugar mesmo utópico. Daí denominarem seus problemas de "universais" e "perenes" e logo obviamente alheios à realidade nacional. Robin Georges Colingwood, em sua Autobiografia, já nos alertava para a ilusão dos problemas eternos criada pela permanência das mesmas palavras. Os mesmos permanecem mas nem sempre denotam as realidades. Não iremos ao extremo de supor que as realidades metafísicas sejam diferentes de país para país. Mas no mínimo serão vistas numa perspectiva hierárquica diversa de país a país. E até onde o modo de conhecimento é superável do mode de ser? Também não chegaremos ao extremo de Hélio Jaguaribe no 1º. Congresso Brasileiro de Filosofia em 1950 ao afirmar que a "Filosofia brasileira ou será brasileira ou não será". Mas entre duas posturas extremas a da radical independência da Filosofia para com a Nação e a de sua subordinação e condicionamento à Nação, não hesitaremos face ao lugar comum ocidental de preferir a solução intermediária. A Filosofia tem sua validade independente da conexão com a realidade nacional mas é inseparável na sua gênese e exercício.

Vamos fundar esta tese em duas considerações de ordem teórica. Do ponto de vista gnosiológico: a Nação, sociedade global típica, constitui, como já observara Hegel e ao depois Georges Gurvitch (Les Cadres Sociaux de la Connaissance), um condicionante do processo cognitivo. Quem ignorar as características de sua cultura nacional poderá envolver-se na ingenuidade de apontar como "eternos" problemas e modos de conceptualizar próprios de sua Nação. Para podermos atingir a universalidade, alvo do filo-

sofar autêntico, impõe-se uma tarefa preliminar: a "reabsorção da circunstância" preconizada por Ortega y Gasset. É assimilando a cultura nacional que podemos captar o universal, é tomando consciência de nossa perspectiva face ao real é que podemos eliminá-la para atingir o real em sua integridade para além de todas as perspectivas. Ou como isto só é acessível a Deus pelo menos nos conscientizamos da nossa visão perspectivada do real, o que nos fornece a correção possível nesta vida.

Por outra parte a realidade nacional brasileira não é algo de exterior coisificado ao filósofo que nela milita. Esta ilusão já havia sido denunciada por A. Guerreiro Ramos "O Problema Nacional do Brasil" e constitui o cerne da problemática da epistemologia das ciências humanas hoje. A interdependência dialética do objeto para com o sujeito sobretudo nas ciências humanas. A realidade brasileira não é exterior a nós mas somos nós, e, sobretudo o que queremos dela fazer.

O Brasil não é o seu passado, mas é sobretudo o seu futuro. Sem insistir com Croce que toda verdadeira história é história do presente a lembrar que o próprio conhecimento do passado depende de uma escala valorativa e da situação do presente; insistiremos que o presente assume seus contornos à luz de um projeto de porvir. Pois de outra forma seria uma irreal e mutável linha separando o passado imediato do futuro próximo já em processo de surgimento.

Nesta imbricação, indivíduo e nação são participantes de um mesmo processo histórico no seio do qual desabrocha e se torna possível a personalidade individual. Vemos a indissolúvel solidariedade entre projeto individual e o nacional. O futuro da Nação é o futuro do indivíduo, o sucesso individual insere-se no plano do sucesso nacional. Há uma imbricação ontológica e axiológica entre indivíduo e Nação.

Os valores do indivíduo supõem para sua realização a aquisição dos mesmos pela Nação.

E sem a estruturação normal desta impossível o desenvolvimento do indivíduo. Em uma Nação jovem como o Brasil, onde a cultura nacional está ainda em processo de formação, os filósofos e a Filosofia são chamados a contribuir com sua reflexão para o esclarecimento do projeto nacional colocando os temas da filosofia na pauta de suas tarefas.

Mas chamados a contribuir como filósofos e não como ideólogos ao contrário do que julgava A. Vieira Pinto na "Consciência e Realidade Nacional". A ideologia é um problema político e não do filósofo. Ao qual incumbe prioritariamente ao lado das reflexões ontológicas as axiológicas de vital importância, mostrando a subordinação complexa e delicada da Nação à Humanidade, sem

incorrer entretanto num internacionalismo infantil e alienado. É na crítica das ideologias e na tarefa prospectiva de levantar os valores do futuro que se situa a contribuição do filósofo. Sem olvidar a que pode dar ao mostrar o alcance das ciências e técnicas administrativas, ao mostrar o humano residual não captado por aquelas grelhas. Manter vivo o humano através de uma ampla discussão sobre a Justiça, valor fundante dos outros valores, parece ser uma das funções do filósofo face à realidade. Há outro problema empolgante a ser tratado: esta função na Filosofia tem um tempo oportuno, um "kairós" antes do qual se não pode efetuar.

O "KAIRÓS" DA VIDA COLETIVA E PESSOAL PARA A FILOSOFIA

Suposto que a Filosofia não é uma "atividade permanente de espírito humano" como queria Farias Brito, mas uma ocupação histórica surgida para responder a uma necessidade também histórica. Segue-se sua possível extinção a qualquer momento e também o fato de que só temos Filosofia quando surgem as condições para as quais ela é resposta.

Há pois um kairós para a Filosofia e isto em três planos: humanidade, grupo histórico e indivíduo. (Cs. Ortega y Gasset: "Idea de Princípio em Leibniz y la Evolución de la Teoria deductiva").

A humanidade não nasceu filosofando, pois esta atividade não lhe é natural. Num certo momento a humanidade filosofou. Que momento foi esse?

Foi o instante da hominização superior, o da passagem do estádio pré-lógico para o estádio lógico ou solar da inteligência, não no sentido em que dá a estes termos L. Lévy Brhul, que o pesquisou nos primitivos hoje existentes, e não o encontrou o que é óbvio, se todos eles são homens. Trata-se do instante do acesso à humanidade do pré-homem ao homem, instante que se supõe racionalmente ter ocorrido dados os indícios da evolução física.

Mas mesmo toda a humanidade estando apta a Filosofar não filosofou por quê? Porque o tempo oportuno de cada grupo histórico (nação, cidade-estado, etc.) não era idêntico. Só quando soou este tempo houve Filosofia num povo, como indica Hegel na introdução à sua "Filosofia da História".

Este tempo Ortega y Gasset (Origem y Epilogo de la Filosofia) o identificou, um povo filosofa quando entra na "época da liberdade". Isto é, quando o indivíduo encontra-se com a possibilidade e necessidade de ter de escolher uma vida dentre do grupo, pois

este já progrediu suficientemente na diferenciação e divisão do trabalho social. Quando há múltiplos misteres possíveis e não apenas os de guerreiro, pajé e ou chefe, advém a filosofia pela reflexão que obriga a cada indivíduo ao optar por sua vida. Este hábito da reflexão em torno de uma opção vital possibilita a continuidade histórica e a mudança de alvo da reflexão que a partir daí se instaura.

Mas na vida individual, os indivíduos do grupo que acedeu à época da liberdade não filosofam todos. Só alguns o fazem, por quê?

Aqui, Kierkegaard nos socorre, só quando o indivíduo supera o estádio estético pelo ético ou religioso é que advém o momento teórico, o kairós do filosofar na sua biografia intelectual.

Seria este o momento da Filosofia da comunidade nacional brasileira?

O PRINCÍPIO DA CONTRADIÇÃO DIALÉTICA

GILBERTO DE MELLO KUJAWSKI

Nos célebres *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 Marx critica a dialética hegeliana no que ela tem de essencial. Hegel abstrai dos sujeitos reais e independentes seus predicados, pretendendo em seguida deduzir os mesmos entes reais daqueles predicados abstratos. A dialética hegeliana, internamente mobilizada pelo princípio de contradição, coloca em oposição os atributos abstratos do ser, omitindo que os seres reais e concretos precedem necessariamente seus atributos. Por isso insiste Marx em que o ponto de partida da dialética não são os predicados em abstrato dos seres existentes, mas são estes próprios enquanto objetos imediatos da experiência. O ponto de partida da dialética não é a autoconsciência, como atributo do homem, e sim o homem mesmo, enquanto ser vivo e natural. E o homem, empiricamente considerado, não existe sem a natureza. Homem e natureza se contrapõem e se completam, dialeticamente conjugados um ao outro no processo totalizante da realidade. A essência do homem se reflete dinamicamente na natureza, e vice-versa.

"Que o homem seja um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, sensível, objetivo, significa que tem como objeto de seu ser, de sua exteriorização de vida, objetos *efetivos, sensíveis*, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode *exteriorizar* sua vida. Ser objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem. A *fome* é um *carecimento* natural; precisa, pois, de uma *natureza* fora de si, um *objeto* fora de si, para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é a necessidade (*Bedürfnis*) confessa que meu corpo tem de um *objeto* que está fora dele e é indispensável para a sua integração e para a sua exteriorização essencial. O sol é *objeto* da planta, um obje-

to indispensável e assegurador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *exterorização* da força vivificadora do sol, de sua força essencial e *objetiva*" [1].

Na experiência total da realidade o homem e a natureza nunca aparecem separados um do outro, mas coexistindo ambos ativamente, como termos opostos e recíprocos. O homem é um ser corpóreo, vivo, sensível, dotado de forças naturais, que tem necessidade da natureza para sobreviver. Enquanto ser dominado pela *necessidade*, seu objeto imediato é a natureza. Entretanto, a necessidade que impele o homem para seu objeto não é imediatamente satisfeita pela natureza bruta, a qual, de início se fecha e se nega ao homem, como meio estranho e hostil. Eis aí como, embora o homem necessite da natureza e se dirija a ela intencionalmente, sua primeira relação com a natureza é de oposição e luta, na medida em que ela resiste ao homem. Daí a urgência da atividade humana sobre a natureza: o homem opera sobre as coisas, forja instrumentos destinados a transformar e dominar a matéria, em suma, inventa o trabalho. O trabalho é a atividade mediadora entre o homem e a natureza, e sua razão de ser está na necessidade de condicionar a natureza aos fins do homem. Através do trabalho — diz Marx — a natureza se humaniza e o homem se naturaliza, alcança sua plenitude como ser da natureza. Como a relação homem/natureza nunca se mostra empiricamente em estado puro, mas requer sempre a mediação do trabalho, estando o homem constantemente empenhado na luta contra o meio natural, segue-se que *o trabalho se constitui no próprio conteúdo do real.* Com a palavra um dos mais autorizados intérpretes de Marx:

"Le travail est essentiel, c'est même tout le contenu du réel, car la relation immédiate que nous avons considérée jusqu'ici ne se maintient jamais à l'état pur, et elle ne se retrouve pas davantage au terme du processus, s'il n'y a pas eu médiation entre ses deux pôles opposés. Aussi bien, si l'on veut, la nature naturelle vers laquelle est tourné le besoin, ou l'objet purement objectif, n'existe jamais pour l'homme historique à l'état de séparation absolue que nous avons décrit comme le point de départ" [2].

O trabalho visa a transformar a natureza de acordo com as necessidades humanas. Mas que são necessidades *humanas*? Tratam-se das próprias necessidades naturais incidindo no homem? Ou se tratam de necessidades que perdem o caráter "natural" por isso mesmo que qualificadas como "humanas"? O animal responde à necessidade tratando de satisfazê-lo da melhor forma possível, ou seja, negando imediatamente a necessidade. O homem necessitado não nega simplesmente a necessidade, como o animal; nega a carência, a falta do objeto necessitado. O animal

faminto come, ou procura comer. O homem faminto não se contenta em comer, mas inventa processos destinados a satisfazer de uma vez por todas a carência, a falta dos meios com que satisfazer a necessidade. O homem faminto inventa a caça, a pesca, a agricultura, a culinária, o comércio, a indústria, possibilidades de supressão universal da carência. A necessidade atua no homem como ocasião para inventar possibilidades. E a possibilidade, uma vez posta em prática, reabsorve a necessidade, passando a condicioná-la na sua direção, na sua modalidade e na sua freqüência. Desde que inventou a caça, a pesca, a agricultura, por exemplo, o homem regula suas urgências alimentares de acordo com o que lhe é proporcionado por aquelas três formas de produção. O homem não é um ser que se define por suas necessidades e sim por suas possibilidades. A rigor, ele não tem necessidades "naturais" porque, à medida em que estas se manifestam nele, dão lugar a outras tantas possibilidades não inscritas no determinismo da natureza. O homem não se define pelo fato de ter que comer, ou de ter que habitar, mas pela viabilidade, pela sua capacidade de responder a tais solicitações forjando novos processos operacionais, criando a caça mediante instrumentos, a lavoura, a arquitetura.

Se o homem não se define por suas necessidades, não é menos exato que também não vive por força do instinto, como todas as espécies animais. O instinto condiciona o comportamento do animal à sua constituição biológica e ao seu ambiente próprio. O instinto do peixe não o ensina a pular de árvore em árvore, nem a comer banana. O instinto do macaco não o ensina a nadar constantemente, nem a procurar seu alimento debaixo d'água. O peixe, jogado no seco, perece. O macaco, se não puder sair de dentro da água, morre afogado. No homem a capacidade de superar as limitações da sua estrutura biológica e de se adaptar a diversos ambientes é praticamente infinita. É o único animal que não está vinculado a nenhum "habitat" exclusivo, nem ao equipamento de ataque a defesa com que nasceu. Conforme observa Julián Marías, o homem quando não pode fazer uma coisa para viver, *faz outra*, sendo esta a chave da fabulosa eficácia do ente humano.

Se o ente humano não tem nenhuma forma de conduta fixa e determinada face às urgências vitais que o assediam, é porque o homem em si mesmo não constitui nenhum ser fixo e determinado ontologicamente, ao modo das pedras, das plantas e dos animais, todos eles dotados de conduta regular e uniforme no espaço e no tempo, e limitados ao alcance da sua constituição biológica. O homem não está restrito a nenhum modo de ser determinado e exclusivo, pode ser diferente do que era e desen-

volver recursos inesperados. Carecendo de identidade constitutiva, o homem é livre, necessariamente livre (Ortega). Por isso lhe é dado reinventar indefinidamente sua forma de ser e de operar sobre a natureza. Porque sua constituição decisiva não é a constituição natural, coisística, pela qual se assemelha aos seres da natureza. O decisivo, o fundamental no homem não é o que ele é, mas o que ele pretende ser. O homem é projeto. E justamente por ser projeto é que o homem não vive por instinto, como as bestas e as feras, e sim pela pretensão de viver, pela pretensão de continuar vivo. O instinto vital cede lugar no homem à pretensão vital. Esta se distingue do instinto em que na pretensão vital o homem assume sua vida como vida. Assumindo sua vida, respondendo integralmente por ela, o homem lança sua vida para diante, de modo a superar os limites de sua condição natural e de suas circunstâncias, inaugurando novas formas de ser e de agir. A plasticidade inesgotável de sua capacidade operacional o homem a deve ao fato de viver não por instinto, mas ao sopro da pretensão vital, da pretensão de continuar vivo sejam quais forem as circunstâncias adversas, ou de interromper a vida, se assim julgar acertado. O trabalho supõe respostas heterogêneas a situações heterogêneas, coisa que o instinto não pode fazer. A invenção do trabalho pelo homem não foi devida ao seu instinto, mas à sua pretensão vital.

A pretensão vital é o projeto de ser o que ainda não se é, *futurição*, no dizer de Ortega. "La vida es futurición, es lo que aún no es" [3]. A vida humana me é dada, mas não me é dada feita; tenho eu mesmo que fazê-la, decindindo a cada instante o que vou ser, isto é, antecipando-me, lançando-me para a frente, para o futuro, enquanto *projeto* de mim mesmo. A vida humana é projeto, pretensão de ser o que ainda não é. Eu sou um corpo e uma alma, uma realidade psicofísica, localizada num ponto da superfície terrestre, portador de determinada herança genética, convivendo com seres semelhantes a mim, em determinada conjuntura histórica. A soma desses dados todos, corpo, alma, geografia, genética, sociedade, história, etc., não me define, não esgota meu ser essencial; dizem respeito à minha circunstância, não ao meu *eu*, ao meu projeto vital. Ora, eu sou *eu* e minha circunstância. A síntese máxima do pensamento orteguiano deve ser entendida em sentido dinâmico e dialético. Eu e minha circunstância, realidades distintas, mas inseparáveis, refletem-se constantemente uma na outra, num jogo permanente de reciprocidade. Eu sou eu fazendo algo com minha circunstância para viver. E o que eu faço com minha circunstância é contrapor-lhe meu projeto vital, assim suscitando um teclado de possibilidades entre as quais tenho que optar pelas que verdadeiramente interessam à minha vida. Eu sou o que eu faço com minha circuns-

tância é o destino concreto do homem"[4]. A vida humana não se esgota nas circunstâncias, mas pretende ser o que ainda não é, quer ultrapassar a circunstância, oprimindo-a com seu projeto. Eu e minha circunstância perfazemos uma dialética circular: minha circunstância, ao mesmo tempo que limita meu projeto, permite dilatá-lo em novas possibilidades, as quais, uma vez concretizadas cristalizam-se em outras circunstâncias, destinadas a serem novamente ultrapassadas pelo projeto. A primeira relação dialética, o fato histórico fundamental não é a negação da natureza pelo homem, através da necessidade comandada pelo instinto. Já sabemos que o instinto é insuficiente para negar humanamente a natureza e que só a pretensão vital permite a livre eclosão das possibilidades humanas e a invenção do trabalho como negação sistemática da natureza. Não é pelo instinto que o homem se contrapõe humanamente à natureza, e sim através de sua pretensão vital, por meio do seu projeto. *O projeto vital divide o homem entre dois mundos contrapostos e recíprocos: o presente e o futuro, o patente e o latente, a imanência e a transcendência.* O homem nega a natureza porque esta é circunstância e o homem é essencialmente projeto, pretensão de ser o que ainda não é. A negação da natureza pelo homem se passa na dialética interna à própria vida humana, dividida e conjugada entre dois mundos, negando o presente em nome do futuro, o patente através do latente, a imanência pela transcendência. A vida humana é radicalmente negação, além de ser a negação radical.

1) *A vida humana é radicalmente negação* — Significa que a vida humana é contradição consigo mesma. Eu sou eu e minha circunstância em recíproca negação e dialética circular. A vida humana, constituindo negação em sua raiz, é radical em seu modo de negar. Por isso não nega a necessidade em sua manifestação empírica, e sim a raiz da necessidade, a carência, a falta do objeto necessitado. Daí a máxima eclosão da vida enquanto possibilidade, e a invenção do trabalho. A vida humana é radicalmente negação, do começo ao fim. A superação final de todas as contradições, o ideal da sociedade perfeita, do paraíso terrestre é irrealizável, pois não há e não haverá jamais nenhuma síntese histórica sem posterior ruptura. A existência da história provém da radical negatividade da vida humana. Negar não é suprimir. A realidade negada persiste na substância da vida, sob a forma de "ter sido". Esta continuidade entre presente, passado e futuro é a história, a dimensão original da vida humana. Tal continuidade, que não é meramente desiderativa, mas positiva, torna impossíveis as revoluções. Estas, enquanto tentativas de ruptura violenta com o passado e de substituição da ordem concreta e vivente pela ordem abstrata da razão, terminam por serem absorvidas no fluxo irresistível da continuidade histórica.

2) *A vida humana é a negação radical* — As contradições assinaladas por Marx entre o homem e a natureza, entre uma classe e outra classe, entre superestrutura e infra-estrutura, são contradições parciais e radicadas, que não se explicam por si mesmas, mas só como aspectos ou momentos dessa contradição radical que é a contradição da vida humana consigo mesma, graças à pretensão do continuar vivendo indefinidamente.

Em suma: *O princípio da contradição dialética não é de ordem lógica, como em Hegel, nem de ordem natural, como em Marx, e sim de ordem vital, explicando-se pela pretensão de viver, a qual, assumindo a vida humana como vida, prolonga-a como projeto em direção ao futuro.*

NOTAS

1 — Manuscritos *Econômico-Filosóficos*, trad. bras., Ed. Abril, pág. 46.

2 — *La pensée de Karl Marx*, Jean-Yvez Calvez, Ed. du Seuil, pág. 393.

3 — Ortega, *Que es filosofia*, O. C., VII, 420.

4 — Ortega, *Meditações do Quixote*, trad. bras., pág. 51.

OBJETO DA HISTÓRIA DAS IDÉIAS NO BRASIL

JOSÉ ANTONIO SILVA

Introdução: Três problemas levam à visualização do objeto da História das Idéias no Brasil: 1º — o que é História? 2º — existe História das Idéias? 3º — só Sistemas Filosóficos?

1º — *O que é História?*: O mesmo e eterno mistério que sempre envolveu e dividiu em dois campos a História da Filosofia e das ciências, também divide em dois a História das Idéias: é o mistério existente entre a *coisa em-si* e a *coisa-conhecida*. Não existe História *só* da coisa em si, *só* dos documentos e das fontes porque o acontecimento para ser história tem que ser conhecido e *para ser conhecido tem que levar toda a personalidade e toda a subjetividade do historiador* como o assinalam entre outros Marrou e Basselar. Tampouco existe História *só* do subjetivo; seria poesia, criação artística, não narração histórica. Toda a História postula pois a coisa-em-si, isto é o acontecimento, o movimento, *o elemento objetivo* e assim como também a coisa conhecida, o conhecimento, *o elemento subjetivo*.

Para a *pessoa* humana não existe conhecimento do movimento e *só*; para ela não existe conhecimento do presente. No instante em que ela conhece o presente, *o presente não mais é presente; é passado. O movimento conhecido é justamente o tempo, o passado.* Todo acontecimento portanto, por ser conhecido, já é passado; já é história que por isso não pode ser ciência só de documentos; tem que encerrar algo de subjetivo. O tempo é o selo irrecusável e marcador do subjetivo e do humano de todas as histórias. Assim não existe História do *é*; toda História é do *foi*, é do *passado*. Pelo fato de a pessoa conhecer e narrar, mesmo

que seja para si o acontecimento, já existe reflexão; é uma volta para pegar o acontecido. Para a pessoa humana conhecer e narrar, mesmo que seja para si o acontecimento, já existe reflexão; é uma volta para pegar o acontecido. Para a pessoa humana conhecer e narrar o fato acontecido, primeiro ela tem que pressupor o fato já acontecido e depois como alguém que vai apanhar alguma coisa — tem que chegar-se à maneira de quem vem de fora e apanha o movimento, por meio do conhecimento. *Impossível pois História do presente*; é contradição nos termos e nos conceitos; é círculo-quadrado. O passado é portanto o campo em que a História se movimenta e o historiador trabalha. O objeto da História é o passado; mas o passado *humano* onde entra a liberdade, porque o mundo matematicamente marcado e executado dos minerais, dos vegetais e dos animais é o campo da História Natural; não da História.

Nesta noção de "passado" encontra-se a razão distintiva e a melhor explicação do conceito e da estrutura da História, inclusive da História das Idéias. Quem não meditou a noção de "passado", enraizada proximamente na de "tempo" e remotamente na de "movimento", nunca pensou decentemente no conceito, no significado e na estrutura da História.

Na origem da História, como na origem da Filosofia e da Metafísica, tudo se prende ao fecundo e eterno mistério do *movimento*. Em Filosofia e também na origem do conceito de História, pode-se parafrasear São João: "No princípio, era o movimento..."

No movimento há sucessão contínua e ininterrupta. *A mente é que introduz divisões*, sejam como forem. Mentalmente sempre supomos um antes e um depois, mais um antes e um depois, mais um antes e um depois a assim por diante. *A "soma" que é o "número" destes vários "antes" mais os vários "depois" é que vai formar e fazer o passado e como conseqüência a História também.*

Deste modo o tempo e portanto o passado e sua ciência, que é a História, têm algo que não depende do homem; *é o próprio movimento*; é o elemento objetivo, *o fundamento e a infra-estrutura* do tempo e da História; contudo, algo também existe no tempo e na História que *depende do homem e da inteligência humana: é a soma das partes*, é a soma dos antes e dos depois, é "aquilo que é formal no tempo" [1], no passado e na História; é o elemento subjetivo, a superestrutura da História. Por isso Aristóteles, sintetizando o objetivo e o subjetivo do tempo e da História, define que *o tempo "é o número (a soma)* do movimento segundo o antes e o depois" [2].

O tempo e por conseguinte o passado e a História incluem necessariamente e sempre dois elementos: o objetivo e o subjetivo

com os quais se fundam e se constituem. O elemento subjetivo do tempo e da História é uma construção feita pela pessoa. Ainda mais na História-ciência onde entram e imperam as exigências da Crítica Histórica. Por isso o mesmo acontecimento — é o movimento — conhecido e narrado por dez pessoas haverá de se transformar em dez histórias *diferentes*, mesmo sendo dez histórias verdadeiras e objetivamente reais e sinceras.

A "construção" da História não é porém uma "criação" da arte. Vai diferença entre construção "histórica" e criação *artística.*

A arte só existe quando surge algo de dentro da alma do artista, algo por ele criado interiormente que depois poderá ser encarnado numa obra de arte. O movimento da arte enquanto arte é de dentro para fora; é da alma do artista, onde ele brota, para a obra exterior em que frutifica e se encarna; a dialética da arte é *centrífuga e a verdade para o artista será conseqüentemente a conformidade da obra de arte com sua inteligência criadora.* A dialética da História é contudo o oposto da dialética da Arte; o movimento da História é *centrípeto*, quer dizer é do *exterior e de fora para dentro da inteligência conhecedora do historiador.* A verdade para a História é antes de mais nada a conformidade da inteligência do historiador com o acontecimento. Concluindo: *a História é a ciência da construção do passado humano.*

2º — *Existe História das Idéias?*: História é pois uma ciência cujo objeto é feito de coisas concretas e singulares, colocadas dentro de determinados espaço e tempo. A História tem por objeto coisas visceralmente encerradas no movimento, no tempo e no passado. Ora, as idéias em si mesmas pelo contrário, como foram desde Aristóteles até hoje em dia analisadas e confirmadas pela Psicologia Filosófica e pela Psicologia Animal [3], são *universais e imateriais*; nunca podem estar diretamente dentro de determinado espaço; são alheias e refratárias ao movimento, ao tempo e ao passado, ao presente e ao futuro. Interessante aliás é que nada representa tanto a personalidade própria e irredutível da História como as idéias; nada demonstra tanto nas qualidades típicas da História como as idéias.

Todavia é necessário distinguir para se unir. Três significados diferentes pode receber o termo idéia. O primeiro é o *sentido lógico*, em que as idéias de modo descarnado e frio vivem fora da terra e da vida dos homens e por isso mesmo fora da História também, recebendo em conseqüência os qualificativos de *universais, imateriais e eternas*; neste sentido, próprio do domínio da Lógica, é que idéia foi até aqui tomada em contraposição natural e frontal à História e por conseguinte na impossibilidade absoluta de dar origem à História das Idéias.

O segundo significado de idéia é o sentido *psicológico* em que ela, mergulhada na carne e nos sentimentos da pessoa, torna-se algo de sua vida, de suas ações, de seu comportamento, de sua existência e de seu eu. A percepção é uma das coisas que melhor explicam como uma idéia universal e eterna em si pode tornar-se concreta, singular e temporal. Deste modo todo conhecimento humano de uma coisa concreta como é o fato histórico apresenta-se necessariamente e sempre como uma intuição. "Pode-se portanto falar", diz Jolivet, "de uma *intuição intelectual concreta do singular*, sem que isto queira de modo algum dizer que a idéia seja individual" [4].

O terceiro sentido de idéia é o *sentido histórico*, brotado dos sentidos lógico e psicológico e neles baseado, "como 'produtos ou conseqüências de situações concretas', significativas na História do Pensamento Humano" [5].

A idéia pois no sentido histórico não é abstrata mas sim concreta e singularizada. Contudo, se friamente entendido, também isso apesar de necessário não é suficiente para conceituar idéia no sentido histórico e para conseguir escapar do perigo da mentalização e da logificação da História das Idéias. As circunstâncias friamente entendidas singularizam a idéia mas não a definem historicamente, o que só se consegue através do acréscimo da Psicologia que molha as idéias, já singulares, de sentimento e as aquece da quentura das paixões humanas.

Conclusão: existe História das Idéias uma vez que *em concreto e na quente e molhada realidade da vida* não há contradição entre "História" e "idéia", entendida esta como luzeiro e fonte das ações, das paixões e dos movimentos dos homens. Contudo *História das Idéias pura e simplesmente não existe; é contradição, não só terminológica mas sobretudo ontológica.*

3º — *Só Sistemas Filosóficos?*: Para a maioria dos autores modernos, História das Idéias é sinônimo de História dos *sistemas* filosóficos; ou mais preciso, das idéias dos sistemas filosóficos.

Autores [6] contudo existem que ingressam no campo da História das Idéias advertindo de antemão que pretendem estudar não só as idéias dos sistemas filosófico-científicos mas também as idéias do povo e dos líderes que tiveram idéias de modo empírico e assistemático.

Se se quer fazer História das Idéias, inclusive História das Idéias no Brasil, não pode a pessoa cingir-se exclusivamente aos sistemas filosóficos e às idéias cientificamente estruturadas. Isto não seria História *das* Idéias mas sim tão-somente História de

certas idéias. Assim a História das Idéias, tanto deverá abranger as idéias sistemáticas quanto as assistemáticas.

Conclusão: Daí se definir: *a História das Idéias no Brasil é a ciência das idéias empíricas e das idéias dos sistemas filosóficos que fizeram a História do Brasil.* O material desta ciência são as idéias empíricas e as idéias dos sistemas *filosóficos* não só *concretizadas* mas ainda *molhadas e quentes* pela vida e pelas paixões humanas. A formalidade, isto é o ponto de vista dado a essas idéias é *enquanto fizeram História do Brasil.*

NOTAS

1 — TOMÁS, João de Santo — *Cursus Philosophicus Thomisticus*. Philosophiae Naturalis. Turim, Marietti, 1938, I pars, q. 18, a. 1.

2 — ARISTÓTELES — *Physique*, texte établi et traduit. Paris, Les Belles Lettres, 1955, livre IV, chap. 11, 219b — 219 b 1.

3 — Por exemplo a *Psicologia Animal*, de Paul Guillaume, trad. bras. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1954, especialmente os capítulos intitulados "Os Problemas da Inteligência" e a "Conclusão: O Homem e os Animais".

4 — JOLIVET, Régis — *Psychologie*, 4.e édition. Traité de Philosophie. Paris, Emmanuel Vitte, 1959, p. 478; itálico de Régis Jolivet e tradução nossa. Cfr. do mesmo Jolivet, *L'Intuition Intellectuelle*. Paris, Beauchesne, 1943, pp. 24-32.

5 — MUÑOZ, Santiago Vital — "História de las Ideas como Problema de la Filosofía de la Historia". *Revista de la Historia de las Ideas*, n.º 1. Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959, p. 80; aspas de Santiago Vidal Muñoz e tradução nossa.

6 — DAVIS, Harold Eugene — "La Historia de las Ideas en Latinoamérica". *Laatinoamérica* (sobretiro de), Anuário de Estudios Latinoamericanos, 2. 1969, p. 9, nota de rodapé; itálicos e tradução nossos.

PHILOSOPHIE SOCIALE ET PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

BERNARD DELFGAAUW

Il y a beaucoup de connexions entre la philosophie de l'histoire et la philosophie sociale. On peut dire, qu'une philosophie sociale n'est pas possible sans élaborer en même temps une philosophie de l'histoire. Et inversement: il n'y a pas de philosophie de l'histoire qui ne soit pas à la fois une philosophie sociale.

Supposons un philosophe qui n'a pas d'autre dessein que d'élaborer l'essence du passé. Nous voyons du même coup qu'un tel philosophe a ses critères de sélection. Trouver l'essence du passé dans une multitude presque infinie de faits veut dire: tâcher de comprendre l'importante des faits, des événements, des tendances pour le développement de l'histoire.

Mais cela suppose une conscience de ce qui est important, en autres mots, cela implique le point de vue du philosophe lui-même. Les événements n'ont pas un sens, qui se révèle directement au philosophe. Le sens des événements ne surgit que dans la rencontre entre les événements et le philosophe qui les sélectionne et les valorise.

Or tout dépend du philosophe: quelle est sa valeur la plus haute? Le plaisir? La force vitale? La volonté de puissance? La démocratie? La liberté? La technique? Légalité des homes? Les richesses? La paix mondiale? Cela veut dire que toute vue sur l'histoire implique déjà une philosophie sociale.

Cela ne veut pas dire que tous ses points de vue ont la même valeur. Nous voulons développer la thèse, que l'histoire montre une tendance dominante les autres tendances et que cette tendance-là est en même temps du point de vue de la philosophie sociale la tendance la plus conforme à la dignité humaine.

Comme nous l'avons dit dans notre autre communication devant ce Congrès: les choses sont pour les hommes des moyens pour atteindre à leurs fins, mais l'homme lui-même est toujours fin pour soi-même. Ce n'est jamais permis, dit Kant, d'utiliser des hommes seulement comme moyens, comme s'ils n'avaient pas leurs propres fins.

Si on étudie l'histoire mondiale, on a de bonnes raisons de croire que les peuples nomades connaissaint une certaine "démocratie", mais cette démocratie disparait partout chez les peuples qui ont besoin d'un structure plus cohérente pour la cultivation de l'agritulture. Ce sont partout les rois et une petite classe de nobles ou de riches, les preopriétaires du sol, qui exercent le pouvoir. On le voit par exemple dans l'ancienne Chine, dans l' Egypte, dans la Mésopotamie, dans la Grèce archaique et en Europe pendant le Moyen Age.

Mais on voit deux mouvements qui montrent une autre inspiration: la démocratie Athénienne d'une part et l'idée Biblique de l'homme d'autre part. Les deux mouvements sont caractérisés par le respect pour l'homme, c'est-à-dire pour chaque homme comme tel. Ceci implique l'égalité fondamentale de tous les hommes. On le voit à Athénes: chaque fonction est ouverte pour chaque citoyen. On le voit en Israël: les hommes sont égaux devant Dieu.

Comme partout dans l'histoire on voit les ombres. Les Athéniens avaient leurs esclaves, qui n'avaient pas part à la dignité humaine. Les Hébreux de leur côté ne connaissaient pas un esclave comme les autres peuples orientaux, mais ils manquaient à voir l'image de Dieu dans les hommes des autres peuples. Les grands prophtes cependant ne cessaient de lutter pour la reconnaissance de la dignité humaine dans chaque homme. C'est le Christ qui a tiré dernières conséquences de cette idée, mais on ne peut pas dire, hélas!, que ceux qui portent le nom de chrétien ont toujours suivi le Christ dans son respect pour la dignité humaine.

Quoiqu'il en soit on voit dans l'histoire de l'humanité depuis le temps des Grecs et des Hébreux une montée de conscience de dignité humaine. Qu'est-ce que veut dire: dignité humaine? Si l'homme a été créé selon l'image de Dieu, cela veut dire que sa dignité réside dans sa conscience de soi et sa liberté.

Conscience de soi et liberté sont relatées entre elles de telle manière, que l'une ne peut pas exister sans l'autre. Mais dire que l'homme est un être, qui dispose d'une libre conscience de soi, veut dire en même temps que l'homme est une libre conscience du monde. On ne trouve pas son être propre que dans le monde. Cela veut dire que le travail au monde est condition nécessaire pour l'activité libre de la conscience. On peut dire de manière moins

abstraite, que l'homme a besoin d'une certaine aisance matérielle afin qu'il puisse développer sa conscience. Il faut donc travailler à un monde qui garantit la liberté, la justice et la dignité humaine.

On ne peut pas élaborer une philosophie de l'histoire sans une réflexion sur le sens que l'avenir peut prendre. Et cela n'est pas possible sans faire un choix et sans une idée de l'avenir et sans engagement dans le monde.

L'idée de l'égalité, liberté et dignité de l'homme se rencontre toujours au cours de l'histoire. Elle trouve son inspiration dans l'idée de l'homme, telle que l'ont vue la philosophie et le christianisme. Cette idée est l'arrière-fonds de la déclaration Universelle des Droits de l'Homme, souscrite par tous les pays qui forment l'Organisation dos Nations Unies.

Cette Déclaration indique la direction dans laquelle il faut que l'humanité progresse. Elle est l'idée qui s'élabore dans la société et l'histoire, inséparables parce que la société est toujours en en train de se renouveler, de faire une histoire nouvelle. Elle est comme le phare que nous tâchons d'atteindre: une humanité ou les hommes ne sont plus des ennemis, mais ou ils collaborent tous à créer une humanité, qui respecte la dignité humaine.

Il Faut pour cela fonder la paix sur la terre: la paix entre les races, entre les peuples, entre les classes. Il faut que chaque homme travaille en liberté afin de créer un monde nouveau. Il faut que chaque homme comprenne que c'est sa tâche de prendre sa part dans l'élaboration de ce monde nouveau.

La Déclaration Universelle garantit à chaque homme les libertés qui sont nécessaires afin de pouvoir prendre ses propres responsabilités, les libertés sociales et politiques aqui correspondent à la dignité humaine et qui créent pour chaque homme la possibilité de contribuer sa part au développement du monde.

Les théoriciens de la connaissance n'ont pas vu toujours qu'il y a des disciplines philosophiques — comme celles de l'homme, de la société et de l'histoire — qui ne sont possibles qu'à la base des valeurs qui sont intérieures à ces disciplines comme telles. C'est ici qu'une philosophie positiviste montrer son manque. C'est une des tâches de l'épistémologie de montrer de caractère spécifique des disciplines phisophiques qui s'occupent de l'homme, de l'histoire et de la société.

Pour ces disciplines philosophiques elles-mêmes il est necessaire de se rendre compte, de quel image de l'homme ils prennent leur point de départ et de se demandere toujours, comment il sera possible de faire vivre cet image dans la société actuelle. C'est l'idée de l'humanité future qui indiquera ce qu'il faut faire dans et pour l'humanité de nos jours.

FENOMENOLOGIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

Prof. Dra. CREUSA CAPALBO

O pensamento de Alfred Schutz situa-se na confluência da sociologia de Max Weber e do pensamento da fase final de Husserl, procurando discutir o problema dos fundamentos das ciências sociais.

Segundo Schutz há uma diferença básica entre a estrutura do mundo social e a estrutura do mundo natural.[1] Nesta, observa-se que a sua realidade é dificilmente mensurável e que a experimentação é quase impossível, já na primeira medida, a experimentação e a formulação de leis expressas em proposições apodídicas, é o seu procedimento natural. Para Schutz, a diferença básica consiste ainda em que as ciências sociais utilizam o método compreensivo e as ciências naturais o método explicativo.[2]

No entanto, Schutz sublinha que há pontos comuns entre estas duas ciências básicas, dentre os quais destacam-se: o princípio da inferência e o de verificação, os ideais de unidade, de simplicidade, de universalidade e de precisão.

Schutz não nega que as ciências sociais devam permanecer ciências empíricas, mas, o que ele pretende é mostrar que a tarefa das ciências sociais não pode negar que certos fatos tais como as crenças, as convicções, sejam reais e façam parte da experiência vivida do homem e do mundo da vida na sua dimensão social. O que Schutz refuta é a idéia de um só método para a ciência e, a razão principal da sua recusa está no fato de que, se aceitássemos a redução de uma ciência à outra, estaríamos aceitando a tese de que há uma só linguagem para exprimir as ciências e que no fundo tudo pertence ao mesmo nível de ser. O método científico mostra que na verdade não há equivalência de linguagem. Nós temos linguagens diversas que revelam maneiras diferentes de aproximação do real. Distinguimos, por isso mesmo, a linguagem técnica das

profissões, das artes, das diversas ciências, da filosofia, da religião etc.

Schutz admite que há dois caminhos para o estudo das ciências sociais. O que utiliza o esquema objetivo para o estudo de grupos, das instituições, das relações sociais, e o que utiliza o esquema subjetivo para o estudo, por exemplo, dos atos e da personalidade social. Mas, se quisermos estudar, o mais adequadamente possível, o mundo social tal qua ele é vivido, impõe-se o esquema subjetivo. [3] Ele adotou e defendeu o método compreensivo da sociologia de M. Weber para o estudo das ciência sociais. [4] Ele definiu os domínios das ciências sociais em relação ao mundo pré-científico do senso comum e da vida quotidiana (*Lebenswelt*), no qual mergulham as raízes de todas as ciências, a exemplo de W. James, Bergson, Dewey, Husserl e Whitehead. [5]

É por isso, aliás, que o objeto das ciências sociais, quando é estudado pelo cientista, já se encontra estruturado e de certo modo interpretado, pois a realidade social já possui um sentido para os homens que vivem em seu seio. Assim sendo, os "objetos" das ciências sociais são construções em "segunda potência". [6]

Todo estudo do mundo social reenvia à intersubjetividade, sem o que não se pode assinalar um objeto às ciências sociais. [7] A tarefa da fenomenologia consiste em fundar a intersubjetividade segundo Schutz; mas, à diferença de Husserl, tal fundação não se faz pela fenomenologia transcendental mas sim pela fenomenologia voltada para a atitude natural. [8]

Para o homem da atitude natural, no mundo intersubjetivo, as coisas em geral não podem ser conhecidas por ele e pelos seus semelhantes. O mesmo objeto aparece de modo um tanto diferente para cada um dos nossos semelhantes. Descobre-se, assim, a perspectiva no mundo social. E isto se dá porque cada um tem uma situação que lhe é própria, que não é a do outro, nem a de nenhum outro. O mundo me aparece sob uma perspectiva determinada e eu o organizo em um sistema de coordenadas do qual eu sou o centro. O mesmo ocorre com o meu semelhante. Eis então que o mundo social se organiza: eu estou aqui e meu semelhante lá. Não podemos nunca ocupar, ao mesmo tempo, o mesmo lugar e a mesma posição [9].

Dá-se, desta forma, a organização do mundo em sistemas de coordenadas, cujo centro é o aqui ou o lá, que podem estar, entretanto, situados em um mesmo meio ambiente circundante. Por outro lado, pode haver intercâmbio entre os sistemas de coordenadas, de tal sorte que meu aqui torna-se o seu aqui. É o que Schutz chama de "idealização de pontos de vista". [10]

Mas esta idealização não é apenas da situação física e espacial. O conceito de "situação" é mais rico do que o de "pontos de vista"

pois ele envolve o lugar que alguém ocupa na sociedade, o papel que desempenha, as posições intelectuais, políticas, éticas e religiosas.

Schutz diz que o homem da atitude natural está "situado biograficamente no mundo da vida", sobre o qual e no qual ele deve agir. Ele possui um conhecimento do seu mundo, e pelo caráter biográfico de sua história, este conhecimento é a expressão da sedimentação das experiências e dos conhecimentos adquiridos ao longo da sua vida: é a sua "bagagem de conhecimentos disponíveis", [11] que funcionam como esquema de referência para toda interpretação do mundo, [12] e para as atividades futuras de ordem prática ou teórica, em relação ao projeto que almeja.

Para Schutz, é em razão do projeto almejado que os conhecimentos disponíveis serão organizados em ordens diversas de prioridades e interesses. O sistema de interesses que suscita o projeto determina a medida de nosso engajamento nas tipificações de nossas experiências anteriores. [13]

Ora, assim como meu ponto de vista é apenas meu, minha situação biográfica e meus conhecimentos disponíveis são unicamente meus. Como ultrapassar este solipsismo? Pela idealização do acordo do sistema de escolhas relevantes, responde Schutz. Em outras palavras, nossos projetos e sistemas de escolhas relevantes são diferentes mas estas diferenças são irrelevantes para nossos projetos, pois ambos tivemos que fazer uma selação e interpretação dos objetos que nos são comuns na vida prática. [14]

Estas duas idealizações — o intercâmbio de pontos de vista e o acordo prático dos sistemas de escolhas relevantes — constituem a tese geral da reciprocidade de perspectivas na filosofia de Schutz. [15] Esta tese geral pressupõe objetivos comuns, a intersubjetividade e a comunicação. E a nos conduz a apreensão de objetos conhecidos por mim e conhecíveis pelos outros. Este conhecimento é concebido por Schutz como objetivo e anônimo, isto é, independente de nossas situações biográficas e de nossos projetos. [16]

As experiências que temos dos objetos são, desde o início, típicas, isto é, aparecem como coisas de tal ou tal tipo, pertencentes a tal ou tal gênero, e não como únicas e singulares. Pode-se, então, considerar as características de um objeto como típicas ou como únicas.

Podemos perguntar agora qual o princípio que governa a tipicidade ou que faz com que consideremos um objeto como único. Schutz responde que este princípio é o interesse atual e o sistema de escolhas relevantes que ele cria. Trata-se de um problema que ocupa alguém em relação a tal grau de tipicidade relevante ou não. E o problema que ocupa alguém é um elemento pragmático da

sua situação biográfica.[17] Assim, vemos que as tipificações são elementos importantes do mundo social tal qual ele é vivido.[18]

A tipicidade desempenha papel importante na compreensão do outro e na interação social. Mas, nós experimentamos o mundo da vida em graus de maior ou de menor familiaridade, de intensidade, de intimidade e de anonimato.

É claro que, quanto mais anônima for a tipificação tanto mais afastada ela estará da individualidade de meu semelhante e poucos serão os aspectos retidos por mim como relevantes. No anonimato um tipo de ação desenvolvida aparece como de "alguém", ou de "não importa quem possa agir conforme o tipo".[19]

Estas tipificações podem tornar-se de tal modo estáveis e reconhecidas que aparecerão então como "funções sociais", "papéis sociais"ou "comportamentos institucionais".[20]

Recebemos a maior parte de nossos conhecimentos em formas aceitas pelo grupo, através de nossos pais, professores das pessoas mais velhas em geral. Recebemos uma certa visão do mundo e uma série de tipificações e modos de tipificar, geralmente admitidos no seio do grupo social onde nascemos e crescemos: são os costumes e hábitos, maneiras típicas de se comportar para alcançar certos fins típicos etc.

A linguagem desempenha um papel tipificante da maior importância.[21] É tudo isto que Schutz chama de "caráter social do conhecimento".[22]

Quando oriento minha ação em direção a alguém, eu atribuo um conjunto de motivos em vista dos quais vou agir. Para tal, recorro a minha bagagem de conhecimentos disponíveis no qual tenho tipificações de meus semelhantes, atribuindo-lhes conjuntos típicos de motivos variáveis em razão dos quais e em vista dos quais eles agem. Em toda interação social de tipo face a face atribuem-se motivos típicos aos semelhantes com os quais estamos em relação. Nestas relações de face a face os motivos são mais diretamente acessíveis do que em outras relações sociais.[23]

A descrição que Schutz faz do mundo social, e que está ao alcance de nossa experiência direta, pode ser resumida, em linhas gerais, na situação de face a face, na orientação para alguém e na relação plural.

A situação de face a face só se produz quando há comunidade de espaço e de tempo; ela é uma experiência direta de alguém de único. Já a experiência do mundo dos contemporâneos, ou daqueles que coexistem comigo no tempo,[24] é uma experiência indireta, pois, entre mim e meus contemporâneos, só há uma dimensão comum — o tempo. Por outro lado, a apreensão do outro nestas

condições só se faz por intermédio de inferências das atribuições de características típicas. [25]

Posso orientar-me para meus contemporâneos, assim como na situação face a face havia orientação para alguém, e esta orientação pode ter vários graus que vão da simples atitude de orientação até a interação social. Nestas condições, o anonimato é fundamental na esfera dos contemporâneos, e a sua apreensão é necessariamente indireta e em termos de "tipos ideais" cujo grau máximo de anonimato é o dos que são apreendidos em suas "funções típicas".

Assim, quando se diz que "o povo" aspira a tal bem, que as "forças armadas" realizam tal ato, não há nenhuma configuração subjetiva de sentido que possa tornar legítima esta figura de linguagem: ela se refere a uma realidade social totalmente anônima. [26]

A conseqüência mais importante sue se pode tirar deste modo de pensar é que os sistemas de signos, por meio dos quais se realiza a comunicação social, será tanto mais objetivo quanto mais anônimo for o interlocutor, isto é, quanto maior for o grau de anonimato na relação social à significação de contexto subjetivo substitui-se pela significação de contexto objetivo. [27]

A conclusão a que se chega é que as ciências sociais não devem ignorar o mundo social tal como ele é vivido na atitude natural. Mas, para isto, é preciso adotar o ponto de vista compreensivo, único capaz de apreender as "coisas sociais" enquanto significativas, mas significativas graças à ação dos atores da cena social em suas "funções típicas". [28]

A ação exteriorizada é um elemento característico da esfera da vida prática, graças a qual há comunicação e relação social. Ela é um elemento importante a ser considerado pela metodologia das ciências sociais, assim como a tese geral da reciprocidade de perspectiva, a tipicidade, a familiaridade, o anonimato e o motivo pragmático.

NOTAS

1 — A. Schutz, *Collected Papers*, I, The Problem of Social Reality (Phaenomenologica, vol. 11). The Hague, M. Nijhoff, 1962, p. 48.

2 — *Ibid.* p. 49.

3 — *Ibid.* p. 146.

4 — *Ibid.* p. 53.

5 — *Ibid.* p. 57-58.

6 — *Ibid.* p. 59.

7 — *Ibid.*, p. 116-118.

8 — *Ibid.*, p. 149.

9 — *Ibid.*, p. 133, 137, 147, 248, 306.

10 — *Ibid.*, p. 123, 147, Cf. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris, J. Vrin, 1953, § 53.

11 — *Ibid.*, p. 77, 136.

12 — *Ibid.*, p. 7.

13 — *Ibid.*, p. 8-10.

14 — *Ibid.*, p. 12, 316.

15 — *Ibid.*, p. 12.

15 — *Ibid.*. p. 36.

17 — *Ibid.*, p. 60.

18 — *Ibid.*, p. 149.

19 — A. Schutz, *Collected Papers II.* Studies in Social Theory (Phaenomenologica, vol. 15) The Hague, M. Nijhoff, 1964, p. 13.

20 — *Collected Papers I*, p. 18-19, 25, 149.

21 — *Ibid.*, p. 14.

22 — *Ibid.*, p. 61-62.

23 — *Collected Papers II*, p. 32-33.

14 — *Ibid.*, p. 37-39.

25 — *Ibid.*, p. 41-42.

26 — *Ibid.*, p. 50-52.

27 — *Ibid.*, p. 55-56.

28 — *Ibid.*, p. 21.

SOBRE A EXPLICAÇÃO EM HISTÓRIA

JENNER BARRETO BASTOS

1 A SINGULARIDADE DO FATO HISTÓRICO

Qualquer fato histórico é inevitavelmente único na sua espécie. Pois a singularidade que possui, decorre necessariamente de sua historicidade mesma. E esta, evidentemente, não pode ser, como tal, abstraída de sua dimensão temporal. Assim, o fato que é objeto da cogitação do historiador, se, por um lado, se prende a um momento determinado que o antecede, por outro, liga-se forçosamente a momento não menos determinado que imediatamente que sucede. E é precisamente isto que o torna irrecusavelmente singularizado.

Mas não é apenas na dinâmica cronológica estritamente dita é também no curso fluente das mudanças circunstâncias, — que jamais se detêm, — que ele se situa num ponto único e insubstituível da evolução temporal.

E, por isso, é claro, sua exata colocação na seqüência do tempo nunca poderá ser indiferente ao investigador da história nem será possível isolá-lo da determinação temporal e circunstancial que forçosamente possui. Daí os caracteres de unidade e irreversibilidade que lhe são acertadamente atribuídos.

Deste modo, o fato que interessa ao historiador possui na singularidade mesma o que lhe é peculiar e próprio, não admitindo, conseqüentemente, a extensão de sua verdade ou de sua explicação a acontecimentos outros supostamente idênticos ou semelhantes, colocados em pontos diferentes do tempo.

Se, porém, os acontecimentos do que se ocupa a história são fatos singulares, concretos e irrepetíveis: se cada um deles sucede indispensavelmente num ponto único e determinado do

tempo; e se, o conhecimento que do mesmo possui o historiador não lhe autoriza a sacar de seu conteúdo uma verdade geral aplicável a toda uma classe de ocorrências supostas do mesmo gênero (porque, em rigor, não podem existir classes de acontecimentos históricos idênticos genericamente) não significa isto, entretanto, que não se possam encontrar nos fatos históricos certos aspectos gerais indutivamente captáveis a cerca do comportamento mais freqüente do homem ou dependentes de sua própria natureza essencial. Mas, ao atingir-se, por indução, o geral, não se estará fazendo mais história propriamente dita. Pois, o peculiar e específico do fato histórico, — objeto formal desta disciplina, — continuará, não obstante, a ser a unicidade ou singularidade da ocorrência. E esta acontece em certo e determinado momento do fluxo temporal.

De tudo isto resulta que, à diferença do que se dá com os fatos que são objeto das ciências da natureza, ninguém está autorizado a fazer generalização, em história, a partir de um ou mais fatos bem verificados, para chegar a uma conclusão válida historicamente para toda uma classe deles. Pois a explicação de um ou de alguns fatos históricos não pode servir, indutivamente, como explicação suficiente para outros fatos históricos ainda que com estes últimos mantenham certas analogias ou aspectos comuns. Do contrário, o fato histórico seria despojado justamente de sua indispensável concreção, de suas circunstâncias peculiares, de suas conexões temporais determinadas, de seu momento único e irrepetível, enfim, de seu caráter específico: deixaria, em suma, de merecer o qualificativo de histórico.

2. O FATO HISTÓRICO E A INFINITUDE DO SINGULAR

Ainda mais: o fato histórico possui a infinitude do singular. Ao tratá-lo, o historiador se encontra diante de circunstâncias e aspectos inumeráveis do real concreto que jamais se podem esgotar ou exaurir. Em busca de sua inteligibilidade, cada historiador pode nele enxergar aspectos que dependam, em certa medida, ou de sua argúcia, ou de seu preparo, ou de seus pendores, ou de sua perspicácia, ou de sua capacidade de perceber relações, onde tudo isto diversamente combinado ou conjuntamente atuando. Mas, a respeito do que acabamos de dizer, suas explicações não esgotarão, por completo, a compreensibilidade do fato histórico que pode ser indefinidamente aprofundada por historiadores diferentes o — em condições — mais propícias para fazê-los, ou dotados de qualidades favoráveis ao entendimento de certos aspectos antes omitidos ou descurados ou não divisados adequadamente, ou ain-

da, por estudiosos possuidores de preparação especializada, capacitados a aprendê-los devidamente. Daí a diversidade de explicações, tão freqüentes entre historiadores, — que, não sendo contraditórios e admissíveis conjuntamente, não havendo isto qualquer incoerência. Embora, a certas mentes estreitamente geométricas se afigure este fato um escândalo lógico imperdoável.

Daí, também, as mudanças que sofrem as explicações dadas, no sentido de clareá-las, completá-las, ampliá-las ou aprofundá-las, ou mesmo retificá-las, à medida que, fluindo o tempo, se deixem descobrir e patentear certas perspectivas antes ocultas ou pouco exploradas de determinados eventos.

3. O HISTORIADOR E A NATUREZA DA EXPLICAÇÃO QUE LHE É PRÓPRIA

A tarefa do historiador, conforme se conclui do modo de proceder de todos os que merecem este honroso título, não é, entretanto, a de um simples verificador da autenticidade dos acontecimentos, sua missão é também a de explicá-los em certa medida, pois, nenhum se satisfaz apenas com uma mera narração.

Se ao historiador digno deste nome incumbe, assim, explicar de algum modo os fatos que ocorreram, forçoso é que se dava esclarecer qual o tipo de explicação que ele nos pode legitimamente fornecer.

Parece fora de dúvida, na altura em que se encontra a epistemologia histórica, que a explicação que lhe compete dar, não poderá jamais ser equiparada pura e simplesmente à explicação das ciências da natureza. O Historiador interessa-se pelo curso pormenorizado dos acontecimentos individuais ainda que pretendendo dar destes sucessos alguma explicação. Isto leva a pensar que o conhecimento histórico é uma forma peculiar de conhecimento, relacionado certamente com os fatos naturais porém não redutível à ciência natural. Porque o historiador não consegue, como estes cientistas da natureza, — ao cabo de suas observações e experiências e havendo partido do concreto individual, — alcançar conceitos abstratos através de um processo de extração que resulta em isolar determinados aspectos gerais de ocorrências, — o que lhes permite firmar a constância de certos liames que prendem os fatos entre si. Ou, noutras palavras, porque o historiador não consegue, como os físicos e os biólogos estabelecer nexos constantes e permanentes entre estes mesmos fatos, correlações universais e necessárias entre eles, não chegando, assim, as leis científicas propriamente ditas. Ele, em verdade, não dispõe de fatos que possam entrelaçar ou conectar da mesma forma

como estes cientistas da natureza podem fazê-lo com o que constituem o objeto de suas cogitações específicas. A explicação histórica não pode fornecer razões de ser obtidas ou captadas dos fatos naquilo que constitui o núcleo de generalidade comum tais ocorrências. Ele tem que levar em conta, a cada momento, as mutáveis contingências dos acontecimentos singulares. E o individual, como tal, não é explicativo em sentido próprio: representando apenas a si mesmo, ele não pode, evidentemente, dar razões de outra coisa, não pode levar a conclusões gerais e abstratas. Os fatos que são oferecidos ao historiador, por certo, podem, ser confrontados ou entrelaçados. Mas ele tem que proceder confrontando ou entrelaçando o singular com o singular, o individual com o individual. Se entretanto, o historiador trabalha coligando séries de acontecimentos que se alinham numa certa dependência causal, se examina sucessos históricos que se prendem a uns outros numa seqüência em que eles se articulam em liames em que entra, sem dúvida, algo de necessário, é no imprevisto da ocorrência, e, portanto, no contingente que se encontra a característica mais marcante e específica do objeto de sua cogitação.

4. A VERDADE DA HISTÓRIA É FUNDAMENTALMENTE UMA VERDADE DE FATO, NÃO UMA VERDADE RACIONAL

Uma vez que a história trata do singular, do concreto e do contingente, a verdade que ela nos fornece é, assim, uma verdade de fato, não uma verdade racional. A explicação histórica não pode dar razões de ser captadas daquilo que, nos entes, constitui a essência. O processo de que usa o historiador na obtenção do conhecimento histórico, conquanto possa levar à certeza em matéria de verificação de fato, — e não ficar somente no provável ou no conjectural, — não conduz, nas suas explicações, a argumentos propriamente demonstrativos com a força de constranger o espírito a aceitar logicamente as suas conclusões.

Não possui, assim, a história a mesma certeza da ciência, tomada esta palavra no seu sentido mais rigoroso do conhecimento demonstrativo, universal e necessário. Ela não pode, por isso mesmo, fazer com igual segurança, provisões certas de acontecimentos futuros assim como o podem fazer, em larga medida, as ciências da natureza. Além de ter — de levar em conta, nas suas previsões — uma infinidade de fatores diversos e de diferente potencialidade que atuam, além disso, em conjunções e combinações variadíssimas, encontra a história, também, inevitavelmente, uma série imensa de indeterminações que lhe não permitem, em regra, mais do que o *provável* e o *conjectural*, — o que não se coaduna com a precisa exatidão das ciências naturais.

Nestas, cada fato que vem a ocorrer se acha sempre regido pelas mesmas leis gerais, o que lhe confere o caráter da necessidade.

Não haverá, então, novidade propriamente dita no que se pode prever, uma vez que, como o percebeu muito bem Hegel, estamos aí no domínio da repetição. Na história, ao contrário, a indeterminação do futuro confere ao fato de que a mesma se ocupa, uma novidade verdadeiramente imprevisível.

Se quisermos atribuir ao conhecimento histórico o qualificativo de científico, poderemos certamente fazê-lo, se o considerarmos como tendo sido obtido através de processos críticos de extrema exatidão constituindo em conjunto, método rigorosamente científico. É lícito dizer, então, que o conhecimento histórico é científico pelo método de que se serve, embora não se possa dizê-lo científico pelo método pelo seu objetivo: este é singular e contingente e não pode, como tal, conduzir ao universal e ao necessário. A indução generalizadora não é permitida logicamente a história visto a que cada fato histórico é único e específico na sua particularidade. A verdade da história é uma verdade de fato: "só pode, ser estabelecida através de sinais segundo a maneira pela qual todo dado individual e existencial deve ser verificado" (Maritain).

5. VALOR DA HISTÓRIA COMO CONHECIMENTO HUMANO

Tudo o que precede não importa em desmerecer. O mínimo que seja, da importância e do valor da história como conhecimento humano. Muito pelo contrário: a contingência de que é dotado o fato histórico, como já o perceberam os fundadores da Filosofia da História (Vico e Hegel dentre outros), longe de lhe subtrair importância, lhe confere uma dignidade que não se encontra nos objetos das ciências naturais. Estas são, conforme Hegel, o domínio da repetição: estas, segundo o afirma Vico, — reivindicando aliás a dignidade do conhecimento histórico contra o monismo metodológico e matemacista da ciência cartesiana que o degradava, — são áreas em que não pode o homem penetrar profundamente já que os seus objetos só os pode conhecer superficialmente através de suas aparências fenomênicas. De acordo com a crítica de Vico à concepção cartesiana da Ciência, a história, pelo contrário, — cujo objeto é constituído pelas ações do homem, — é a ambiência própria em que este mesmo homem, tendo-as produzido, pode-as conhecer e penetrar no seu mais profundo interior. Na história, conforme Vico, nós somos verdadeiramente criadores, — produtores dos nossos atos, — o que nos permite o seu conhecimento por dentro.

Ao passo que em relação às coisas da natureza, estas são mistério para nós uma vez que só Deus, que as criou, as conhece na sua essência profunda.

O juízo desfavorável, que, por outro lado, uma concepção nominalista da causalidade conferiu à história, não nos deve levar a erro. Basta pensar que, em realidade, o nexo que prende causa a efeito não se pode restringir apenas ao relacionamento do necessário e fenomênico. Pois o princípio da causalidade não deixa de ser igualmente válido no que concerne às causas livres. E assim, causas necessárias produzem efeitos necessários assim como causas livres. Deste modo, o contingente com que topa freqüentemente o investigador da história, o imprevisto ou as livres decisões humanas estão presentes nesta cogitação conjuntamente com o necessário de mil maneiras condiciona e limita a ação de seus protagonistas. Afora a complexidade verdadeiramente estonteante das relações que são objeto da reflexão histórica, os elementos de indeterminação que nela se encontram, tornam particularmente difícil a missão do historiador. E, por isso, muitos poucos são capazes de cumpri-la com eficiência; muitos poucos podem ser considerados como verdadeiros historiadores. E isto resulta, como se está vendo claramente, a sutileza, elevação e complexidade de seu objeto.

A explicação na história, não é assim tão simples de se estabelecer como a que se oferece à reflexão do cientista da natureza. Ademais, nela a consideração das causas não se pode restringir, exclusivamente, as conexões casuais eficientes, como, orientada segundo a física clássica, o fez a posição unilateral e naturalista de certo setor do pensamento moderno. Tal atitude, extrapolada de seus legítimos limites, conduziu a aporias insolúveis em relação às ciências humanas.

Encontrando, na realidade social e humana, exigências que excediam inexoravelmente destas restrições, alguns grandes pensadores, tardia e às vezes insuficientemente, reagiram contra tais limitações pondo em evidência a importância das causas finais. Foi o caso, dentre outros, de Rudolf Von Ihering, Léon Duguit, Maurice Hauriou, Georges Rénard e Hans Kelsen, no Direito, Lester Ward e J. T. Delos na Sociologia, assim como dos neo-kantianis de Baden, na história e nas ciências da cultura, sem falar em Dilthey. Em todas estas ciências, os atos não se podem explicar devidamente apenas por liames que prendem um antecedente como produtor, a um conseqüente, como produto. A mais freqüente e cabalmente explicativa das formas de causalidade humana, não será, assim, a eficiente mas a final.

Como quer que seja, todo fato acontecido requer uma causa que lhe tenha posto em Ato. A existência de um ser contingente

depende realmente, de qualquer maneira que seja, de uma causa (se por causa se entende a razão ontológica real do causado).

Deste modo, na consideração do fato histórico, como causado, não se pode portanto prescindir do laço de dependência em que este se encontra em relação à sua razão de existir. Impõe-se, assim, ao historiador a consideração das causas dos fatos históricos. Sua missão não se achará cumprida se não conseguir achar (chegar), no seu labor, a esta meta final.

Tal empresa, é entretanto, a mais difícil e a mais elevada de suas tarefas. Pois, à parte a dificuldade real da pesquisa histórica em geral, cumpre-lhe distinguir com cuidado as causas reais dos eventos, de seus condicionamentos. As causas principais e determinantes, das causas instrumentais cuja virtude operativa não se produz senão se forem atuados ou conduzidos pelas primeiras.

De outro lado, inúmeros erros seriam evitados se houvesse sempre nos historiadores clara e precisa consciência da distinção entre *causa* e *condição necessária.* Pois esta, embora indispensável para a produção do ato, ou fato, não pode, só por si, exercer influxo efetivo suficiente sobre a existência do causado.

No difícil labor do historiador, muito longe estaremos da relativa facilidade com que o cientista natural consegue, por indução, partindo do particular concreto, estabelecer leis necessárias e universais. Seu objeto de estudo envolve a indeterminação e a contingente e neste, por força mesmo da matéria de que trata, se vê ele limitado a descobrir apenas certos aspectos intelegíveis. Sua explicação há de ser, assim —, elevada pela elevação mesma de seu objeto de estudo, — da mais alta significação espiritual e humana, — mas não se pode pretender uma extensão universal de sua verdade nem esgotar exaustivamente o seu significado, integral.

6. ATRAVÉS DAS APARÊNCIAS FENOMÊNICAS APONTA O CIENTISTA EXPERIMENTAL AS NATUREZAS QUE TAIS APARÊNCIAS MASCARAM

Tendo procurado incessantemente penetrar no âmago ontológico da realidade objetiva, foi a filosofia antiga e medieval, — principalmente a de linhagem platônico-aristotélica, — acusada de haver atrasado o advento e desenvolvimento da ciência fenomênica e matematicista-moderna que não entende ser de sua tarefa a dar em busca de descobrir "naturezas" ou "essenciais".

Procuraria esta, ao contrário, apenas descrever e analisar aparências fenomênicas medindo e avaliando relações quantitativas entre as mesmas.

A despeito do que, de maneira categórica, eminentes filósofos e historiadores da ciência já tenham asseverado acerca disto, afirmando entre outras coisas o desenvolvimento efetivo da ciência, nos tempos modernos, não corresponde com exatidão a esta proclamada simplificação, ainda assim, continua a correr em livros e manuais esta acusação supinamente primária e que se apóia justamente sobre a ignorância do que é do que tem sido, em realidade, o curso efetivo da ciência até aos nossos dias.

Não foi menos do que Émile Meyerson que escreveu, por exemplo, na sua importante obra "Del'Explication dans les sciences" que "a verdadeira ciência, a única de que temos conhecimento, não é de maneira alguma e em nenhuma de suas partes conforme o esquema positivista" (op. cit. Paris, 1921, t. I, p. 31). Foi ainda este mesmo filósofo da ciência quem, em outra obra, "La deduction relativiste" (Poyot, Paris, 1927, p. 79) escreveu: "O real da teoria relativista" (de Einstein) é, certamente, um absoluto ontológico, um verdadeiro ser-em-si, mais absoluto e mais ontológico do que as coisas do senso comum e da física pré-einsteiniana".

O que, então, em primeiro lugar se deve dizer desta aligeirada críticas à filosofia antiga, crítica que a cada instante se vem repetindo superficialmente pela inércia rotina intelectual e que criou, pela repetição, uma atitude muito pouco crítica, — é que ela envolve inexatidões e falsidades históricas que precisam ser examinadas mais detidamente a fim de se colocar o assunto no seu devido lugar.

É claro, que não podemos deter no momento neste assunto, nem pode ser agora este o propósito destas ligeiras e despretensiosas observações. Mas, de passagem, — para chegar a concluir este modesto estudo, convém advertir que, embora Filosofia e Ciência se coloquem como atividades cognoscitivas que intentam captar a realidade objetiva em níveis diferentes de profundidade, de modo algum elas se mantêm em posições tão extremadas e incomunicáveis a ponto de poder exigir-se do cientista em ação, — cuja missão específica consiste precisamente em lidar com aparências fenomênicas, — que se abstenha de apontar através das aparências que maneja, as naturezas ou essências que estas mesmas aparências mascaram. Isto ele o faz efetivamente, não com o propósito deliberado de seu labor próprio de manipulador de fenômenos, mas como resultado inevitável deste mesmo labor.

7. COMO PROCEDEM AS CIÊNCIAS EXPERIMENTAIS PARA ALCANÇAR A GENERALIZAÇÃO

Do que precede pode dizer-se que existem ciências capazes de levar os seus conhecimentos à generalização e mesmo à Universalização. Porque, na multiplicidade dos fatos particulares com que trabalham, encontram não direta e imediatamente, é certo, mas sob a forma de sinais que os denunciam, certas "tipicidades", "naturezas" ou "essenciais" que superam as determinações individuantes dos fatos singulares. Pois é precisamente isto que ocorre em todas as ciências experimentais: física, química, zoologia, botânica e assim por diante. No uso do método indutivo, ao efetuarem elas a generalização, não fazem mais do que extrair da multiplicidade de fatos diversos e singulares, a unidade universal (que no se confunde com a pluralidade e, muito menos com a totalidade) que subsiste em todos os de uma espécie, e em cada um deles individualmente. Ou, por outra forma, não fazem mais do que captar, através de manifestações fenomênicas diversas, um tipo de ser que está sempre toda vez que estes fatos acontecem e que se revela na constância de certos comportamentos que o indicam inequivocamente.

Se o oxigênio, ou melhor, se todo oxigênio, (e não apenas esta pequena porção determinada de oxigênio que constitui a matéria atual de minha experiência atual) se *todo* oxigênio é inflamável é porque este ente que assim se comporta sempre, em certas situações tem um *tipo de ser* que, em todo tempo e lugar, dadas as mesmas condições, possui determinadas propriedades que se revelam permanentemente as mesmas porque dependem de uma única estrutura ontológica.

Se o gato, se *todo* gato é dotado de unhas retráteis e é carnívoro, não é porque este gato determinado que tenho agora diante de mim possua estas propriedades, pois, também, tem outras que só a ele, como indivíduo, pertencem: mas porque *todo e qualquer* gato realiza um tipo de ser cuja estrutura ontológica se manifesta através da constância de certos comportamentos.

Se esta porção de água ferve a cem graus centígrados, se esta outra porção submetida a aquecimento, também ferve a cem graus, se ainda esta terceira porção, posta ao fogo, ferve igualmente a cem graus centígrados..... é porque existe uma *essência* ou *natureza* sempre a mesma que manifesta fenomenicamente pela constância daquele mesmo fato.

Mas o mais importante em tudo isto é o que o espírito passa, por meio de um salto infinito, de *alguns* para *todos*: desta porção limitada de água a *toda* água, — absolutamente a *toda*, — embora seja impossível verificar *experimentalmente* que sempre aconte-

cerá da mesma forma: deste gato individual a *todo* gato existente no possível no tempo e no espaço; deste pequeno pedaço de ferro que foi atacado pela ferrugem (óxido de ferro) a *todo e qualquer* ferro sujeito a ser atacado pelo oxigênio do ar nas mesmas condições.

Se bem se atenta portanto para a questão, verifica-se que cada fato singular, sendo determinado no tempo e no espaço e nas suas conotações individuantes, mesmo pluralizado ou multiplicado ilimitadamente pela repetição de numerosas experiências, estas não autorizam o cientista a chegar logicamente à universalização senão por meio de um movimento de ascensão em que o espírito efetua um imenso pulo, de magnitude infinita, saindo do particular e atingindo a *qualidade universal*, ou, noutras palavras, por via de movimento de mudança de planos em que o espírito mete as garras sobre o *imutável* passando assim do plano dos fatos experimentais e mutáveis para o plano do *inteligível* que supera as limitações do sensível.

Pode-se entender bem este processo de ascensão ou subida ao plano do inteligível e do imutável, tendo-se partido do mutável e do particular, atentando-se para o fato de que todo o cientista faz apenas *algumas* experiências sobre a matéria de sua pesquisa e não pode fazer mais do que *algumas*, por mais numerosas que sejam elas, e, em tempo limitado, visto que lhe seria impossível realizar *todas* e em *todo* tempo. Mas a conclusão que tira, — absolutamente certa e que não admite dúvidas, — é que os fatos se comportarão *sempre, todas as vezes* e *em qualquer parte*, da *mesma* maneira.

Estamos aí, realmente, numa superação do empírico e das limitações de *tempo* e de *espaço*; achamo-nos aí diante do imutável e do inteligível.

Tudo isto faz pensar no primarismo com que se repete tão freqüentemente, mesmo em meios universitários, que em ciência nada existe de imutável.

Assim sendo, vê-se claramente como, nas ciências experimentais, embora o cientista não possa, com os seus limitados recursos, se apoderar das essências das coisas tal como elas são, ficando apenas nas suas manifestações fenomênicas, ele as apreende ou indica às apalpadelas, como sob véus, através da constância destas mesmas manifestações que as revelam. Deste modo, a obtenção das relações permanentes entre certos fenômenos, ou seja, a consecução de leis científicas universais e necessárias, dotando-o de *razões de ser*, capacita-o a efetuar este salto infinito que lhe vai permitir, assim, partindo de alguns fatos, de limitada série de experiências, alcançar a universalidade de uma espécie.

Dá-se aí, diga-se uma vez, uma ascensão do espírito do plano do fato singular ao plano do inteligível e universal. Por isso, todo conhecimento que estiver em condições de realizar este processo lógico de captação da verdade, estará em condições de explicar por causas, por razões universais, os acontecimentos singulares.

8. O INDIVIDUAL HISTÓRICO PODE SER EXPLICADO EM SI MESMO. NÃO VALE PORÉM A UNIVERSALIDADE

O processo cognoscitivo de captação da verdade através da generalização — próprio das ciências experimentais, — não pode ser corretamente usado para a obtenção do conhecimento histórico.

A história não pode se dispensar de ter, como objeto, fatos singulares: e estes não podem ser despojados de sua singularidade sem ao mesmo tempo, perderem a condição de históricos. Pretender de outro modo seria subtrair da história o tempo e as circunstâncias diferentes que acompanham cada momento deste fluxo irreversível. O que importaria justamente em retirar dela o seu caráter próprio.

A conclusão que se pode tirar destas breves considerações é que o conhecimento histórico não poderá alcançar o universal, e, assim, não poder — a explicar no mesmo sentido em que o podem fazer as ciências que, atingindo o Universal, são capazes de dar *razões-de-ser* para toda uma classe de acontecimento da mesma natureza. A singularidade do fato histórico, de outro lado, limita o conhecimento histórico a uma verificação de fato, que conduz a uma verdade de fato, — não a uma verdade racional, — e portanto sem poder estendê-la a outros fatos semelhantes já que ele não alcança tipos universais. O individual, como tal, não pode ser explicativo senão para si mesmo, não vale para uma universalidade de fatos da mesma natureza, não vale para outros fatos.

A Revolução Francesa, a Primeira Grande Guerra Mundial, a Descoberta da América, a Conquista do Oeste do Brasil operada pelos Bandeirantes, são fatos históricos. Cada um deles ocorreu em determinado tempo e em determinado lugar; cada um deles envolve circunstâncias pessoa e coisas particulares; cada um deles depende de decisões humanas e de condicionamentos físicos e de fatos da natureza bem determinados que nunca se encontrarão coligados em iguais conjunturas; nenhum deles, como tal, se repetirá jamais; nenhuma explicação de cada um deles valerá como explicação para toda guerra, todo descobrimento da terra nem para toda conquista do território. Por certo que, na guerra,

na revolução, na descoberta e na conquista genérica, sem determinações de tempo e circunstâncias, se podem captar certos aspectos constantes ou permanentes. Todos estes fatos, porém, assim generalizados, não são mais objeto de história propriamente ditas, pois escapando ao fluxo do tempo, se tornaram estabilizados e não possuem portanto a peculiaridade do fato histórico: singularidade e temporalidade. Quando muito eles poderão ser de interesse para outras ciências sociais e, ainda nesta condição, dificilmente poderão revelar razões-de-ser universais. Muitas vezes estas ciências se limitam apenas ao grande número, a média estatística ou à maior freqüência sem chegar, em rigor, a uma completa indução generalizadora.

Em suma, é a história conhecimento da mais alta significação para o homem e de elevadíssimo valor educativo para a sua vida; mas ela não lhe pode fornecer, cientificamente, razões de ser universais e necessárias captadas dos fatos que são objeto de sua própria cogitação.

É óbvio que o dilatadíssimo suceder dos fatos singulares que constituem o objeto de seu estudo, não pode deixar de valer como preciosíssima experiência para o homem. E, é evidente que proporciona inestimável soma de conhecimentos vividos. Desta maneira, forma e informa, ensina e educa. Mas a natureza de seus conhecimentos é bem diversa da que possuem as ciências do mundo físico. Estas captam verdades gerais através do processo lógico que, de experiências singulares, faz o pensamento transcender à intemporalidade do universal. Estas ficam, desde então, aptas para demonstrar e, portanto, para constranger o espírito e aceitar as suas conclusões. Muito mais o ficam, se assim se pode dizer, as ciências matemáticas, pois elas manejam seres de razão cuja natureza essencial lhes permite desenvolver relações lógicas dotadas de necessidade aprioristicamente inexorável.

A história, ao contrário, mostra que em cada caso os acontecimentos ocorreram de certa maneira particular mas lhe falecem condições para demonstrar que assim teria de ocorrer necessariamente.

As ciências naturais e, muito mais ainda as ciências matemáticas, demonstram e forçam o espírito a aceitar o resultado de suas conclusões. A história verifica existências sem poder estender suas verdades, conforme necessidades lógicas, a outros acontecimentos passados, presentes ou futuros. Seus acontecimentos jamais podem subtrair-se a referências temporais, não havendo possibilidade de existirem sem, de alguma forma, possuírem suas datas: eles não ocorrem *sub specie aeternitatis*.

CONCLUSÃO

Para terminar, a história não pode transcender do tempo, — está presa irrecusavelmente a seu fluxo irreversível. Para tentar libertar-se dele é preciso buscar na filosofia e na teologia o seu significado trans-histórico. Noutras palavras, o aprofundamento do estudo dos fatos históricos, numa possível ordenação totalizadora, numa abrangente compreensão de seu significado último, faz apelo a uma explicação superadora do tempo, a uma explicação no plano do inteligível e do transcendente. A verdade mais elevada da história postula, assim, uma explicação trans-histórica da própria história.

LIMITES DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: UM PONTO DE REFERÊNCIA

PROF. LEÔNIDAS M. DIDONET
Universidade Federal de Santa Maria
SANTA MARIA — RS

1. COLOCAÇÃO DA PESQUISA

Pretende-se ajustar novo enfoque sobre um aspecto da relação entre Filosofia da História e Teologia da História. O ponto de vista em tela é a questão: para a inteligibilidade do acontecer histórico, a Filosofia da História é suficiente? Até que ponto pode ela avançar, sem invadir o campo da Teologia? ou, para tal inteligibilidade, só resta a alternativa de recorrer à Teologia da História e renunciar à capacidade da razão natural?

Inicialmente, esclarecemos que a expressão "Filosofia da História" aqui é tomada em sentido metafísico, de inteligibilidade em terceiro grau de abstração aplicada ao conjunto dos fatos históricos, e não em sentido de Epistemologia histórica. E por "Teologia da História" entendemos o campo da Revelação, constituído pelas Sagradas Escrituras, a nos fornecer elementos para a compreensão da História da humanidade.

Tomando posição sobre o problema apresentado, autores há que negam categoricamente a auto-suficiência da Filosofia da História. Assim Besselaar afirma: "... acreditamos que o enigma da história é insolúvel sem os dados da teologia..." [1]. O apelo à Teologia é ratificado pelos doutores em Filosofia e Letras, Jean Laloup e Jean Néllis[2]. Felice Battaglia situa o valor da História, como Santo Agostinho, Bossuet, Vico e Herder, no plano teológico [3]. Juan Zaragüeta Bengoechea, continuador de Manuel Garcia Morente, acata exclusivamente o "sentido religioso" [4]. Três níveis

distingue Padovani: o da história empírica, que são os fatos; uma prévia fundamentação metafísica, que é a da filosofia aristotélico-tomista; e finalmente a História Integral, que é a da História Empírica mais a Revelação [5]. Taxativo é também Crubellier, que postula nada menos que a metamorfose da Filosofia da História em Teologia da História, já que o sentido da História é o desígnio de Deus acerca dos homens — arcano para a própria História [6]. Mais radical se mostra Pieper ao exigir que não há Filosofia, sem que desemboque na Teologia, e menos ainda que possa haver Filosofia da História sem o recurso imprescindível da Teologia da História [7].

Nosso papel pretende ser o de um pagão honesto, que, por hipótese, vem a saber, em nosso século, por documentação histórica, criticamente comprovada, ter existido um personagem, que era Deus. Homem e Deus. Face a tal evento, raciocina exclusivamente em termos de abstração de terceiro grau. A que conclusões chegará ele tendo agora, como ponto de referência, a Cristo?

2. PREMISSAS DO ENFOQUE

As premissas do raciocínio, hauridas da Filosofia Perene, são estas: a partir do critério de pensamento, que é o SER, inquire-se de chofre pelo princípio de razão suficiente. O de finalidade lhe vai no encalço.

Tratando-se de História, pergunta-se pelo Homem, da qual é o sujeito: e eis um complexo substancial de espírito e matéria; algo há nele pois de linha puramente qualitativa, sem mescla de composição, substância simples, valor absoluto-em-si. Mas há, também, o composto, de linha quantitativa, daí implicar espacio-temporalidade, com todas as suas derivações. Temos, em suma, um ente limitado mas racional e livre; que é indivíduo e é pessoa; e sendo comunicável, é social.

Outro elemento que entra no raciocínio é o conceito de Ato Puro, Ser Absoluto, Deus, na Sua perfeição ontológica e ôntica, derivado do princípio de Causa Primeira. E, dado que o SER é o objeto formal do intelecto, as leis do pensamento devem reger, sem exceção, qualquer ente inteligente, mesmo que seja Deus. Em suma, temos um Ser que é Absoluto, transcendente, perfeito, finalista, conservador e concurrente, e que é Pessoa.

Se, pois, na História, surge-nos, como fato pacífico, a presença de um homem, verdadeiro, que prova ser nada menos que Deus, ele também verdadeiro — logo, em união hipostática —, pergunta-se o filósofo pela razão suficiente do acontecimento. Não se vai à Revelação para saber do Plano ou da Razão divinos, pois estaría-

mos recorrendo à Teologia, o que precisamente por método desejamos evitar; vamos ater-nos à estrita capacidade da humana razão, sobre o que poderia nossa inteligência deduzir dispondo apenas dos elementos acima enunciados. Um Homem-Deus, enviado à Terra? Passado o espanto, serenada a carga emotiva frente ao impacto de um tal dado, desimpedidas agora as vias para um raciocínio tranqüilo, pergunta-se o filósofo pagão pela razão suficiente do fato. Qual o propósito proporcional de uma tal atitude? Porque, se Deus se abalança a uma resolução desse porte, deverá haver, por trás do simples relato, motivo suficiente, isto é, de valor equivalente. Se Ele é Absoluto, de Per-feição total, não há de Se mover por razão de inequivalente importância. Virá, certo, para atingir uma finalidade; e esse objetivo só pode estar relacionado com o Homem. Em benefício do Homem. Em proveito de quem mais poderia ser? E dar-lhe o que, que outro — ou outro — não poderiam fazê-lo? e dessa maneira, que outra modalidade não O satisfizesse? Aventuraremos hipóteses.

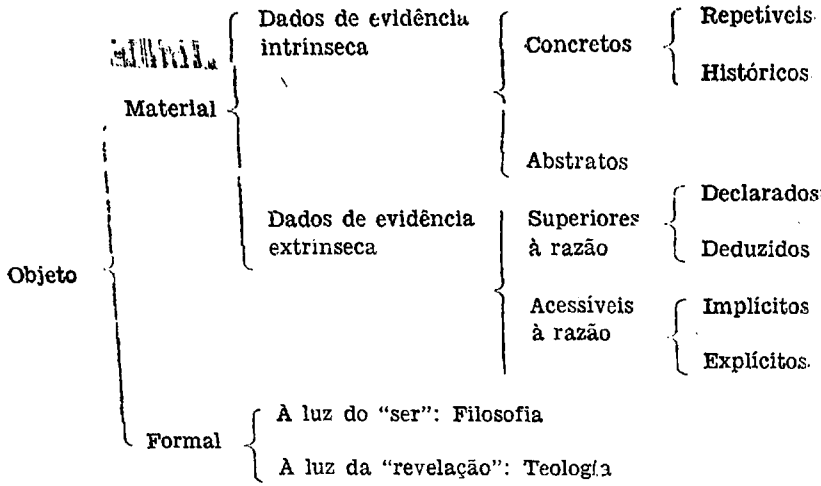
3. MÉTODO

Ao esgrimir o método filosófico devemos restringir-nos ao puramente racional. De início, distingamos dois objetos do conhecimento: o material e o formal. Do vasto campo do objeto material focalizemos dois aspectos: os dados de evidência intrínseca e os de evidência extrínseca. Os primeiros estão ao alcance de nossa razão natural e por ela demonstráveis; podem ser, por sua vez, de natureza concreta (o sol ilumina a terra) ou abstrata (noção de SER, leis do pensamento, etc.). Os de natureza concreta ainda podem ser repetíveis (fenômenos da física ou da química) ou irrepetíveis, como os fatos históricos (ex.: a existência de um Homem-Deus: Cristo). Dados de evidência extrínseca são os aceitos face à autoridade de quem os revela, e podem ser subdivididos em dados revelados superiores à razão, e em dados revelados acessíveis à razão. Aqueles, ainda, poderiam ser classificados como revelados explicitamente (a Santíssima Trindade, a Incarnação do Verbo, etc.), ou deduzidos (as Pessoas da Trindade Santa, Processão, Incessão etc.). Os dados revelados, mas acessíveis à razão, seriam de natureza explícita (existência de Deus, livre criação do universo por Deus, bondade divina, imortalidade da alma, etc.) ou implícitos (noções de natureza e pessoa, efeitos primários e secundários da quantidade, etc.).

Todo objeto material pode ser tomado sob determinado aspecto e daí surge o objeto formal, que dirá do ângulo próprio de um determinado conhecimento. O que joga esse papel determinante é o critério. Dividimos aqui o objeto formal de acordo com as

Disciplinas a serem incididas por este nosso enfoque: Filosofia e Teologia. Aquela, dentro da pura capacidade da natureza racional, à luz do SER. E esta, marcada pela luz da autoridade divina.

Para maior clareza, eis o esquema que desdobramos:



Vemos então que os dados de evidência intrínseca (os concretos como os abstratos), isto é, os dados accessíveis à luz natural de nossa inteligência, também é possível conhecê-los à luz da palavra divina, desde que revelados. Dos dados revelados, os que são acessíveis à razão, implícitos ou explícitos, nós os podemos conhecer também pelas puras luzes de nossa inteligência, coincidindo, então, seus conteúdos, com os dados de evidência intrínseca (posso ver o sol que ilumina a terra, e eu, ou um cego, podemos sabê-lo pela Sagrada Escritura; posso também concluir pela existência da alma humana dado tanto o princípio de causa homogênea, como a manifestação da Bíblia). A Revelação, porém, quando superior à nossa capacidade racional, se manifestada de modo aberto e declarado, além de admiti-la pela fé, nossa razão só pode focá-la negativamente, isto é, sobre ela não tem como se pronunciar, mas apenas verificar-lhe a inexistência de contradição, ou em outros termos, concluir que não atrita com o SER. Podemos ainda deduzir todas as conclusões que desse conteúdo estritamente revelado a Lógica nos permitir; o conteúdo ainda será teológico, embora utilizando as regras não "reveladas" do raciocínio.

Feitas estas distinções e subdistinções, entramos em outro conceito, de significado diverso do de conteúdo formal; é o método. O método é o caminho exato para chegar ao objeto formal de um

determinado conhecimento; é o seu instrumento, ajustado ao seu meio. É claro, então, que é o objeto formal que determina o método; mas não se quer dizer com isso que o método deva ser manipulado ao mesmo nível da característica do objeto formal. Essa distinção ajudará a desfazer a aparente incompatibilidade entre a figura histórica de um Homem-Deus e a Filosofia da História.

Para exemplificar o enunciado anterior temos inicialmente o caso da Filosofia pura, onde seu objeto formal é a inteligibilidade de todas as coisas, à luz do SER; seu âmbito, pois, é o da razão, em oposição ao intelecto humano iluminado pela Revelação divina. Esta situação específica da Filosofia fará com que se empregue o instrumento que lhe for adequado; e por isso só nos resta buscar a indução e a dedução, pelo puro esforço da razão entregue a si mesma. O método filosófico, pois, não poderá sair do contorno racional; mas dentro dessa esfera, ele pode buscar elementos seja formal; seja materialmente diversos. É que não se lhe pode restringir a lidar exclusivamente com noções hauridas de entes enquanto entes; assim, faz-se uso de acervos colhidos das ciências experimentais, recorrendo por exemplo à Psicologia, onde se vêem fenômenos intelectivos, de natureza simples, para se concluir a existência de uma alma imortal; ou avançamos para a Astronomia, e da existência e complexidade do Cosmo deduzimos a necessidade de uma primeira causa absoluta. No primeiro caso, o método foi buscar um objeto formal diverso; no segundo, saltou para outro objeto material; mas sempre o fez, apoiado no fulcro do princípio filosófico da causalidade, vale dizer, numa lei do SER — o que se situa no plano do objeto formal da Filosofia.

Até aqui, porém, permanecemos em nível de pura natureza. Cotejemos agora esta situação com a da Teologia. Seu objeto material é o estudo de Deus; este estudo, conduzido à luz de Sua própria revelação, é o objeto formal, e se faz através de Sua palavra, que se acha escrita nos Livros Sagrados. Este aspecto formal da Teologia — que é a luz da autoridade divina — também não restringe seu método aos textos bíblicos aramaicos, hebraicos, gregos ou latinos; a Teologia lança mão ainda de conteúdos colhidos na Filosofia, para deduzir conclusões teológicas. E mais: tira proveito de dados psicológicos e filosóficos para aclarar verdades superiores à nossa razão, como o processo de nossas faculdades intelectivas e afetivas para ilustrar o mistério da Santíssima Trindade; e os efeitos primários e secundários da quantidade, para a presença de Cristo na Eucaristia. Seu método, pois, se estende a elementos não só teológicos, mas a domínios da Psicologia e da Filosofia.

Se a Filosofia, por sua natureza, não pode lançar mão de elementos teológicos, pode fazê-lo sobre os experimentais; a Teologia,

por sua vez, por lançar mão de elementos filosóficos, porque é sempre o objeto formal que determina o método.

Por que o método pode se alongar para além da área de seu objeto formal? Temos aqui em jogo três fatores: o objeto material, o objeto formal, e o método. Dá-se que objeto formal focaliza o campo mais ou menos complexo do objeto material, sob um determinado prisma. O objeto material, por sua vez, só pode ser focalizado sob uma face, dada a sua complexidade, significando que outras áreas desse objeto, intimamente conectadas entre si, são excluídas do enfoque específico. E aí entra o método, que guiado pelo objeto formal, vai buscar naquelas outras áreas os subsídios necessários para embasamento ou complementação. Seja o Homem o objeto material; a Filosofia estudá-lo-á à luz do SER; mas o Homem é uma realidade de variado espectro, e poderá ser tomado, por exemplo, à luz da Psicologia. O método estrutura agora um silogismo, em que uma proposição é experimental e a outra é da Filosofia, e tiraremos uma conclusão filosófica: o Homem é dotado de alma, que é simples, portanto espiritual, e daí imortal. A Teologia procede da mesma forma: estabelece uma premissa revelada; acrescenta-lhe outra, de ordem natural, filosófica, e estabelece-se uma conclusão teológica.

Afinal, compaginam-se a Filosofia da História — e Cristo? Encaminhemo-nos para a resposta.

4. FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Trata-se de aplicar a Filosofia à História; e por se tratar de Filosofia, parece que nos deveríamos restringir ao campo do puramente natural, posto que tal é o âmbito do seu objeto formal. Que pode então afiançar a Filosofia Pura, de Cristo? Pelos elementos que por método lhe são restritos, lhe falece competência para se manifestar sobre Sua divindade. Mas, se a situação da Filosofia Pura é aqui limitada, a da Filosofia da História não é tão confinada, pois que seu objeto material é os fatos históricos, não importa quais. Já o objeto formal da Filosofia da História é a inteligibilidade de todos os fatores que constituem a História, encarados à luz da Metafísica, em nível de nossa razão natural, prescindindo da autoridade divina que se manifeste através dos pronunciamentos dos Autores sagrados.

O objeto formal da Filosofia da História é que determina o seu método; então este é conduzido por aquela característica formal do conhecimento histórico — o que quer dizer que a Filosofia da História é uma Disciplina específica, distinta da Filosofia Pura e distinta da História, a exigir métodos que lhe sejam próprios, e

por isso não estejam submetidos só ao nível da Filosofia, nem só ao nível dos processos científicos da História, mas métodos que sejam aptos a considerar a História no que lhe seja típico, à luz da inteligibilidade racional, em terceiro grau de abstração, com a evidência intrínseca do SER.

De Filosofia-de-quê, mesmo, se está a tratar? Procedamos à indução. Vamos buscar na História os elementos verificados, para proceder à generalização dos dados. Em que coordenadas nos colocamos? Nas de espaço e tempo. Constatado o espaço e o tempo, aí ficam necessariamente enquadrados o extenso, a matéria, o criado, a natureza contingente. Qual o sujeito da História? — O resultado da análise nos revela um animal curioso, a indagar o porquê último das coisas; é capaz de inventar e descobrir novos modos de viver; sempre insatisfeito; sempre em busca do cada-vez-melhor, sendo limitado, contingente; no seu comportamento algo se manifesta puramente qualitativo, sem avaliação em termos de quantidade, e por isso excede os limites do espacio-temporal; em suma, chegamos à síntese que nos dá o Homem, criatura de cunho espiritual, senhor de seus atos, livres; não se trata então de História Natural, em que todos os indivíduos sempre se comportam de forma determinada; trata-se de seres com um agir espontâneo e próprio, qualitativo e de tal intensidade que os acontecimentos nunca se repetem. E apesar de partirmos de coordenadas espacio-temporais, tivemos que admitir, na História, um sujeito que as ultrapassa, que é o personagem humano, porque na realidade é deste que se trata.

Nos dados da História colheu-se a indução filosófica. E até aqui estamos coincidentes com o conteúdo da Filosofia Pura. Mas exatamente aqui levantamos a fundamental questão: Se a História trata do Homem, a marcar o fluir do tempo; e se por "Homem" entendemos o espécime do comum animal racional, curioso se quiserem, dotado de todos os seus dinamismos psicológicos, indagamos: todo o exclusivamente natural e humano esgota a realidade histórica? Na afirmativa é claro que aí um demiurgo não estaria incluído, supondo fosse ele uma realidade mesmo historicamente constatada. Então perguntamos: Tudo o que consta na História deve necessariamente se enquadrar de modo estrito dentro das linhas da dimensionalidade puramente racional? É certo que os deuses do Olimpo não são personagens históricos; que ninfas, duendes e metamorfoses, o nosso saci e o lobis-homem não fazem parte dos acontecimentos comprovados pela metodologia crítica da História.

Qual é, então, o fiel substrato que corresponde à generalidade humana, em nível histórico-filosófico? Como se procederia à indução na Filosofia da História? É claro que não se trata de in-

dução na ciência da História, onde ela se reveste do caráter de metologia crítica sobre os fatos particulares. Nem é o caso de indução em plano puramente experimental. Não é a indução da Filosofia Pura? Respondemos que a indução deve ser filosófica, pois que tratamos da Filosofia, embora seja da História; acrescentamos porém que não basta, para a Filosofia da História, a indução em nível de pura Filosofia; deve-se-lhe acrescentar a característica da individualidade histórica, que, por natureza, não pode ser genérica, para assim atender ao objeto formal desta ciência, que é a Filosofia da História.

Vejamos a indução na Filosofia Pura, e a indução na Filosofia da História. Na Filosofia Pura trata-se de indução em sentido lato, pela qual a nossa razão passa dos dados da experiência (ou casos particulares) a um conceito universal [8]. Implica, portanto, um processo de abstração, pelo qual se capta a essência do particular; e uma vez de posse da essência, legitima-se a generalização, porque a essência é genérica. Então se torna pacífica a noção de pessoa humana, que diz de sua natureza contingente, animal, com a única determinante de ser racional, com todas as conseqüências deriváveis desta especificidade. Um homem que saia fora destes traços definitórios, será exceção, um caso à parte, que não pode pesar na generalidades estabelecida pela essência normal de pessoa humana. Então, se Cristo é homem, deve se submeter a todas as peculiaridades essenciais de criatura racional; e se, além disso, for qualquer coisa que extrapole a natureza de puro homem, em nada vem afetar a indução praticada em Filosofia Pura.

Diverso é o caso da indução na Filosofia da História. Aqui a indução deve ser a de sentido estrito, e completo, não bastando a indução baconiana, isto é, a estrita, incompleta, mas suficiente [9]; é que não se trata de indução de fenômenos científicos, isto é, dos que podem ser verificados por repetição a fim de testar o nexo necessário entre a natureza universal dos fenômenos submetidos à análise, e a propriedade, ou predicado, que se lhes vai atribuir na conclusão. Se tal nexo não aparecer necessário, ou não for contraditório; ou se tratar-se de fatos individuais, únicos e irrepetíveis por natureza, só será legítima a indução completa. Que a platina, o cobre, o ferro, o níquel sejam condutores de eletricidade, pode-se verificar através de suas constituições atômicas; se tal constituição é basicamente comum a todo metal, podemos afirmar a condutibilidade elétrica de todos eles. Se o estado sólido, à temperatura normal, não fosse verificável pela adesão atômica, não poderíamos atinar com a liquidez do mercúrio, se não procedêssemos a uma indução completa. No caso da História, como os fatos são singulares, não podemos absolutizar o atributo de pura ani-

malidade e racionalidade em nível exclusivamente espacio-temporal, para todos os homens, senão depois de proceder a minucioso exame de todos os fatos envolvendo pessoas humanas. Não será pois legítima, nem honesta, a indução dos elementos da História, se fatos forem obliterados, ocorridos no tempo e no espaço, sob a alegação de não formarem na linha da natural espécie humana. Não tomar conhecimento de fatos históricos, ou de personagens cuja razão última escapa ao plano natural, é mutilar a História; não incluir um elemento sequer cujo conteúdo é sobrenatural, mas é comprovadamente histórico, é falhar na indução.

Roentgen, praticando experiências com ampolas de Crookes, percebe certos fluxos, de comportamento totalmente estranho; que raios seriam aqueles? Desprezá-los-ia pelo fato de não se ajustarem ao fenômeno luminescente produzido pela ativação das partículas negativamente eletrizadas, nas já familiares ampolas? Não sabia como explicá-los; mas, fiel ao espírito científico, levou-os em conta, e denominou-os de raios "x" [10]. E assim se registra uma das maiores contribuições para a ciência e para a humanidade. Seja agora um histórico elemento "x", diferente, estranho a todo o resto, divino se quiserem; mas na indução dos elementos constitutivos da História, deve constar o elemento "x".

E só a partir de agora, com todos os elementos particulares obtidos da História, através da indução que lhe for adequada, inclusive contando com o elemento "x", é que podemos começar a proceder a legítima dedução, guiados já pelos princípios ontológicos fundamentais.

O método empregado, pois, de indução-dedução histórico-filosófica, a ele compete buscar fora da Filosofia Pura os elementos para as suas conclusões; e mais: como se trata de Filosofia da História, pode buscar também, ou mesmo, nos dados não naturais, contanto que sejam autênticos e históricos, elementos para compor ou completar a transcendência da História.

5. FILOSOFIA DA HISTÓRIA E TEOLOGIA

Maritain parece confirmar nosso raciocínio ao escrever que, ao filósofo-da-História "...não o impede de usar o método próprio da Filosofia e de progredir, por assim dizer, com passos de filósofo, não de teólogo [11]." Na realidade, porém, não podemos apelar para seu pensamento, porque seus parâmetros são outros que os nossos; o sentido da citação altera-se totalmente ao verificarmos que por "Filosofia da História" ele entende "Conhecimento crítico da História", "do ponto de vista da Teoria do Conhecimento" [12].

A distinção que nós estabelecemos entre Filosofia da História e Teologia se radica no objeto formal de cada uma, o que define seus campos e métodos próprios com toda a clareza. O objeto material poderá ser o mesmo; o método, como tal, também poderá ser o mesmo; o conteúdo daquela, porém, é visto através da razão; o desta é contemplado pela Revelação. Filosofia da História quer a inteligibilidade e o sentido racional da História, mesmo com dados que pairem acima da tona da pura natureza. Se o método da Teologia utiliza não só de elementos sobrenaturais, mas também naturais, sem deixar de ser Teologia, por que o método da Filosofia da História não pode utilizar igualmente de dados sobrenaturais, sem deixar de ser Filosofia da História? Repitamos que o objeto formal é que determina o método; assim, um elemento pode ter duas facetas: ser puramente revelado, e ser histórico. Mas como histórico, posso enquadrá-lo também na evidência racional do SER. E como revelado, pertencerá ao campo da Teologia. Daí revelar-se fatos ou verdade correntes, "o número dos tolos é infinito" [13], por exemplo — e posso aceitá-los não só por fatos históricos, não só como verdade filosófica, ou como dado social, ou como fenômeno psicológico, ou estilo oratório, mas ainda como verdade inconteste porque uma autoridade de valor absoluto nô-lo asseverou.

Se a História, pois, registra elementos sobrenaturais, temo-los com as duas facetas; e não estaremos fazendo Filosofia da História, se não considerarmos que também eles têm a ver com o SER. Se há um elemento cujo conteúdo não é natural, mas é histórico, podemos deduzir todas as conseqüências desse fato, não importa qual seja a natureza de seu significado, contanto que se faça pelo método conduzido por seu objeto formal, isto é, como dado histórico, à luz do SER, obtido pela razão natural.

Ora bem: Cristo é um fato histórico. Consta, historicamente e para provar que era Deus, ter operado milagres. A Filosofia agora raciocina: o milagre é a livre manifestação de um Ser absoluto, posto que só a Ele compete sustar os efeitos de uma causa em ação; e se Ele se abalança a intervir na natureza, é para dar prova irrecusável de sua chancela. E, se alguém lança uma afirmação, e isto consta na História, e para provar sua assertiva, realiza um milagre, e também isto consta historicamente, conclui-se que Deus confirma suas palavras — se não for o Próprio a ratificar seus dizeres — e deve ser aceito como verdadeiro. Então Cristo é Deus. Isto é Filosofia, e da História.

6. FILOSOFIA DA HISTÓRIA E FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Não estaríamos invadindo o campo da Filosofia da Religião? pois a esta compete tanto provar, pela razão natural, a existência

de Deus e a divindade de Cristo, quanto desfazer as objeções, surgidas ou urdidas. Ponderemos inicialmente que não invadimos, mas nos louvamos nas provas naturais que a Filosofia da Religião nos apresenta sobre a divindade de Cristo. Além disso, nossos campos podem ter áreas comuns, mas o enfoque de cada Disciplina é diferente. O objeto material é o mesmo; distinguem-se os objetos formais, pois enquanto nós partimos da existência de Deus e da divindade de Cristo para ver projetadas suas conseqüências na História, a Filosofia da Religião parte dos mesmos dados para determinar a origem transcendente da Religião, deduzir seu objeto e se pronunciar em última instância sobre a sua necessidade e o seu valor.

Para Paul Ortegat a Filosofia da Religião é tomada como Metafísica Crítica [14], a qual "...deve provar, através de uma análise intrínseca, que o Absoluto é objetivo ou subjetivo, sentimento, lei ou pessoa; somente ela tem autoridade para concluir sobre a relatividade da religião ou sobre seu valor incondicionado" [15].

Padovani também se apóia sobre esses dados metafísicos, mas os coloca como pressupostos clássicos [16], para atender às exigências, sejam gnosiológicas, sejam existencialistas, da filosofia contemporânea [17].

Diverso desses é o nosso enfoque. A existência de Deus e a Divindade de Cristo contam, na Filosofia da História, com objetivos diversos da Metafísica, da Gnosiologia ou do Existencialismo religiosos.

7. DEFINIÇÃO DE POSIÇÕES

Não nos compete, nas diretivas de nosso estudo, examinar as objeções, verossímeis umas, forjadas outras, que já foram levantadas, contra a prova filosófico-histórica da divindade de Cristo; além da Filosofia da Religião, outra ciência há, a Teologia, a cuja parte introdutória também está afeta a incumbência de desfazer tais dificuldades; a essa parte, especialmente, remetemos a tarefa [18].

Verificada na História a existência desse homem real que, ao mesmo tempo, difere de todos os outros homens comuns, seja em intensidade qualitativa, seja em sua própria estrutura formal, a ponto de estabelecer uma nova ordem, é forçoso perguntar-nos: Qual a sua inteligibilidade frente à História? Admitida a característica divina de Cristo, já não podemos prescindir de todas as implicações que uma situação histórica de tal envergadura nos impõe, sob a alegação de que se faz apenas FILOSOFIA da História.

A Filosofia em si, poderia, por exemplo, tirar conclusões positivas sobre o futuro, se os dados de que dispõe fornecessem com exclusividade de ordem natural, toda fundamentação às premissas. Como de fato isto não se lhe proporciona, a Filosofia Pura não pode se pronunciar sobre o porvir, a não ser vagamente. Porém, se há outros elementos históricos, não já de ordem natural, mas característicos de uma outra pessoa humana, que é Cristo, ou seja, elementos divinos, os quais talvez forneçam esses elementos indicadores do futuro, devem eles ser levados em consideração para completar o que falta à Filosofia Pura, e assim teremos, mais completo, o sentido transcendente da História.

Existem tais elementos? Se existem, pesquisemo-los; se os há, com evidência intrínseca, teremos a Filosofia da História; mas se forem somente de evidência extrínseca, isto é, revelados, passam então a ser da competência da Teologia; e esta completará o que faltar à Filosofia da História. A esta, em dois sentidos se lhe pode acrescentar o conteúdo: ou em suprimento linear, isto é, em quantidade facticial, em número de dados; ou em complementação, em sentido de qualidade, em profundidade significativa, em alcance sobrenatural.

Não podemos negar que a Teologia, em si, isto é, a Revelação — na Sagrada Escritura —, tenha a possibilidade de conter mais elementos quantitativa e qualitativamente, e seria normal se assim fosse. Mas alegar que a Teologia, em si, proporciona mais luz, por ser o que é, já poderia desbordar a questão delineada, pois parece-nos que aqui está a se contrapor a Filosofia da História, à Teologia da História. Entretanto, e desde já, alertamos para as acepções elásticas — e por isso acríticas — que se atribuem à expressão "Teologia da História". Um caso de seu emprego abusivo temos em Hans Urs van Balthasar, que rotula um livro como "Theologie der Geschichte" [19]. Buscando algo que se relacione com História, encontramos apenas o primeiro capítulo, onde o Autor se propõe a tratar do "tempo de Cristo" [20].

8. CONCLUSÕES

Que deduções podemos obter sobre a História, a contar agora com Cristo? Já que se forma um novo quadro da Filosofia da História, em que figuram o homem e Cristo, podemos conseqüentemente armar as seguintes questões:

1ª: Cristo frente à História — qual sua inteligibilidade?

2ª: Que deduzir sobre o Homem, frente a Cristo, na História?

3ª: Que deduzir de Cristo, frente ao Homem, na História?

4ª: Que papel cabe à Filosofia da História?

1) CRISTO — FRENTE A HISTÓRIA

Se Cristo é Deus, e se veio à Terra, a razão se pergunta: qual a razão suficiente de Sua vinda? E qual poderia ser a finalidade da desmedida envergadura desse fato — a se projetar na História?

A História, em si, é uma abstração; por isso não pode oferecer o necessário contrapeso a um fato tão ponderável. Falharia a homogeneidade de equação se de um lado se postasse toda a concreticidade do Infinito, e no outro nós depuséssemos apenas uma síntese cognitiva elaborada pelo humano intelecto. Se um concreto impõe-se lá, outro concreto deve contrabalançar aqui; e no concreto há Homens, que no abstrato são o sujeito da História. A finalidade procurada só pode ser encontrada, pois, no Homem, posto que cada um é uma unidade e pessoa, de valor absoluto em si. Conclui-se mais: a vinda de Cristo, além de ter sua referência ao Homem, deve a ele se prender de modo muito peculiar, e proporcional ao fato de Sua vinda. Não há de ter sido apenas para transmitir uma mensagem ou uma doutrina, ou novos preceitos; para isso a História nos dá exemplos de como foram utilizados meios outros do que agora a presença própria e encarnada numa natureza humana, por parte do próprio Deus; eis que falaram os profetas, anunciaram anjos, legislaram líderes como Moisés, e por vezes até animais ou seres inanimados significaram a vontade do Senhor. Mas Deus, pessoalmente? Não; o motivo deve ter razão suficiente.

Três ou quatro hipóteses tentariam justificar uma projeção divina de tal porte: ou a instauração de uma nova era política e cultural (à semelhança dos "mil anos" de Hitler), ou o desvendar de todos os segredos científicos e tecnológicos, bem como de todas as potencialidades da natureza humana ("Eram deuses os astronautas?"), ou o estabelecimento de uma nova ordem de caráter essencialmente espiritual, quiçá, fazendo o Homem participar, de alguma forma, da esfera divina (o "Corpo Místico de Cristo", da Teologia Católica).

Procedamos por dedução e indução; a dedução, por dados filosóficos; a indução, pelos fatos da História. A primeira hipótese não suporta o método indutivo, ao menos por dois motivos: a própria História o contesta, pois nem mesmo as Cruzadas ("Deus o quer!") confirmaram um desígnio divino. E por outra, não foi esta a intenção de Cristo: "Meu reino não é deste mundo" [21]. Quanto à segunda hipótese, não se dá por três motivos determinantes: 1.º, indutivamente, desmente-o a História; e dedutivamente, 2º, não seria proporcional a uma incumbência que só pode atingir níveis absolutos, por um Deus-Homem. E 3.º, não atenderia à natureza humana, que de *per si* tem capacidade para colimar tais objetivos,

embora lentamente; e por outra, frustraria a tendência inata da transcendência humana em progredir até ascender ao infinito; estando completos todos os conhecimentos e desenvolvidas todas as capacidades intelectuais, parapsíquicas e espirituais do Homem, que lhe restaria? fazer o quê?

O objetivo de Cristo seria então o aperfeiçoamento moral da Humanidade? Poderia ter sido; mas a História não nos anima a afirmá-lo categoricamente, como seria de esperar. Outros reformadores (Buda, Maomé, Confúcio, Lao-tsé) conseguiram melhores êxitos que Ele. Melhorou o Homem? com as maldades de todos os séculos "d.C.", com a exploração e espoliação do homem pelo homem, a escravatura, os servos da gleba, os lenocínios, os roubos, os crimes, as guerras?

Não; o Absoluto, ao intervir daquela estranha forma, devia ter um objetivo; e um objetivo que denote homogeneidade entre a ação e a natureza do ser agente. Ora, trata-se duma atitude do Ser Absoluto. Logo, ao engajar-se pessoalmente (Cristo é Deus), há de justificar sua razão de ser num plano que coloque o Homem nas coordenadas dessa nova realidade. Mas há no Homem a materialidade, e por isso é limitado, a se ressentir da ausência do Bem, e por isso tende ao mal e à destruição. Mas há nele também o espiritual, com dinamismo marcantemente social; e por ser pessoa, quer sobreviver, aspirando à transcendência.

Resta-nos então pensar num plano calcado no Homem, mas revestido de tais características mínimas, que, primeiro, não se radique na espacio-temporalidade humana, embora se realize dentro dela; essa nova realidade então se constituirá essencialmente na esfera própria do Absoluto, isto é, da imaterialidade, do inextenso, do puramente qualitativo, atingindo diretamente o caráter espiritual da alma humana; e aí o Homem, porque também é histórico, passará a ter a Cristo como centro de sua vida e de sua História; segundo, uma tal realidade, situada nessa esfera, deverá ter aspecto de uma instituição, um organismo, algo análogo, que corresponda à entranhada tendência social do Homem; e mais: seja de tal natureza, que força terrena alguma possa sobrepujar ou destruir; terceiro, seu vigor perdure, com total vitalidade, no desenvolvimento espiritual do Homem, até o fim dos tempos, ultrapassando-o numa culminância compatível com o Absoluto, isto é, perfeita e eterna.

2) O HOMEM — FRENTE A CRISTO

Que pensar então do Homem, face a Cristo, projetado na História? Podemos concluir que:

1.º, o Homem, como ser material, eivado por isso de restrições, ele ensejará a continuidade do mal até o fim, persistindo a

luta historial contra o Bem; nenhuma força humana, porém, poderá frustrar o plano de Cristo.

2.º, como ser espiritual, o Homem, tendo a Cristo como eixo de sua História, terá sua transcendência em realização, projetando-a na espacio-temporalidade pela prática do Bem. Isto significa que estando o Homem sujeito a potência-e-ato pela dualidade de sua natureza, estará ele atualizando dessa forma suas potencialidades através da História.

3.º, como ser racional, é também histórico; por isso o Homem poderá ver e interpretar o plano divino nos acontecimentos, através dos tempos, tendo a Cristo como sentido e critério último da História.

4.º, como ser livre, o Homem poderá ou não, atender ao reflexo ético agora impositivo ao seu comportamento, pela coerência na conduta, e daí o dever de agir de acordo com a Lei decorrente de plano de Cristo. Isto não implica reciprocidade histórica, dado que, pela liberdade humana, esse plano pode ser frustrado pelos indivíduos.

5.º, se, como ser comunicável que é o Homem, surge o Historiador, surge também agora o Apóstolo, porque além da Verdade, Cristo é a Vida. Trata-se da projeção, na Terra, do alcance interno do plano crístico.

6.º, o plano de Cristo há de se constituir em realidade comunitária tal, que realize na alçada que Lhe é própria aquilo que o Homem, como ser social, sente em sua natureza: a solidariedade humana, pela qual a interação vigora na sociedade, já que dela depende e nela infui.

7.º, a prospecção do futuro da Humanidade deverá ser focado em função do Homem integrado em Cristo.

Se até aqui colhemos conclusões positivas, há o reverso desse aspecto, onde antevemos o que não poderá ser:

1.º, se a ação de Cristo na Humanidade não se há de verificar diretamente no plano físico, ou fisiológico, ou psíquico, ou parapsicológico, ou nas faculdades intelectivas, também não poderá interferir diretamente no progresso ou no regresso material, na evolução ou involução da criatura racional; daí porque apenas de forma indireta é que advirão as conseqüências históricas, dado que idéias influem sobre acontecimentos.

2.º, posto que a natureza humana permaneceu constitutivamente a mesma após a vinda de Cristo, o Homem continua sujeito às limitações inerentes à espacio-temporalidade, e por isso não logrará a imortalidade física. Se a matéria é essencialmente espacio-temporal, nada podemos pretender que a contrarie, a

menos que surja um fato essencialmente novo, como uma imprevista intervenção divina na estrutura, e nas leis da natureza.

3.º, se o Homem conseguir livrar-se dos efeitos secundários da quantidade, não será por efeito da vinda de Cristo à Terra, mas será obtido por meios técnicos; a técnica, porém, é neutra, o que vale dizer que tanto pode ser utilizada para o bem, como para o mal.

4.º, não é de se esperar a erradicação da maldade humana, armada de todos os meios técnicos de destruição física e moral, que podem levar a Humanidade a hecatombes quase totais — pois permanecerá a natureza humana na sua estrutura essencial, de liberdade e de intrínseca limitação.

3) CRISTO — FRENTE AO HOMEM

1.º, sendo Deus e sendo Homem, e portanto residindo nEle o Absoluto e a Humanidade, nEle encontrarão os Homens sua finalidade última, e só nEle, por isso, se realizarão, e poderão dessa forma alcançar sua plena felicidade.

2.º, sendo Plenitude de SER, nEle se verificam todos os princípios ontológicos em plenitude vital, e portanto nEle se encarna a universal teleologia, sendo Ele, então, quem, efetivamente, preside a marcha da História.

3.º, sendo Transcendente, perdura Cristo ainda hoje, em intensidade total, Deus e Homem, independente do tempo, dentro do fluir histórico; Sua presença viva, pairando acima da espaciotemporalidade, nela se projeta, aí refletindo Seu plano — o qual, para nós, é inatingível na sua globalidade.

4.º, sendo Pessoa, Cristo, como tal, não deixará a Humanidade entregue a si mesma, na sua marcha secular através da História, mas a conduzirá, passo a passo, sábia e amorosamente.

5.º, como algo que Lhe pertence, porque Cristo é também Homem, nada permitirá que aconteça à Humanidade, desde o mínimo detalhe, independente de Seu saber e de Sua vontade, já que Cristo é o novo nome de Providência, Conservação e Concurso divinos.

6.º, sendo Deus e Perfeição, a História fará cantar a vitória de Cristo, com pública sanção final.

7.º, finalmente, sendo Deus e Homem em união substancial, Cristo há de atuar sobre os Homens como força de união, consumando além disso o dinamismo social da natureza humana, constituindo-se como centro vital. Porque tratamos do absolutamente transcendente, não podemos extrapolar os clássicos limites do método de analogia, e utilizamos por isso apenas as vias de negação e supereminência. Por esta razão partimos do caráter social do

Homem para concluir sua realização em Cristo, não apenas em forma de união jurídica ou de união moral, mas de uma estrutura tão plena, que satisfaça à razão suficiente dessa união substancial "Deus e Homem", realizada em função da Humanidade.

4) PAPEL DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

1.º, se à Filosofia em si sabe assentar o critério de pensamento e daí elaborar as verdades fundamentais em base do SER, possuindo então a chave de todo conhecimento, tornando-se por isso competente para julgá-lo, dirigi-lo e defendê-lo, conclui-se que a Filosofia, visando à História, deve julgar, dirigir e defender o historiador, para que este relate e interprete os fatos históricos segundo uma reta hierarquia de valores. A Filosofia da História, então, agora, paralelamente, deve também julgar, dirigir e defender o filósofo da História, para que, em consonância com o seu fim último, determine essa hierarquia de valores.

2.º, isso significa que, se Filosofia da História nos aponta para um Deus-Homem, ela só pode fazê-lo indigitando-O como critério último, isto é, fixando-O como último ponto de referência; e então nEle se centra a máxima escala axiológica. Em conseqüência, a finalidade do Homem na História estará em realizar o Seu plano, isto é: cultivá-l'O como Verdade Viva, amá-l'O como o Bem Personalizado e admirá-l'O como o Belo Infinito.

3.º, a Filosofia da História, em conseqüência, nos diz que, Cristo sendo Deus, o plano e o fim da História são sobrenaturais, isto é, um plano e um fim que ultrapassam todas as exigências da natureza criada, tal como Cristo se situa, a saber, na esfera do Absoluto — e por isso, sobre eles, só podemos aplicar o método analógico.

4.º, sendo dedutivo-indutivo o método da Filosofia da História, cabe-lhe a prospecção do futuro, apoiada nos princípios metafísicos da Pessoa Humana, do Absoluto, e no fato histórico de um Deus-Homem. Isso significa que se o Homem seguir o plano de Cristo, será feliz; se dele se desviar, será frustrado.

5.º, se a Filosofia tem a chave de tudo, a Filosofia da História, que tem como chave a Cristo, tem a chave da História. Cabe-lhe portanto, agora, responder às questões: Qual o sentido da História? Qual a sua finalidade, isto é: para onde marcha a Humanidade? Foi dada a resposta: a inteligibilidade da História é Cristo; Ele é que lhe dá sentido. A finalidade do Homem é realizar o plano, para o qual o Deus-Homem veio à Terra. A Humanidade marcha, portanto, para a realização plena do que Cristo projetou.

6.º, em que consistirá o tempo da História? O termo, responde o filósofo da História, será uma ruptura cabal da espacio-tempo

ralidade. E isso só poderá ser, por intervenção do Absoluto, seguindo-se um coroamento tal, em continuidade com o plano divino, que revele a proporcionalidade do fato de um Deus fazer-se Homem. A final vitória do Bem se concretizará no triunfo definitivo da Humanidade em Cristo, numa situação de Perenidade e de Glória.

7.º, quando será esse termo? A Filosofia da História não dispõe de elementos para uma elucidação.

8.º, como será? Também lhe falecem elementos.

9. FILOSOFIA DA HISTÓRIA E TEOLOGIA DA HISTÓRIA

Pode agora a Teologia da História acrescentar algo mais a este quadro?

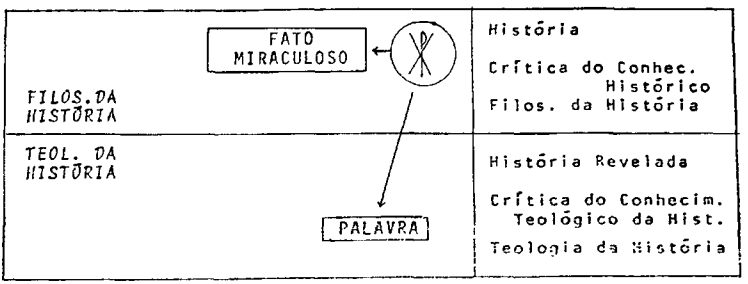
1) POSIÇÃO DE PADOVANI

Padovani corta a questão pela raiz: não só pode, como lhe compete, com exclusividade, dar qualquer resposta, já que é impossível, "tout court", uma Filosofia da História. Quatro razões aduz para essa afirmação[22]: a 1ª, é o conceito de criação, dele decorrendo a dependência absoluta, de Deus, do Qual é essencialmente distinta; a 2ª, é a contingência e liberdade do Homem (e que, por isso, não possa ser conhecido racionalmente — eis uma existencialíssima proposição!). A 3ª, é o mundo eivado de maldade (omitimos os superlativos-impacto, inspirados em Jean-Paul Sartre). 4ª, que o plano da História é sobrenatural (como consta, corrigimos nós, não só, mas também, da Revelação). Ora, todos esses elementos foram auferidos, aqui, pela Filosofia da História. Logo, não vemos para que a substituição.

Mesmo porque, se tal substituição fosse recomendada, seria necessário conhecer com clareza o significado desse substituto. É que, por "Teologia da História", dão-se acepções diversas. Ora se lê com sentido de pura História, mas revelada, como a História de Israel em relato nos livros do Antigo Testamento, ou como na vida de Cristo nos Evangelhos, ou como nos Atos dos Apóstolos, ou como História da Revelação ou da Redenção. Ora é tomada também como interpretação dos acontecimentos da Humanidade, à luz dos dados revelados, tal como fez Santo Agostinho, Bossuet e outros. Ou mais: diz ainda os próprios dados escriturísticos em si, a servir de guia para uma interpretação última da História; seria sua explicação sobrenaturalista.

2) LINHAS DIVISÓRIAS

Neste limite entre Filosofia da História e Teologia da História é necessário primeiramente traçar uma linha divisória bem nítida que separe a razão natural, da Revelação. É que pode surgir uma dúvida: admitir a divindade de Cristo, em processo por nós atribuído à Filosofia da História, não é invadir o campo teológico? Respondemos negativamente, e sirva de visualização o esquema:



Partindo de fatos históricos, prova-se que Cristo é Deus, por evidência intrínseca racional (fato miraculoso). Estamos, pois, ainda no campo da razão natural, ou da Filosofia da História. Isso posto, o que Cristo agora passe a declarar, já vai pertencer a outro campo, ao da fé, pois que o admitimos por evidência extrínseca, isto é, louvados na autoridade de que Cristo se reveste. E a autoridade, sendo divina, eis o campo da Revelação, ou da Teologia.

Mas, assim como no campo do conhecimento natural da História dá-se uma tríplice categoria (fatos históricos, crítica do conhecimento histórico e Filosofia da História), assim fá-lo-emos no campo correspondente da Teologia: 1.º, a História revelada; 2º, a crítica do conhecimento teológico da História; e o 3º, da Teologia da História. Que é que entendíamos, com a divisão citada, no campo puramente racional?

Quanto à História, define-a José van den Besselarr: "... ciência dos atos humanos do passado e dos vários fatores que neles incluíram vistos na sua sucessão temporal", sendo o objeto material da ciência histórica, os atos humanos, o progresso e os fatores externos; como objeto formal, o tempo [23]. Mais amplamente, também assim conceituam a História Wilhelm Bauer [24], Juan Bta. Weiss [25], Antonio Palomeque Torres [26], para só citar alguns.

Como será a História, na Revelação? Também aí deverão constar os mesmos elementos essenciais, para que haja História;

mas já aqui devemos abrir uma exceção ao lhe conceder permissão de substituir o processo científico de rigorosa análise dos fatos, pela autoridade divina que garante a veracidade do relato. Se o caráter metodológico de ciência indutiva é essencial à História, a História, aqui, continua a mesma? Quiçá mais adiante a exceção não se amplia em regra?

Poder-se-ia responder: uma é a História de evidência intrínseca, e outra é a de evidência extrínseca. Se concordamos com essa bifurcação, estaremos ao final admitindo um equívoco. É que essa classificação, em evidência intrínseca e extrínseca, aplicada à História, não se situa em linhas paralelas, mas em linhas divergentes; saltamos para a analogia. E poderemos daí concluir, como de fato faz Caturelli, que, na Teologia da História, "...la Historia coloca, en consecuencia, su origen, simultáneamente con el comienzo del tiempo [27]." Mas se o sujeito da História é o Homem! O começo do tempo é Teologia, em que o ator é Deus, ou o Cristo como Verbo; já é Revelação, e não História propriamente dita.

Quanto à crítica do conhecimento histórico, vale a denominação clássica "Crítica do Conhecimento", que aqui é a de um conhecimento especial, ou "Teoria Especial do Conhecimento", isto é, o do histórico, em que se procura um sentido através de constantes: são as leis e teorias históricas. Daí o sentido gnosiológico da História, em que se busca interpretar eventos particulares, como fazer por exemplo Maritain e Toynbee. No plano revelado, esta segunda distinção visa a enquadrar no plano divino a fatos históricos concretos (de evidência seja intrínseca seja extrínseca), entendidos à luz da Palavra de Deus — caso de Santo Agostinho, Bossuet, Maritain, Caturelli [28].

Quanto à terceira distinção, apontando a Filosofia da História, detenhamo-nos para um reparo. Os autores de linha aristotélico-tomista (os que por nós foram consultados) entendem aqui uma Metafísica de 3.º grau de abstração, procurando nela embasar a História; é uma posição em que o filósofo, com as coordenadas de seus princípios, quer encaixar em sua mira uma ciência alheia; e como detentor da "scientia rectrix", tenta dirigi-la, julgá-la e defendê-la. Mas se assentarmos a Filosofia da História nos degraus desta terceira abstração, não terá ela, ao fim, senão que recorrer mesmo à Revelação e à Teologia da História. Este é o sentido que lhe emprestam Laloup & Néllis, Besselaar, Bengoëchea, Padovani, Crubellier, Caturelli e muitos outros [29]. Nossa posição, porém, é diferente. Filosofia da História, para nós, não é uma ciência a cavalo de outra; é uma única ciência, orgânica, com objeto formal próprio e método peculiar. Por isso, Cristo — o Deus-Homem — figura aqui também como um dado da Filosofia da História, e de tal importân-

cia, que desse fato histórico pudemos sacar suficiente crédito para as deduções que a razão natural conseguisse desenvolver.

E a Teologia da História, o que é? de que trata? não haverá defasagem no paralelo que correntemente se estabelece entre Filosofia da História e Teologia da História? Parece-nos que a homogeneidade desse binário é antes um suposto, e por isso convencionado; diríamos que é mais verbal, do que real. Pois, o objeto formal da Teologia é Deus enquanto revelado, e depois o Seu plano na salvação dos Homens. Eis que aqui, de chofre, ingressamos na esfera do Absoluto, o que significa que estamos nos arrimando na analogia, e os passos da analogia devem ser trilhados de modo totalmente diverso, da forma como se palmilha com termos unívocos. Receamos que a Teologia esteja em um plano ontológico, e a História em outro. É que o objeto formal da Teologia se situa essencialmente na Transcendência — e isso quer dizer independência do Tempo. Cristo, que é o Verbo feito Carne, agora glorioso, está presente todo o tempo nos seus membros — que somos os Homens — através dos séculos. Insistindo nesta realidade, diríamos que a Escatologia já é presente, e que a Glória já está em nós. Essa conjuntura paradoxal provocada pela nossa Incorporação em Cristo como em um Corpo tão orgânico quanto transcendente, põe-nos a nós em dupla situação: somos composto de matéria, porque feitos também de quantidade, isto é, imersos na espacio-temporalidade; e somos participantes da Vida Eterna, porque já A temos em nossa alma renascida pela Graça. A função, pois, desse imenso Corpo Místico da Humanidade, cuja Cabeça é Cristo, consiste em crescer até atingir a idade completa [30], e isso o fazemos pela Caridade [31]. Daí a importância que para nós têm o tempo e cada ato particular e cada instante de nossa vida. Mas isto já é doutrina evangélica, é Antropologia Teológica, é Teologia Ascética, é Ética Teológica, Teologia Pastoral, ou Teologia da Vocação [32]. Não é História.

Vemos, em contrapartida, que o objeto formal da História é o tempo; para a Filosofia da História é o Homem a acontecer sempre no tempo; e se o objeto formal da Teologia se situa na Transcendência, que prescinde do tempo, pode ela compaginar-se com um outro objeto formal que implica tempo, como é o da História? Percebemos que se há um bloco homogêneo englobando o Homem e o Tempo, na Filosofia da História, há também um abarcamento homogêneo compreendendo Deus conhecido pela Revelação e o Homem ordenado à Vida Sobrenatural; porém, entre este último conjunto e o Tempo, não há outra revelação a não ser por transposição, numa extensão analógica. E isso, porque o tempo é o meio, para nós, Homens, que estamos ainda num plano contingente, de realizarmos o desígnio que Deus tem a nosso respeito — desígnio que se situa num plano absoluto, e daí fora do tempo, por ser

transcendente, e por isso tem presente todo o tempo. Só analogicamente, ou indiretamente, pois a Teologia tem a ver com a História [33].

3) CONCLUSÕES QUANTO A TEOLOGIA DA HISTÓRIA

Concluímos que a expressão "Teologia da História" muito se esvazia do fascínio que lhe emprestam os Autores. E isso se manifesta em seus vários sentidos e em seus sistemas de relacionamento.

1. No primeiro sentido em que nós tomamos Teologia da História, como deduções críticas, onde uma premissa, mesmo remota, é revelada, e as aplicamos a acontecimentos concretos, assegura-nos a fé que todos eles são prenhes de sentido, seja em micro, seja em macroprojeção; mas sua segura verificabilidade só nos aparecerá na vida eterna. Sabemos que não nos cai um só fio de cabelo sem que o Pai o permita, e se caírem bombas, com muito mais razão elas devem entrar no plano divino — eis que todo sofrimento aproveita ao Corpo Místico de Cristo, através da Comunhão dos Santos.

2. Teologia da História, neste sentido, como Teoria do Conhecimento Teológico da História, parece pois que pouco pode acrescentar à Filosofia da História, como Crítica do Conhecimento Histórico, que por seu turno, de pouca evidência também desfruta.

3. Teologia da História, no segundo sentido, de confronto dos dados revelados, com a História Geral, peca por heterogeneidade formal. Mas, se, por um lado, há defasagem no objeto formal entre Teologia e História, e o há exatamente porque a Teologia supera de forma cabal o Tempo, por esse mesmo motivo, por gozar de incomensuravelmente mais intensidade que o objeto da História, o objeto da Teologia impõe-se a ela, cobrindo-a, permeando-a, envolvendo-a, sobrepujando-a, tal como um contingente depende do Absoluto. Nada é a História, sem a Teologia; e a tal ponto, que se torna redundância dizer: "Teologia" — da "História", seria dizer: "Deus — da "Criatura" pois o Tempo é englobado por Deus.

4. Se a Filosofia Pura dá, à História, apenas a reduzida inteligibilidade à luz do SER, a Teologia, que nos entendemos aqui como Revelação proporciona inteligibilidade maior, tanto quantitativa como qualitativamente; isto é: fornece fatos novos (como Cristo, Deus-Homem, e toda a complexidade dEle decorrente), e elucidações mais completas sobre o que a razão apenas vislumbrou, ou nem sequer a isso chegara. Neste sentido se poderia empregar a expressão "Teologia da História", isto é, como inteligibilidade da História à luz da Revelação. Mas é uma locução significativamen-

te muito diluída, 1º, porque essa inteligibilidade é vaga: a fé nos diz que deverá ser inteligível, embora muitas vezes agora ainda não nos seja em absoluto; 2º, porque "Teologia" tem o sentido também de função prática de orientar o sentido da vida e, portanto, da História; 3º, porque a Filosofia deve encarar a História num só todo orgânico, onde Cristo figura Deus e Homem como fato histórico. Trata-se portanto mais de Teologia, simplesmente, ou Revelação, do que "Teologia da História".

5. Já à Filosofia da História (em sentido global), que toma outra amplidão ao considerar a Cristo como fato histórico, a Teologia, como Revelação, não acrescenta fatos novos; apenas complementa com dados sobrenaturais. Insistimos que, linearmente, em termos de extensão, nada deve aquela a esta. Por outra, não negamos que, em caráter de profundidade, em código de realidade sobrenatural, em aspecto qualitativo, a Teologia libra-se em outra esfera, acima da Filosofia da História, completando-a, e lhe dando pleno sentido sobrenatural, exatamente porque a Revelação contém os explícitos constitutivos do plano de Deus acerca de Sua vontade para que o Homem, por sua vez, o realize nas suas peculiares condições de espacio-temporalidade, isto é, dentro da Geografia e da História. E o faça até o fim dos tempos.

E quando se dará esse fim? Onde? Como? Se a Filosofia da História nada nos é capaz de adiantar a respeito destas interrogações, como verificamos atrás, a Revelação sobre elas também nada nos antecipa. E se esta não nos anuncia mais do que deduz aquela, contudo lhe penetra além, entranhando-lhe muito em densidade divina. É aqui que reside, em sentido estrito, a plenitude de "mistério".

4) RELAÇÕES DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA COM A TEOLOGIA

Finalmente uma última conclusão aqui nos aflora. A Filosofia da História, tal como a focalizamos, se alicerça não só nos princípios fundamentais da Metafísica clássica, mas, por ser Filosofia da HISTÓRIA, apóia-se também na figura histórica de um Homem-Deus, que é Cristo. Exatamente por esta razão, e porque deve permanecer em nível de evidência intrínseca natural, a Filosofia da História vai despertar para a ordem de evidência extrínseca: esse Cristo, tônica do sentido da História, não se pronunciou, nada disse, nada ensinou? ou teria revelado alguma coisa com relação à História? qual a palavra de Deus sobre sua Graça, na condução dos Homens?

Eis então que a Filosofia da História não apenas prepara, mas reclama, espera, e quase pede uma explicação sobrenatural [34]. Assim, por exemplo, nos explicitará a Revelação que o pecado de

Adão é a origem do mal, porque causador da ruptura entre o Homem e Deus; que a Santíssima Trindade é a Personalização do Absoluto; que o Verbo, Segunda Pessoa da Natureza Divina, encarnou-Se para reatar as relações entre Deus e o Homem, ao Se constituir em Novo Adão e incorporar-nos nEle; Cristo completo é a Cabeça e membros, a Cabeça sendo o Redentor, e nós, os seus prolongamentos autênticos e vivos, estendidos através dos tempos e através do espaço (espalmando-se já alguns até a Lua...); que a Comunhão dos Santos é a versão sobrenatural da natureza social do Homem; que a Humanidade, ao marchar compacta através da História, é um corpo só, muitas vezes "de ossos quebrados" [35], e não faz mais do que crescer até atingir a idade completa do Cristo [36], na Escatologia, quando se dará a Parusia do Cristo-Cabeça.

Tudo, então, tem sentido; e tão lúcido, que se nos faz "mistério", isto é, ofuscação, com lucidez mais viva do que nossa capacidade humana possa compreender.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 — Introdução aos Estudos Históricos, p. 287.

2 — Cultura e Civilização, p. 146.

3 — La Valeur de la Histoire, p. 206.

4 — Fundamentos de Filosofia, nº 170 e 170-bis, p. 562.

5 — Caturelli, Sapientia Jul-Set. 1955, p. 212.

6 — Jean Onimus, Revue Thomiste, Jul-Set. 1960, p. 473.

7 — La Fin des Temps, pp. 16-17 e 27.

8 — F.-J. Thonnard A. A., Précis de Philosophie, pp. 78-79.

9 — F.-J. Thonnard A. A., o.c., pp. 83-86.

10 — José Fijoan, Breviario de la Historia del Mundo y de la Humanidad, vol. II, p. 706.

11 — Sobre a Filosofia da História, p. 51.

12 — Ibidem, p. 15

13 — Eccle., 1, 15.

14 — Philosophie de la Religion, p. 9.

15 — *Ibidem*, p. 99.

16 — Filosofia da Religião, p. 19.

17 — Ibidem, pp. 24-25.

18 — Eugênio Caldera, Jesus Cristo e os Filósofos, cap. XIV; José A. Laburu, *Jesucristo es Diós?*

19 — Teologia da História.

20 — Tal também é a crítica de Jean Onimus, Révue Thomiste, Jul-Set 1960, p. 474.

21 — João, 18, 36.

22 — Filosofia da Religião, p. 67.

23 — Introdução aos Estudos Históricos, pp. 30-39.

24 — Introducción al Estudio de la Historia, p. 38.

25 — Historia Universal, I, p. 3.

26 — Historia General de la Cultura, p. 6.

27 — La Historia Universal, Sapientia, 1955, nº 36, p. 125.

28 — Sapientia, 1955, nº 36, pp. 124 a 127.

29 — Confer. supranotas nº 1 a 7.

30 — Efésios, 4:12-16.

31 — Doutrina Teológica Tradicional.

32 — Conf. Leonardo Boff, Convergência, nº 47, 1972, pp. 9-85. Um outro poderia ter escrito: Teologia da História...

33 — A mesma posição toma o Pe. Nicolas O. P., Révue Thomiste, Le Théologien et l'Histoire, LX, 2, 1960, pp. 503-504.

34 — Mas, se a Filosofia da História chega até ao limiar da Teologia e clama por ela, isso não que dizer que a Teologia necessite da Filosofia da História para fundamentar seu conteúdo revelado. É que temos presente a admoestação de Derisi a Padovani, o qual formaliza a exigência duma prévia fundamentação metafísica para a História Integral, que, conforme ele, se compõe de história empírica e Revelação. A isto, Derisi alerta para o perigo de naturalizar o caráter sobrenatural e transcendente da Revelação e da Graça, isto é, acima de toda exigência natural (Posdata. Sapientia, X, 37, pp. 214 a 215).

35 — Thomas Merton, Sementes de Contemplação, Cap. 5º.

36 — Efésios, 4, 13.

A FILOSOFIA POLÍTICA DE INSPIRAÇÃO POSITIVISTA NO BRASIL

RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ
(Universidade de Medellin, Colômbia)

INTRODUÇÃO

A idéia da *representatividade* pode ser considerada como a mais característica do liberalismo político, sintetizado inicialmente por Locke (1632-1704) no seu *Segundo Tratado sobre o Governo* [1], especialmente. O legislativo, para Locke, constitui o poder político fundamental no governo, devendo ser formado por representantes dos proprietários, e competindo-lhe a função de legislar. Os outros poderes (executivo, federativo e judicial, segundo ele, devem, respectivamente, fazer cumprir as leis no interior do próprio país e com relação aos outros, e reprimir a inobservância das mesmas. O sentido fundamental da comunidade política e das leis que dela emanam é proteger os interesses dos indivíduos que, através do trabalho, se apropriaram dos bens materiais. Com relação à organização política, há um ponto que salta à vista na obra do pensador inglês: a preocupação por aperfeiçoar os mecanismos condizentes a um exercício autêntico da representação. Prova clara é a Constituição que Locke redigiu para a colônia de Carolina do Norte [2], na qual dá normas precisas, minuciosas até a sociedade, para regulamentar a representação dos proprietários no exercício do governo. A preocupação liberal básica, porém, aparece mais viva no processo histórico que origina, na Inglaterra, o parlamento e seu desenvolvimento, durante os séculos XVII e XVIII [3].

As idéias de Locke penetram no panorama cultural luso-brasileiro durante o século XVIII, a partir da reforma pombalina, sendo Verney (1713-1792) o principal canal de comunicação [4].

Porém, só na segunda década do século XIX aparece no campo da filosofia política uma sistematização visando a adaptar o liberalismo lockeano à peculiaríssima estrutura da monarquia portuguesa: trata-se do trabalho realizado por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846). Pretende, com ele, cumprir com a missão encomendada por D. João VI, de transformar a monarquia absoluta em constitucional [5]. Efetivamente, o ilustre pensador lusitano elabora um sistema político de monarquia constitucional, no qual adapta a idéia fundamental do sistema liberal concebido por Locke, ou seja, a idéia da representação. Assume, ainda, os elementos tradicionais susceptíveis de serem conservados para conseguir a estabilidade política. Deste modo Silvestre Pinheiro Ferreira concebeu as formas adequadas de colaboração entre a monarquia e as cortes, no exercício do poder legislativo. A presença de um político da têmpera de Pinheiro Ferreira e a consagração do princípio da monarquia constitucional na Constituição Imperial de 1824 criaram um pólo positivo acima do processo de radicalização política em curso, fornecendo o elemento orientador do amplo debate que animou a elite ao longo de aproximadamente três decênios. Dele resultaria o consenso acerca da aceitação da idéia liberal, à luz da qual seriam concebidas as instituições que deram ao Brasil, com o segundo Reinado, seu mais longo período de estabilidade política [6]. O sistema que elaboraram os estadistas brasileiros foi fruto da crítica e da experimentação, possuindo como preocupação fundamental o aperfeiçoamento da representação. Dentro deste contexto, explica-se a idéia do poder moderador como representativo da tradição nacional, encarnando portanto os interesses permanentes do povo, cuja representação no campo dos interesses cambiantes estava assegurado pelo parlamento [7].

Com a chegada da República, aparece a filosofia política de inspiração positivista, que em seus pontos fundamentais se opõe à filosofia política de inspiração liberal, predominante durante o Império. A filosofia política positivista baseia-se no pressuposto de que a sociedade caminha inexoravelmente rumo à estrutura racional. Esta convicção e os meios necessários para a sua realização são alcançados mediante o cultivo da ciência social. Ante tal formulação, são possíveis duas alternativas: ou empenhar-se na educação dos espíritos para que o regime positivo se instaure como fruto de um esclarecimento, ou simplesmente impor a organização positiva da sociedade por parte da minoria esclarecida. Sustentou a primeira atitude, principalmente, Pereira Barreto (1840-1923), o que corresponde ao chamado "positivismo ilustrado"; a segunda foi a alternativa de Júlio de Castilhos (1860-1903), seguido por Borges de Medeiros (1864-1961), no Rio Grande do Sul, e por Pinheiro Machado (1851-1915) e Getúlio Vargas (1883-1954), a nível nacional. Esta última foi a versão da filosofia

política de inspiração positivista que prevaleceu, cujas repercussões se fazem sentir ainda hoje[8].

O presente trabalho é síntese de uma parte do estudo que sobre o castilhismo revisa atualmente o autor, e que será publicado com o mesmo título. Tal estudo foi apresentado na PUC do Rio de Janeiro, em 1974, como Tese para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, com a orientação do professor Antônio Paim.

NOTAS

1 — Locke (John), *Segundo Tratado sobre o Governo (ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil)*, tradução de E. Jacy Monteiro, São Paulo, Abril Cultural, 1973, 1.ª Edição.

2 — Locke (John), *Constitutions fondamentales de la Caroline* (introd., trad. et notes par Bernard Gilson), Paris, Vrin, 1967.

3 — Cf. Chevallier (Jean-Jacques), *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*, Rio de Janeiro, Agir, 1973, pp. 101 e ss.

4 — Cf. Verney (Luiz Antônio), *Verdadeiro método de estudar* (edição organizada pelo prof. Antônio Salgado Júnior), vol. III — estudos filosóficos, Lisboa, Sá da Costa, 1950.

Cf. Paim (Antônio), *História das idéias filosóficas no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1967, 1.ª Edição. — Cabral de Mocanda, *Um "iluminista" português do século XVIII: Luís Antônio Verney*, São Paulo, Saraiva, 1941. — Nosso trabalho, *Anotaciones en torno al empirismo (aproximación al pensamiento de Locke, Condillac, Hume, Genovesi y Verney)*, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1973 (inédito).

5 — Pinheiro Ferreira (Silvestre), *Manual do cidadão em um governo representativo (1834)*, (trechos escolhidos e apresentados pelo prof. Antônio Paim), Rio de Janeiro, PUC, 1973. — Cf. Paim (Antônio), *op. cit.*, pp. 51-74.

6 — Paim, *op. cit.*, pp. 51-74. — Barretto (Vicente), *A ideologia liberal no processo da independência do Brasil* (Prêmio "Poder Legislativo 1972"), Brasília, Câmara dos Deputados, 1973.

7 — Oliveira Torres (João Camillo), *A democracia coroada. Teoria política do Império do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1964; do mesmo autor, *Os construtores do Império*, São Paulo, Edit. Nacional, 1968; e *Interpretação da realidade brasileira (introdução à história das idéias políticas no Brasil)*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1973, pp. 180-206. — Mercadante (Paulo), *A consciência conservadora no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 50-76; 186-197.

8 — Paim (Antônio), *op. cit.*, pp. 179 ss; do mesmo autor, *A filosofia política de inspiração positivista*, (compilação de documentos e ensaios realizada e apresentada por Antônio Paim), Rio de Janeiro, PUC, Departamento de Filosofia, Filosofia no Brasil, Textos, 1973. — Cf. Maciel de Barros (Roque Spencer), *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*, São Paulo, Grijalbo, 1967; Pereira Barreto (Luís), *Obras filosóficas*, (organização, introdução e notas de Roque Spencer Maciel de Barros) São Paulo, Grijalbo, 1967, vol. I, "Uma palavra aos políticos", pp. 149-1963.

A concepção política de Castilhos opõe-se radicalmente à sustentada pelo liberalismo que inspirou o Segundo Reinado, e cuja síntese inicial foi realizada por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) [1]. Para o pensador português, como para toda a filosofia liberal clássica inspirada em Locke, aquilo que leva aos homens para entrar em sociedade é, fundamentalmente, um interesse de preservação da própria vida e propriedades, que se faria impossível no estádio de natureza, que segundo a ficção empregada pela filosofia política do século XVII, precedia ao estado de sociedade. Este interesse de preservação é um interesse comum ou geral a todos os que compõem a sociedade e expressa a finalidade que os homens perseguiram ao constituí-la, sendo, por outro lado, a primigênia manifestação da justiça social:

> "(...) nada pode ser justo — diz Pinheiro Ferreira — senão o que é conforme ao fim que os homens se propuseram quando se uniram em sociedade, isto é, o interesse comum ou geral de todos os que a compõem" [2].

Contudo, o interesse comum que conforme a sociedade não é alguma coisa que se dê sem esforço. Pelo contrário, em tanto se consegue enquanto haja uma conciliação das opiniões e interesses diversos que professam os membros da sociedade. Só através deste processo conciliatório consegue-se um consenso que evite a guerra civil e que conduza à obtenção da felicidade possível. Assim como para Locke era claro este processo, em tanto que único meio para superar toda a turbulência política que antecedeu ao Bill of Rights, para Pinheiro Ferreira e era também, em qualidade de fórmula política que permitisse consolidar o governo, deixando atrás as lutas intestinas que se deram antes do Segundo Reinado.

Para Pinheiro Ferreira é claro que a finalidade de todo mandato que confere poder político, é representar certas ordens de interesses. Por isso, deve haver tantos mandatos quantos diversos interesses haja para ser representados, a fim de evitar os conflitos internos na sociedade:

"(...) o fim de todo o mandato é representar certas ordens de interesses. Daqui segue-se que a diversidade dos mandatos não pode provir senão da diversidade dos interesses que o mandatário é chamado a representar. Toda a questão se reduz pois a saber em quantas sortes se devem dividir os interesses para serem bem representados.

"Considerando a questão debaixo deste ponto de vista, a resolução torna-se fácil, porque é evidente, por uma parte, que devem dar lugar a outros tantos mandatos distintos aqueles interesses que pedirem cada um diferente especialidade de conhecimentos; e por outra parte que também devem ser cometidos a diferentes mandatários os interesses pertencentes a diversas pessoas, e que possam achar-se em conflito" [3].

De acordo com os princípios anteriormente expostos, o Congresso, como organismo máximo do governo, deve representar os grupos de interesses fundamentais da sociedade, ou seja os do comércio, os da indústria e os interesses gerais de todas as classes, aqueles vinculados ao serviço público. São eleitores para cada uma das mencionadas seções em cada cantão, os cidadãos ali estabelecidos que por razão de seus empregos ou profissões formem parte da ordem de interesses que deva ser representada pelo deputado respectivo. É fundamental, aliás, que os deputados possuam os conhecimentos necessários para representarem corretamente a ordem de interesses correspondente:

"O que porém distingue essencialmente o nosso método do que vulgarmente está recebido, é que nos exigimos em cada deputado a especialidade de conhecimentos requerida para bem representar cada uma das três sortes de interesses relativos às três seções de que se deve compor o Congresso Legislativo(...)" [4].

A finalidade principal perseguida na obra do pensador lusitano é a moderação, que permita adaptar as conquistas do liberalismo à peculiaríssima situação da monarquia portuguesa, que procurava uma democratização da própria nobreza. É digno de menção o interesse de Silvestre Pinheiro Ferreira em conseguir cercar de garantias a instituição do mandato popular, por meio de toda uma legislação que pusesse em firme as condições materiais para o seu desenvolvimento.

Assim como para os liberais o elemento fundamental na organização da sociedade era o equilíbrio de interesses, para Augusto Comte o que mais pesa é a organização moral da mesma. Para Comte, a crise da sociedade liberal deve-se fundamentalmente à

que se deu mais a prelação ao jogo dos interesses políticos que à reforma das opiniões e dos costumes. O espírito positivo é o encarregado de mostrar que o mal na sociedade não radica basicamente na agitação política, senão na desordem interior, mental e moral. Já se insinua aqui qual é o caminho que a humanidade deve seguir na procura da regeneração social:

> "Atacando a desordem atual na sua verdadeira fonte, necessariamente mental, constitui, tão profundamente quanto possível, a harmonia lógica, regenerando, de início, os métodos antes das doutrinas, por uma tripla conversão simultânea da natureza das questões dominantes, da maneira de tratá-las e das condições prévias de sua elaboração. Demonstra, com efeito, de uma parte, que as principais dificuldades sociais não são hoje essencialmente políticas, mas sobretudo morais, de sorte que sua solução possível depende realmente das opiniões e dos costumes, muito mais do que das instituições, o que tende a extinguir uma atividade perturbadora, transformando a agitação política em movimento filosófico" [5].

Comte é enfático ao afirmar que não poderão ser satisfeitos plenamente os interesses populares, sem ter em conta, como elemento de primeira ordem, uma reorganização espiritual da sociedade. O jogo de interesses materiais da sociedade liberal fica curto justamente na medida que desconhece a dimensão espiritual das necessidades humanas, que no que diz respeito às classes populares, os "proletários" se encaminham até a possibilidade da educação normal e do trabalho organizado.

> "(...) a justa satisfação dos interesses populares — diz Comte —, depende hoje muito mais das opiniões e dos costumes do que das próprias instituições, cuja verdadeira regeneração, atualmente impossível, exige, antes de tudo, uma reorganização espiritual (...)" [6].

Logicamente o movimento político deverá tornar-se primeiro que tudo um movimento filosófico que impulsione a regeneração espiritual da sociedade. Este trabalho de renovação interior concretar-se-á na implantação, através da difusão do método positivo, de regras de conduta mais de acordo com a procura de uma harmonia moral fundamental:

> "(...) Seu primeiro e principal resultado social consistirá em formar solidamente uma ativa moral universal, prescrevendo a cada agente, individual ou coletivo, as regras de conduta mais conforme à harmonia fundamental" [7].

Tanto Augusto Comte como a maior parte dos positivistas salientavam que para a identificação da sociedade com o espírito positivo, era necessário um processo educativo da sociedade, à luz da ciência e da mesma filosofia positiva. Para Pereira Barreto (1840-1923) a ciência é a única que pode capacitar o indivíduo em relação à organização da sociedade:

> "Só a ciência, derramando por todas as classes opiniões uniformes, poderá trazer a uniformidade de governo. E não nos cansaremos de o repetir, as mudanças de forma de governo, que observamos na história, são todas devidas à maneira diferente, porque nos diversos tempos o espírito humano encarou o mundo e o próprio homem" [8].

Só através da assimilação do espírito positivo por parte da sociedade, conseguir-se-á compreender qual é o sentido da evolução de todas as grandes épocas históricas. Isto porque a nova filosofia é a única capaz de explicar suficientemente o conjunto do passado. Mas a principal aplicação do positivismo, em tanto que verdadeira teoria da humanidade, dá-se no fato da sua aptitude espontânea para sistematizar a moral humana [9].

Ao considerar este processo de assimilação do espírito positivo por parte da sociedade, Pereira Barreto [10] salienta que implica a eliminação das idéias antigas, próprias dos regímenes teocráticos e metafísicos. Esta eliminação é possível sem acudir à violência, pois a idéia é independente do indivíduo e é mais importante do que ele, porque o supera, ao não ser produto de um mero sujeito individual, senão efeito da ação coletiva. Esta impersonalidade da idéia na concepção de Pereira Barreto, leva-o a "interpretar benignamente a história" [11] sem atacar as pessoas que professam idéias atrasadas:

> "(...) podemos eliminar a teologia sem ofender as pessoas do sacerdócio; podemos igualmente eliminar a realeza, sem ofender individualmente os reis, antes, pelo contrário, proclamando sem hesitação os grandes serviços efetivos, que prestaram à causa da humanidade (...)".

Ponto no qual, aliás, Pereira Barreto se diferencia fortemente de Júlio de Castilhos, para quem as idéias achavam-se encarnadas nas pessoas: combatia as pessoas dos seus adversários com o mesmo rigor com que se opunha às suas idéias.

Esta interpretação "benigna" da história, leva Pereira Barreto a concluir que:

> "(...) as más ações dos homens são devidas mais à ignorância do que à maldade (...)" [12].

Aqui radica, ao nosso modo de ver, o caráter ilustrado do positivismo de Pereira Barreto: se a maldade, por uma parte, radica na ignorância, e se por outra as idéias erradas podem-se combater sem atacar o indivíduo que as professa, podendo-se conseguir câmbios neste campo sem acudir à violência, nada melhor do que um acertado processo pedagógico para moralizar a sociedade.

Tanto para Comte quanto para Pereira Barreto é claro que este labor educativo, tendente à moralizar a sociedade transformando as mentes e os costumes dos indivíduos, é algo que deve preceder a qualquer tentativa de organização política. Dizia Comte que a escola positiva deve propagar

> "(...) a única instrução sistemática que pode de agora em diante preparar uma verdadeira reorganização primeiro mental, depois moral e, por fim, política (...) [13].

E afirma também a este respeito o filósofo de Montpellier:

> "A tendência correspondente dos homens de Estado a impedir hoje, tanto quanto possível, todo grande movimento político encontra-se aliás espontaneamente conforme às exigências fundamentais de uma situação que só comportará realmente instituições provisórias enquanto uma verdadeira filosofia geral não vincular suficientemente as inteligências. Desconhecidas pelos poderes atuais, essa resistência instintiva colabora para facilitar a verdadeira solução, ajudando a transformar uma estéril agitação política numa ativa progressão filosófica, de maneira a seguir, enfim, a marcha prescrita pela natureza, adequada à reorganização final, que deve primeiro ocorrer nas idéias para passar em seguida aos costumes e, finalmente, às instituições" [14].

Para Pereira Barreto, por sua vez, a anarquia política legada pelo liberalismo e as tendências metafísicas, radica em que estes inspiravam-se mais na imaginação do que num conhecimento real das leis que dominam o desenvolvimento histórico da sociedade. Faz-se necessário, pois, um reto conhecimento de ditas leis, assim como uma adequação da vontade a elas, para que as iniciativas políticas tenham algum sentido [15]. O positivista brasileiro salienta, por outra parte, que enquanto a sociedade liberal reduzia a legislação à uma simples projeção subjetiva do legislador, na sociedade positiva, pelo contrário, consistiria no reconhecimento passivo, por parte do legislador, das tendências espontâneas da sua respectiva sociedade. De todas formas, para Pereira Barreto era claro que o progresso não provinha da legislação, mas da própria estrutura

ôntica da sociedade. Por isso reconhecia que quanto maior fosse o conhecimento científico da realidade social por parte de quem fizesse as leis, tanto mais acertadas seriam estas [16].

Para Júlio de Castilhos, como para todo o pensamento positivista, a falência da sociedade liberal consistia em basear-se nas transações empíricas fruto da procura dos interesses materiais unicamente. Fazemos referência neste ponto à todas as críticas que Castilhos fez aos liberais gaúchos, assim como à polêmica mantida por ele na Constituinte da República. Justamente o líder gaúcho propunha ao Congresso Constituinte a instauração de um regime moralizador, baseado não na preservação de sórdidos interesses materiais, mas fundado nas virtudes republicanas. Ao ver Castilhos que a sua proposta não teve nenhum efeito, a nível nacional, decidiu encarnar a sua idéia no governo do Rio Grande do Sul. E conseguiu-o.

Em contraste com a condição posta por Silvestre Pinheiro Ferreira, no sentido de que os encarregados do Congresso, como organismo máximo do governo, deviam saber representar corretamente os interesses dos grupos ou classes respectivos, Júlio de Castilhos põe como condição fundamental do governante a absoluta pureza de intenções, que se traduz numa ausência de interesses materiais. Assim, a moralidade do governante tem valor de primeira magnitude, valor que é caracterizado por Castilhos [17] como consistindo numa "imaculada pureza de intenções" que constitui, sem dúvida, o único mérito do verdadeiro estadista:

> "Se porventura me pode ser atribuído algum mérito, este consiste unicamente na *imaculada pureza de intenções* com que tenho procurado tornar-me órgão fiel das aspirações republicanas e devoto servidor do Rio Grande do Sul, minha estremecida terra natal, que me domina pelo mais profundo afeto e que pode exigir de mim *todos os sacrifícios pessoais* pela sua felicidade" (os sublinhados são nossos).

Pureza de intenções que constituiu o título de glória de Castilhos depois de sua morte, segundo Getúlio Vargas [18], e que estava diretamente vinculada ao engrandecimento do Rio Grande. Vale a pena salientar a conexão que se estabelece, no texto que vamos citar, entre pureza, sabedoria e bem público: é puro quem é sábio e é sábio quem sabe promover o bem público:

> "(...) O Brasil, colosso generoso, ajoelha soluçando junto da tumba do condor altaneiro que pairava nos píncaros da glória.
>
> "Júlio de Castilho para o Rio Grande é um santo. É santo porque é puro, é puro porque é grande, é grande

> porque é sábio, é sábio porque, quando o Brasil inteiro se debate na noite trevosa da dúvida e da incerteza, quando outros Estados cobertos de andrajos, com as finanças desmanteladas, batem às portas da bancarrota, o Rio Grande é o timoneiro da Pátria, é o santelmo brilhante espargindo luz para o futuro.
>
> "Tudo isso devemos ao cérebro genial desse homem.
>
> "Os seus correligionários devem-lhe a orientação política. Os seus coetâneos o exemplo de perseverança na luta por um ideal; a mocidade deve-lhe o exemplo de pureza e honradez de caráter".

A *pureza de intenções*, que se poderia traduzir como *sensibilidade com a coisa pública* (res publica), constitui a essência das aspirações *republicanas*, segundo Castilhos [19]:

> "(...) Na imaculada pureza de intenções (...) tenho procurado tornar-me órgão fiel das aspirações republicanas (...)".

Arthur Ferreira Filho [20] sintetizou admiravelmente a concepção castilhista da República como "regime da virtude":

> "(Para Júlio de Castilhos) a República era o reino da virtude. Somente os puros, os desambiciosos, os impregnados de espírito público deveriam exercer funções de governo. No seu conceito, a política jamais poderia constituir uma profissão ou um meio de vida, mas um meio de prestar serviços à coletividade, mesmo com prejuízo dos interesses individuais. Aquele que se servisse da política para seu bem-estar pessoal, ou para aumentar sua fortuna, seria desde logo indigno de exercê-la. Em igual culpa, no conceito castilhista, incorreria o político que usasse das posições como se usasse de um bem de família (...). Como governante, Júlio de Castilhos imprimiu na administração rio-grandense um traço tão fundo de austeridade que, apesar de tudo, ainda não desapareceu".

Muitos são os textos de inspiração castilhista nos quais se apregoa a *pureza de intenções* e o *desinteresse pessoal* como virtudes supremas do político. Citemos, para terminar, um que é a síntese da obra política e educadora de Castilhos: [21]

> "Termina hoje o seu mandato de Presidente do Rio Grande do Sul o benemérito republicano dr. Júlio de Castilhos...

"Historiar o governo de Júlio de Castilhos é escrever um manual de educação cívica. O eminente cidadão (...) revelou as mais altas qualidades políticas durante o seu período presidencial, qualidades que, reunidas às que patenteou como homem de propaganda, como apóstolo intransigente de uma doutrina (...) imprimem ao seu nobre caráter um tom de pureza verdadeiramente exemplar. A sua personalidade (...) é caracterizada sempre pelo mais amplo desinteresse material, pelo ódio aos sofismas com que a consciência contemporânea explica as mais funestas capitulações do dever. Em todas as páginas de sua vida (...) transluza esse culto raro da moral, esse concentrado desejo de tornar a sua ação benéfica à comunidde em que vive (...).

"(...) Hoje, no Rio Grande do Sul, graças à ação educadora de Júlio de Castilhos, o povo possui uma idéia elevada dos seus deveres políticos, tem consciência nítida da sua responsabilidade, do valor do seu voto, da necessidade indeclinável da sua interferência cívica nos destinos do Estado e da Nação".

Para Júlio de Castilhos, em síntese, o governante deve ter como primeira característica a absoluta pureza de intenções, que equivale à total ausência, nele, dos sórdidos interesses materiais. — Somente assim poderá dar-se em quem dirige a sociedade, a capacidade para perceber cientificamente qual é o sentido da racionalidade social, que se revela, como já o tinha salientado Comte, unicamente perante as mentes livres dos prejuízos teológicos e metafísicos. Victor de Britto [22] caracteriza muito bem a concepção castilhista da política, quando diz que para esta tradição

"(...) A autoridade saída do consentimento geral dos povos não passa de uma fórmula grotesca, cuja impotência e incapacidade para a solução dos magnos problemas, oferecidos pela civilização hodierna, dia a dia se vão afirmando na consciência dos homens esclarecidos. "A obsoleta democracia foi-se com a bancarrota da metafísica. A sociedade precisa ser regida pelas mesmas leis, submetida aos mesmos métodos positivos das matemáticas e da biologia. Isso de soberania popular, de governo do povo pelo povo, são conceitos vãos, criados para estorvar a ação da autoridade no estudo das questões sociais, cuja solução só se deve inspirar na necessidade histórica e na utilidade pública".

O princípio básico para o castilhismo (aplicado também para a filosofia política positivista em geral) é o de que a sociedade

caminha inexoravelmente para sua estruturação racional. Atingem-se esta convicção e os meios necessários para a sua realização através do cultivo da ciência social, privilégio de personalidades carismáticas, que devem impor-se nos meios sociais onde se encontram. Quando uma personalidade esclarecida pela ciência social assume o governo, pode transformar o caráter de uma sociedade que levou séculos para constituir-se. A ação política de Castilhos inscreveu-se neste contexto: não consultou a opinião do povo, nem sequer indagou as condições de receptividade do meio para a sua ação, porque, impelido por um móvel poderoso — visão científica da sociedade e da missão que nela lhe correspondia —, soube aproveitar o concurso dos fatores determinantes e, de acordo com eles, influir nas multidões, sendo seguido "com a inconsciência e a instintividade de reflexos dos quais ele (era) o centro que (atuava) sob a inspiração de um poder superior" [23]. A crise do governo representantivo, para o regime castilhista, provém daqui: se a unica alternativa para a estruturação racional da sociedade é a imposição do governante esclarecido, qualquer outro tipo de organização social que não for o seu torna-se necessariamente caótica. Daí a feroz crítica que o castilhismo desatou contra o sistema parlamentar — sistema para lamentar, segundo um deputado castilhista — como expoente número um do governo representativo.

À luz de todos estes conceitos que acabamos de expor, estrutura-se o conceito de *bem público*, para a tradição castilhista. Assim como para os pensadores liberais o bem público dava-se através da conciliação dos interesses individuais, conciliação que se concretizava no Parlamento, como organismo representativo dos ditos interesses, para Castilhos o bem público só poderia encontrar-se donde se achasse a essência mesma da sociedade ideal, que ele entendia, como já foi mostrado, em termos do "reinado da virtude". O bem público confundia-se, para ele, com a imposição, por parte do governante esclarecido, dum governo moralizante, que fortalecesse o Estado em detrimento dos egoístas interesses individuais e que velasse pela educação cívica dos cidadãos, origem de toda moral social. O texto que citaremos à continuação expressa admiravelmente todos os aspectos que implica o conceito castilhista de "bem público":

> "(...) A completa reorganização política e administrativa do Estado, moldada de harmonia com o *bem público*, e subordinada à fecunda divisa de: CONSERVAR MELHORANDO; a sua prosperidade material atestada pelas inúmeras obras postas em execução e por outros tantos fatos auspiciosos; o crescente desenvolvimento das indústrias (...); a estabilidade do seu crédito (...); a considerável amortização de sua dívida (...), o

> numerário acumulado no seu Tesouro; a sua progressiva educação cívica, em que se fortalece o ininterrupto aperfeiçoamento moral deste povo glorioso: tudo isso resume a brilhante atualidade do Rio Grande do Sul" (maiúsculas de Castilhos; o sublinhado é nosso) [24].

Em outras palavras, para Castilhos o *bem público* fundamenta-se na completa reorganização política e administrativa do Estado, sob a luz do princípio "conservar melhorando" [25]. Baseia-se, também, na prosperidade material do Estado (obras públicas, desenvolvimento industrial, estabilidade do crédito do governo, amortização da dívida pública, poupança estadual). Consiste, principalmente, na progressiva educação cívica, moralizadora do povo e que, segundo veremos adiante, busca educar o povo para fortalecer o estado. — Por outra parte, os poderes oficiais devem revolver à sociedade em serviços úteis (ao Estado) a tônica das contribuições a que são obrigados os cidadãos [26].

A *liberdade* para os indivíduos dá-se na medida em que estes procurem, através de todas as suas atividades (intercâmbio de opiniões, concretização de iniciativas, trabalho) a realização do bem público, sob a divisa "conservar, melhorando" [27]. Nesta procura do *bem público* têm prelação as *classes conservadoras* definidas como

> "(...) as classes que produzem e trabalham, o comércio e o proletariado, a indústria e as artes (e que) agremiam-se ao redor do presidente do Rio Grande, ajudando-o, desta ou daquela forma, a organizar nossa terra (...)" [28].

Estas classes conservadoras, amante da ordem, foram conquistadas por Castilhos junto com os elementos revolucionário ou radicais "em cuja atividade preponderava a procura do progresso à outrance sobre as necessidades da manutenção da ordem", de forma que conseguiu estabelecer o equilíbrio social entre a mocidade e a velhice, os progressistas e os conservadores [29]. Fora do contexto de bem público que, como vimos, se identifica com a moralização dos cidadãos e a segurança e prosperidade do Estado, não se pode dar liberdade para os indivíduos.

Em ordem a conseguir a moralização da sociedade, o governante deve exercer uma *tutela* sobre a mesma, a fim de que ela se amolde à procura do bem público; este papel educativo caracteriza o *estadista conservador*, que, além de governante exemplar, deve ter a convicção do apóstolo e a justiça do magistrado [30], para estabelecer o equilíbrio entre as forças sociais e conseguir a harmonia entre a liberdade individual e a autoridade. A tradição

castilhista insiste em que o próprio povo procura esta liberdade sob tutoria:

> "(...) o pobre povo (...) só aspira a que o deixem viver em paz, com as parcelas de autonomia que a organização social lhe permite para a harmonia possível entre a liberdade individual e a autoridade constituída (...)" [31].

Os direitos dos indivíduos estão a todo momento submetidos ao *bem público*; a legislação também em função deste, de tal forma que, nas épocas de perigo para a segurança do Estado no cumprimento da sua missão moralizadora, o governo deve orientar a sua conduta "nos princípios fundamentais da ordem, segurança, salvação, existência da sociedade". Segundo estes princípios, a legislação deve ser empregada nos casos normais. Porém, quando se põe em perigo a segurança pública, devem-se fechar todos os códigos "para aplicar o texto vigoroso de uma lei mais alta" que diz relação à salvação coletiva. Vale a pena citar completo o texto de Pedro Moacyr [32], escrito quando diretor de "A Federação" e um dos mais ardentes castilhistas:

> "Em toda essa confusão de uma sociedade, violentamente arrancada de sua paz, de seu trabalho normal, de seu rápido progresso por uma revolução de saqueadores, assassinos e anarquistas, é mister que o povo não deixe um instante de ver claro e tenha juízos firmes sobre a situação.
>
> "(...)
>
> "Republicanos e homens até indiferentes à luta partidária têm uma meia atitude patriótica em face do procedimento do governo *quando ele vê-se coagido a ir procurar nos princípios fundamentais de ordem, de segurança, de salvação, de existência da sociedade, a orientação da sua conduta.* Essa atitude é a da adesão, é a do mais franco aplauso.
>
> "Não estamos fazendo uma 'defesa original' de ilegalidade do governo e açulando-o a saltar por cima de todas as garantias; mas, entre as pretensões criminosas de quaisquer indivíduos e o supremo interesse público, *preferimos este último*, sem falsas reservas.
>
> *"Seja a legislação empregada nos casos normais.* Quando as situações, porém, se anormalizam, máximo em caráter extremo, violento e decisivo dos destinos de um povo, à autoridade é lícito, *é indispensável fechar as páginas de todos os códigos para aplicar o texto vigoroso de uma lei mais alta,* que é a mesma expressão de harmonia

social — *a lei da conservação, a lei da salvação coletiva.* "Por isso mesmo que somos adeptos entusiastas da *política conservadora*, nosso ponto de vista é esse: na paz, o respeito de todas as leis, de todas as fórmulas, de todos os preceitos; na guerra o emprego oportuno, rápido, eficaz de *todas as garantias extraordinárias* para a sociedade ameaçada.

"*Não admitimos o suicídio do governo na asfixia de um código*, quando o povo debate-se nas agonias de uma revolução. O poder público está mais do (que) justificado" (os sublinhados são nossos).

Em conseqüência, mais que das leis escritas ou das Constituições, a guarda do bem público depende do zelo e do esclarecimento do governante iluminado pela ciência social e ornado com uma "pureza de intenções", que lhe permita superar o proveito individual em prol da coisa pública. Neste sentido, como diz Victor de Brito [33]

> "(...) o povo, dentro do qual estão (as) forças produtoras, é levado a concluir que *a questão de bem governar ou mal governar não depende das constituições, mas, sim, dos homens, dos governantes*; que mais vale agüentar uma constituição, mesmo defeituosa, ou *constituição nenhuma*, desde que o *poder esteja nas mãos de um homem honesto, patriota e bem intencionado*, do que a mais bela composição escrita do liberalismo mais puro entregue a um ambicioso, a um degenerado, capaz de rasgá-la no primeiro momento de impulsividade para satisfação de interesses inconfessáveis" (os sublinhados são nossos).

Vale a pena salientar aqui a mudança sofrida pelo conceito de bem público, segundo a tradição castilhista: em tanto que para o pensamento liberal o bem público desprendia-se da preservação dos interesses dos indivíduos, que abrangiam basicamente a propriedade privada e a liberdade de intercâmbio, bem como as chamadas liberdades, para Castilhos o bem público rebasa os limites dos interesses materiais do indivíduo, para tornar-se impessoal e espiritual. O bem público se dá na sociedade moralizada por um Estado forte, que impõe o desinteresse individual em benefício do bem-estar da coletividade. É claro que este bem-estar traduziu-se, a nível do Rio Grande do Sul, no fortalecimento do Estado sobre os indivíduos, com o conseguinte desenvolvimento de uma sólida burocracia oficial.

É justamente nesta reação antiindividualista e antimaterialista do castilhismo, donde podemos descobrir um dos seus rasgos

mais significativos, que tornam-no uma filosofia política conservadora. Ao sentar, como ponto de partida que a racionalidade da sociedade encarna-se não na projeção da razão individual, concretizada num órgão representativo de governo donde se desse o consenso entre os indivíduos, como o tinha feito o liberalismo, senão na obra moralizadora de um Estado autocrático, o castilhismo nada mais fazia do que situar-se do lado das múltiplas reações conservadoras que com Maistre (1753-1821), Burke (1727-1797), Comte (1798-1857), De Bonald (1754-1840), etc., condenavam as conquistas da ilustração, no relativo ao papel atribuído à razão individual. E ao propugnar por uma sociedade moralizada em torno a ideais espirituais, em aberta rejeição ao regime de negociação entre interesses materiais conseguido pelo sistema liberal, Castilhos procurava uma volta — inconsciente, talvez — a uma sociedade de tipo feudal, na qual o móvel inspirador dos cidadãos fosse a procura da virtude. Tanto na sua rejeição à razão individual, como no seu desprezo pelo interesse material, Castilhos é conservador, justamente ao propugnar em ambos os casos por uma volta ao passado pré-liberal. E é esta, sem dúvida nenhuma, como o tem mostrado claramente Mannheim, uma das características fundamentais da atitude conservadora [34]. Baseando-nos no mesmo autor, poderíamos assinalar uma terceira característica conservadora do pensamento castilhista: sua resistência à teorização. A mesma obra política de Castilhos testemunha isto, assim como a dos seus seguidores. Pinheiro Machado será considerado "o maior constitucionalista prático do Brasil", ao passo que Borges de Medeiros e Getúlio (na sua primeira fase, como governador do Estado sulino) não deixaram mais do que uma obra legislativa que continuava a constituição castilhista. E não foram poucas, pelo contrário, as investidas de todos eles contra a "metafísica liberal", que sim contou no Brasil com teóricos da altura de Silvestre Pinheiro Ferreira.

Uma última anotação para ampliar um ponto que insinuamos anteriormente. Diziamos, ao referir-nos ao positivismo ilustrado de Pereira Barreto, que a essência deste dependia do fato de que, por uma parte, a maldade humana para ele radicava na ignorância e, por outra, as idéias erradas podiam-se combater sem atacar o indivíduo que as professava, sendo possíveis mudanças neste campo sem recorrer à violência. Víamos como a partir destas premissas Pereira Barreto salientava que o melhor meio para moralizar a sociedade era um acertado processo pedagógico. Agora, dado o marcado anti-individualismo de Castilhos que, como acabamos de assinalar, levava-o a desconfiar da razão individual, este processo pedagógico se faz impossível na concepção de líder gaúcho, restando como único meio para moralizar a sociedade, a imposição pela força do líder carismático. Neste contexto, a única

educação cívica possível é a promovida pelo próprio Estado e consiste na imposição da organização político-institucional concebida por Castilhos. Qualquer discussão ou qualquer forma de organização da sociedade diferente da proposta pelo líder gaúcho, era a priori descartada como contrária à reta razão e à moralidade pública.

Os rasgos totalitários que assomam no castilhismo deitam suas raízes aqui, como teremos oportunidade de sugeri-lo na última parte deste trabalho. A única ação moralizadora será o exercício auto-crático do poder. E a única atitude de quem dissente do poder será, como dizia Castilhos referindo-se aos seus inimigos liberais, uma sincera penitência.

NOTAS

1 — Para esta síntese acerca do pensamento de Pinheiro Ferreira, basear-nos-emos nas seguintes obras: Pinheiro Ferreira, Silvestre, *Manual do cidadão em um governo representativo — 1834* (Trechos escolhidos e apresentados pelo professor Antônio Paim), Rio de Janeiro, PUC, 1973; Pinheiro Ferreira, Silvestre, *Preleções filosóficas* (Introdução de Antônio Paim), São Paulo, Ed. Grijalbo Ltda., 1970, 2.ª edição; Paim, Antônio, *História das idéias filosóficas no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1974, 2.ª ed.

2 — *Manual do cidadão...*, op. cit., p. 14.

3 — Idem, p. 27.

4 — *Manual do cidadão em um governo representativo*, Paris, Rey & Gravier, 1834, tomo I, p. 121; citado por Paim, *História das idéias filosóficas no Brasil*, pp. cit., pp. 4-5.

5 — Comte, Augusto, *Discurso sobre o espírito positivo* (trad. de José Arthur Giannotti), São Paulo, Abril Cultural, 1973, 1.ª edição, coleção "Os Pensadores", vol. XXXIII, p. 75.

6 — *Op. cit.*, p. 92.

7 — Comte, Augusto, *op. cit.*, pp. 91-92.

8 — Pereira Barreto, Luis, "Uma palavra aos políticos", in: *Obras Filosóficas*, vol. I, organização, introdução e notas de Roque Spencer Maciel de Barros, São Paulo, Editorial Grijalbo Ltda., 1967, pp. 149-163.

9 — Comte, Augusto, *op. cit.*, pp. 77-78.

10 — *Op. cit.*, p. 150.

11 — *Op. cit.*, pp. 151-152.

12 — *Op. cit.*, ibid.

13 — *Op. cit.*, terceira parte, XX, p. 94.

14 — *Op. cit.*, segunda parte, p. 75.

15 — *Op. cit.*, pp. 159-160.

16 — Ibid.

17 — Mensagem à Assembléia do Rio Grande, in "A Federação", 27-9-1897.

18 — Discurso pronunciado na sessão fúnebre de 31-10-1903, para honrar a memória de Júlio de Castilhos. Apud Lins, Ivan, *op. cit.*, pp. 192-193.

19 — Mensagem à Assembléia, in: "A Federação", 27-9-1897.

20 — *História Geral do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Globo, 1958, p. 149; apud Lins (Ivan), *op. cit.*, p. 192.

21 — "A Federação", 7-2-1898.

22 — *Gaspar Martins e Júlio de Castilhos, estudo crítico de psicologia política*, Porto Alegre, Liv. Americana, 1908, pp. 48-49.

23 — Britto (Victor de), *op. cit.*, pp. 56-57. Cfr. editorial de Pinto da Rocha, in: "A Federação", 6-4-1895.

24 — "A Federação", 27-9-1897 e 3-2-1893. Britto, *op. cit.*, pp. 50-53.

25 — Que constitui a versão castilhista do lema positivista "ordem e progresso".

26 — Mensagem de Castilhos, in: "A Federação", 8-2-1893.

27 — Mensagem de Castilhos à Assembléia dos representantes do Rio Grande do Sul, in: "A Federação", 9-10-1895.

28 — Editorial de Pedro Moacyr, in: "A Federação", 3-2-1893.

29 — Ibidem.

30 — "A Federação", 27-8-1897.

31 — Britto (Victor de), *op cit.*, p. 51.

32 — "A Federação", 4-9-1893.

33 — *Op. cit.*, pp. 52-53.

34 — Cfr. Mannheim (Karl), *Ideología y Utopía*, Madrid, Aguilar, 1966, 2.ª edición, pp. 302-313.

CONCLUSÃO

Ao longo do nosso trabalho temos caracterizado o castilhismo como uma filosofia política que inspira um governo autoritário, não-representativo, que propõe a liberdade e as garantias dos indivíduos ante o supremo interesse da segurança do Estado, as-

sumindo forte caráter tutelar-moralista e conservador. No cume de todo o sistema castilhista encontramos a figura do líder carismático, que sabe para onde deve guiar os destinos da sociedade e é consciente do papel salvador que lhe cabe frente à crise em que o liberalismo suicida tem submergido os povos, após a revolução francesa. Esta concepção encarnou-se no pensamento e na obra política de Castilhos e seguidores, ficando concretizada na Constituição de 14 de Julho de 1891. Em seus traços gerais, o castilhismo reproduz a filosofia política exposta por Comte no *Sistema de Política Positiva*[1].

Porém, o castilhismo não pode ser reduzido ao comtismo, nem pode ser por ele explicado totalmente. Como filosofia política atuante, a concepção de Castilhos criou um modelo político que se perpetuou no Rio Grande mais de três décadas e que exerceu forte influxo no contexto da República Velha e posteriormente, revestido de algumas características peculiares que o diferenciam do comtismo, provenientes, sem dúvida, das condições históricas do Rio Grande e do caudilhismo de Castilhos. Afinal de contas o *Sistema de Política Positiva* de Comte não passava de um modelo teórico, ao passo que os castilhistas realizaram na prática um regime político.

Assinalemos as principais diferenças entre o sistema castilhista e o modelo político proposto por Comte. Pode-se agrupá-las em quatro pontos: 1) Enquanto para Comte a assembléia política gozava de um certo caráter corporativo, pois devia ser constituída por deputados escolhidos pela agricultura, manufatura e comércio, para os castilhistas a assembléia estadual estava composta pelos representantes dos diferentes círculos eleitorais em que se dividia o Estado, abrangendo indistintamente todos os grupos sociais e aglutinando-os no seio do Partido único (Partido Republicano Rio-Grandense) dominante. 2) Enquanto Comte insistia em que a renovação mental e social devia preceder à organização política, pois a reconstrução temporal precisava ser antecedida pela reorganização espiritual, os castilhistas davam preferência à renovação política, da qual esperavam a mudança moral e espiritual. 3) Enquanto para Comte não havia identidade entre os poderes sacerdotal, educador e industrial, por uma parte, e o Estado, por outra, no castilhismo há uma tendência unificadora dos três primeiros em torno do Estado. Efetivamente, ainda que não encontremos por parte dos castilhistas um pronunciamento explícito neste sentido, nota-se uma tendência a converter tudo em função estatal. Isto aparece claramente, ao nosso ver, na colonização, entendida por Castilhos e Borges de Medeiros como obra educadora do Estado, a fim de amoldar os colonos à nova pátria. Também observamos este fenômeno na luta dos castilhistas contra os grupos econômicos particulares que pudessem gozar even-

tualmente de liberdade perante o Estado, como no caso da "Auxiliaire" §, durante o governo de Borges. 4) A despeito da plena liberdade de expressão apregoada por Comte, sem que o Estado favorecesse nenhuma opinião, achamos no sistema castilhista o favorecimento da doutrina estatal, através da imprensa do Partido único e da perseguição encarniçada aos jornais da oposição, sem falar em todos os mecanismos constitucionais que garantiam a inquestionabilidade das decisões do Chefe do Estado na elaboração das leis [2]. Em síntese, o castilhismo se diferencia do comtismo em virtude de destacar mais decisivamente a presença dominadora do Estado nos diferentes campos da vida social, ao mesmo tempo que cria toda uma infra-estrutura econômica, política e jurídica para perpetuar tal estado de coisas. Em outras palavras, o castilhismo mostrou-se mais decididamente totalitário que o comtismo.

Carl J. Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski [3] têm caracterizado o "síndrome" ou padrão de aspectos inter-relacionados das ditaduras totalitárias como consistente em "uma ideologia, um partido único tipicamente dirigido por um só homem, uma polícia terrorista, um monopólio de comunicações, um monopólio de armamentos e uma economia centralizada". Quanto à ideologia oficial, os citados autores salientam que precisa abranger em um corpo de doutrina todos os aspectos vitais da existência humana. Deve visar a um estado perfeito e final da humanidade e conter um componente carismático, fundado numa repulsa total da sociedade existente e na conquista do mundo para um novo estado de coisas, sendo adotada ativa ou passivamente por todos os membros da sociedade. Embora encontremos no castilhismo vários aspectos que o aproximam de um sistema totalitário [4], não podemos, entretanto, caracterizá-lo propriamente como tal. O totalitarismo supõe um avanço tecnológico e uma sintematização somente observados em condições especiais, como as que favoreceram o surgimento das ditaduras soviéticas ou hitlerista. Isto não impede a firmação de que o castilhismo, como todo sistema autocrático de governo, está próximo do totalitarismo e, o que é mais importante para nosso propósito, nutre-se da mesma visão filosófica do homem e da sociedade que aquele.

O totalitarismo deita suas raízes no medo à liberdade. É que a descoberta desta esteve sempre associada à autoconsciência, à responsabilidade, à individualização que fazem do homem um ser único, pertencente ao mundo mas ao mesmo tempo contraposto a ele. O pensamento ocidental, desde os trágicos gregos, passando por Nietzsche, até os nossos dias, tem salientado que a liberdade é mais um peso e uma exigência do que uma regalia e tem vislumbrado a dor e a tragédia na base da individualização humana;

porque a liberdade, ao mesmo tempo que promessa de realização, é consciência da finitude do homem e de sua morte. Porém, ao mesmo tempo, tem ficado claro que só a partir dela o homem é pessoa e constrói a civilização [5]. O totalitarismo é movido pela vontade de apagar a consciência, suprimir a liberdade, eliminar a individualidade. Apela para a absorção de cada um "numa totalidade mística indiferenciada, na qual já não há lugar para a tragédia da decisão e da escolha" [6]. Como a conquista da liberdade tomou corpo nos regimes inspirados pelo liberalismo, o totalitarismo é uma reação violenta contra este e, paradoxalmente, brota de seu seio, ora como tendência político-filosófica que contesta a "metafísica liberal" (Comte e Castilhos), ora como fruto de um adormecimento do povo na procura do bem-estar, risco previsto por Tocqueville [7], criticado pelos krausistas espanhóis [8] e atualmente analisado por Marcuse [9], ora a partir da limitação às liberdades e do fortalecimento do Estado na luta contra o próprio totalitarismo [10].

É paradoxal que os ideológicos totalistas, ao mesmo tempo que negam a liberdade, apregoam a liberação. Tal sucede com Castilhos, por exemplo, quando pretende livrar a sociedade sul-rio-grandense das farpas do parlamentarismo monárquico, justamente negando a liberdade mediante a implantação de um regime autocrático. Este despropósito é efeito de uma falta de compreensão do que realmente é a liberação. Esta não consiste em outra coisa senão no exercício da liberdade, de forma tal que, como diz Roque Spencer [11], "só se libera quem é livre". Assim mesmo, só pode ser liberadora uma filosofia política baseada no reconhecimento da liberdade. A filosofia liberal, fundamentalmente uma teoria da liberdade, é a filosofia por excelência da liberação [12].

O autocratismo castilhista não entrou em jogo ao acaso ou como simples transposição de uma teoria estrangeira. Preencheu um vazio no pensamento da elite dirigente brasileira, desobrigando-a da má consciência de haver contestado radicalmente a monarquia, sem dar solução ao problema fundamental colocado por ela: *a representação*. Ao instituir a tutela como base da ordem social, ao mesmo tempo que dava à nova elite um bom argumento para se perpetuar no poder, Castilhos exonerava-a dos freios morais e políticos da sociedade liberal, expressados no parlamento e nas liberdades. De um universo moral e social baseado na autoconsciência e na responsabilidade do indivíduo, passou-se a uma nova ordem fundada na entidade anônima da coletividade, com sério detrimento para a afirmação da *pessoa*. Tinha-se dado um passo atrás no esclarecimento alcançado pela consciência brasileira durante o Império, acerca da liberdade e da representação.

NOTAS

1 — Cf. Comte (Auguste), *La Science sociale* (présentation et introduction de Angèle Kremer-Marietti), Paris, Gallimard, 1972. Miguel Lemos no seu artigo "La Dictature Républicaine d'après Auguste Comte", transcrito na obra de Jorge Lagarrigue que leva o mesmo título (Rio de Janeiro, Fonds Typographique "Auguste Comte", 1937, p. 61), assinala os pontos fundamentais de concidência entre o castilhismo e o comtismo: (Na Constituição do Estado do Rio Grande do Sul) "... nos principes, sans recevoir, ce qui n'était guère possible, une consécration pleine et sans mélange, ont assez prévalu pour rendre cette Constitution un côde supérieur à tous que les révolutions modernes ont enfantés (...). Le caractère fondamental de cette Constitution et qui lui est propre consiste en ce que le pouvoir dit législatif s'y trouve réduit fondamentalement à son rôle budgétaire, l'initiative et la promulgation des lois appartenant ao chef du pouvoir exécutif, qui doit préalablement sommetre ses projets législatifs à une discussion publique de trois mois. Outre celà, il nomme le vice-précident, qui doit le remplacer dans ses empêchements: c'est un acheminement vers la faculté de nommer son successeur".

§ — No tempo do primeiro governo de Borges, os transportes ferroviários eram administrados no Rio Grande por uma companhia particular, a "Auxiliaire". Borges conseguiu que a União encampasse os mencionados transportes, para transferi-los ao Estado através de arrendamento, denominando este programa de "socialização dos serviços públicos". A finalidade perseguida era responder as necessidades indicadas "pelo bem público", que pediam a administração direta dos citados serviços por parte do Estado, afastando-os da exploração particular.

2 — Cf. Lagarrigue (Jorge), *La Dictature Républicaine d'après Auguste Comte*, op. cit., passim.

3 — *Totalitarismo e Autocracia*, (trad. de Donaldson M. Garschagen), Rio de Janeiro, Edições GRD, 1965, pp. 18-19.

4 — Aspectos ideológicos como o culto ao Estado impessoal ou à Coletividade, ou o caráter de redentor da sociedade sul-rio-grandense encarnado por Castilhos; ou ainda o adotado por Pinheiro Machado ao considerar-se o pálio sob o qual se guardava a hóstia republicana. Há outros aspectos, como o partido único, ferreamente dirigido por um líder; o papel repressivo da Brigada Militar ou dos Corpos Provisórios; a hegemonia da imprensa dirigida pelo PRR; a tendência hegemônica do Estado em vários setores da economia, como a relativa às regiões coloniais, etc...

5 — Cf. Nietzsche (Friedrich), *Obras Incompletas* (seleção de textos de Gérard Lebrun, trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho), São Paulo, Abril Cultural, 1974, 1.ª edição; temos consultado os seguintes escritos: *O nascimento da tragédia no espírito da música*, *A filosofia na época trágica dos gregos*, *Humano demasiado humano* (primeiro volume, prefácio), *Aurora* (primeiro livro, § 18), *Crepúsculo dos ídolos* (moral como contranatureza, §§ 2, 5, 6). — Jaeger (Werner), *Paideia: los ideales de la cultura griega* (trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 1967. — Buber (Martin), *Qué es el hombre?*, Buenos Aires, BFCE, 1967. — Scheler (Max), *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1970.

6 — Maciel de Barros (Roque Spencer), *Introdução à filosofia liberal*, São Paulo, Grijalbo, 1971, p. 345.

7 — *A Democracia na América*, op. cit., pp. 309-314.

8 — Cf. nosso trabalho *El hispanismo o liberalismo conservador legado por los krausistas españoles*, Medellín, Instituto de Integración Cultural, 1975, (mimeografiado), 76 págs.

9 — Marcuse (Herbert), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1970.

10 — Maciel de Barros (Roque Spencer), *op. cit.*, pp. 346-347.

11 — *Op. cit.*, p. 341.

12 — Roque Spencer, *op. cit.*, p. 343.

LE CARDINAL MERCIER ET LA PHILOSOPHIE

GEORGES VAN RIET
Président de l'Institut Supérieur de Philosophie
à l'Université Catholique de Louvain.

Pour honorer la mémoire du Cardinal Mercier, en cinquetième anniversaire de sa mort, nous voudrions évoquer le renouveau qu'il a imprimé à la philosophie à la fin du siècle dernier dans le monde catholique, et la manière dont l'Institut Supérieur de Philosophie, qu'il a fondé, a tenté depuis quatre-vingts ans de réaliser ses intentions dans une fidélité vivante à l'esprit du Fondateur.

Historiquement, la création, à l'Université Catholique de Louvain, de l'Institut supérieur de Philosophie s'inscrit dans le cadre général du renouveau thomiste voulu par le Pape Léon XIII et ne fut possible que grâce à l'aide efficace et l'appui constant de celui-ci.

Convaincu que les maux dont souffre la société proviennent d'un profond désarroi intelectuel, dû à des erreurs d'ordre philosophique telles que le positivisme et le scientisme, Léon XIII, dans son encyclique *Aeterni Patris,* du 4 août 1879, invitait la chrétienté à restaurer l'enseignement de la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Ayant été quelque temps nonce en Belgique, il était persuadé que nulle part une renaissance thomiste ne pourrait rencontrer un terrain plus propice qu'à Louvain: l'Université de Louvain s'adresse à un nombreux public, composé d'étudiants laïcs, elle confère des diplômes reconnus par l'État, on y enseigne toutes les branches du savoir, on y travaille avec l'outillage que requièrent les recherches; nulle part on ne pourrait mieux contribuer au rapprochement de la science et de la philosophie, rapprochement qui devait, dans l'esprit du Pape, rénover la société tout entière en lui procurant une solide assise intelectuelle.

Sur les instances du Pape, les évêques belges nommèrent en 1882 l'abbé Désiré Mercier "professeur de philosophie selon Saint Thomas" à l'Univerité de Louvain et, pour lui assurer un auditoire, ils décidèrent que le nouveau cours serait gratuit, accessible à tous, et obligatoire pour les étudiants en Théologie ainsi que pour les doctorands en Philosophie et Lettres et en Sciences Politiques et Administratives.

Le nouveau cours connut un succès éclatant, dû aux éminentes qualités d'esprit et de coeur que tous les disciples du jeune maître ont célébrées à l'envi. Aussi Mercier conçut-il le projet de développer en un enseignament complet où les diverses branches de la philosophie seraient étudiées de façon approfondie et mises en relation avec les sciences modernes et avec les grands courants de la pensée contemporaine. Le Pape approuva ce projet qui comblait ses voeux; par un bref du 8 novembre 1889, il sanctionna de son autorité la création de l'Institut supérieur de Philosophie ou École Saint-Thomas d'Aquin, et accorda une aide financière importante pour en hâter la réalisation. En dépit de nombreuses difficultés, Mgr Mercier réussit à constituer une équipe de collaborateurs décidés à travailler dans un même esprit; il acquit un vaste terrain où il fit construire les bâtiments de l'Institut ainsi qu'un séminaire auquel, par déférence pour le Pape, il donna le nom de "Seminaire Léon XIII".

L'Institut prospéra rapidement sous l'impulsion de son fondateur. De nombreux étudiants laïcs, inscrits dans d'autres Facultés de l'Université, y suivaient des cours complémentaires, mais généralement sans pouvoir prolonger leur formation au delà du baccalauréat. C'est surtout de l'étranger que, dès les toutes premières années, vinrent les étudiants réguliers qui poursuivaint jusqu'au doctorat le cycle des études philosophiques; par la qualité de son ensegnement et la valeur de ses publications, notamment par la *Revue néo-scolastique,* crée en 1894 (aujourd'hui *Revue Philosophique de Louvain*), l'Institut conquit dès l'origine une renommée internationale.

L'Institut était solidement organisé quand, em 1906, Mgr Mercier fut nommé Cardinal Archevêque de Malines. Des soucis d'ordre pastoral allaient désormais l'écarter de la philosophie; mais la nouvelle dignité dont il était revêtu et le prestige qu'il s'acquit durant la première guerre mondiale contribuèrent à étendre le rayonnement de l'Institut qu'il avait fondé.

* * *

Si l'on veut caractériser d'un mot ce qui constitue l'essentiel de la conception de Mgr Mercier et du renouveau qu'il suscita,

on pout dire que, pour lui, la philosophie est avant tout une *recherche rationnelle*. Aujourd'hui, cette définition peut sembler banale. À l'époque, elle était neuve; et même de nos jours, ceux qui estiment qu'ele va de soi devraient en mesurer les implications et les conséquences.

Au dernier quart du XIX[e] siècle, les universités occidentales issues de la Révolution Française étaient pour la plupart des institutions d'enseignement professionel où se communiquait un savoir solidement établi, ce qu'on appelait "la science faite". Mais le développement prodigieux des sciences et le progrès technique spectaculaire qu' elles engendraient et qui suscitait l'admiration de tous firent naître des conceptions nouvelles: à côté de la "science faite", il fallait faire une place de choix à la science "qui se fait" et qui est encore "à faire", c'est-à-dire à la recherche scientifique. A Louvain, vers 1880, ces conceptions nouvelles trouvaient un écho surtout à la Faculté de Philosophie et Lettres chez les orientalistes, à la Faculté des Sciences chez les biologistes, à la Faculté de Droit chez les professeurs de questions sociales et politiques, à la Faculté de Medicine chez les neurologues. Dès sa nomination à Louvain en 1882, Mercier se range résolument du côté des novateurs: il conçoit la philosophie avant tout une "recherche": plus précisément, comme une recherche "rationnelle", et la plus haute de toutes. La "raison", en effet, en son sens le plus noble, est cette exigence et ce pouvoir qui résident en nous définit comme hommes; questionner, réfléchir, affirmer en sachant que nous avons le droit de le faire et en étant capables de rendre "raison" de nos affirmations, tells est la plus haute et la plus importante activité de l'homme: elle fonde notre liberté et notre personnalité. Toute philosophie digne de ce nom, toute philosophie vivante, est essentiellement une mise en question, une quête de fondement, un approfondissement; ce qu'on appelle communément une "thèse" ou une "doctrine" philosophique n'est pas la suppression de toute interrogation, la vue saturante de la vérité plénière, mais plutôt une manière très élaborée d'énoncer un problème et d'amorcer une solution.

Cette notion d'une philosophie conçue comme recherche rationnele soulève trois types de questions; les unes concernent l'organisation de l'enseignement, d'autres la structure de l'institution, d'autres enfin la nature propre de l'entreprise philosophique. Evoquens-les brièvement.

1. *Organisation de l'enseignement* — Dans un programme complet d'enseignement de la philosophie, Mgr Mercier vouloit que l'on distinguât deux niveaux. Le plus important était le second:

il devait former à la recherche. Les cours de philosophie y sont des cours "approfondis" où l'on traite de "questions spéciales"; ce doivent être des modèles de travail scientifique, dont il faut discerner la "méthode" afin de pouvoir ensuite l'appliquer à d'autres questions. La matière de ces cours est chaque année nouvelle. Du professeur, ils exigent un travail sans cesse renouvelé; mais, par ailleurs, quel plaisir, pour lui, de poursuivre sa recherche au cours même, de réfléchir tout haut, d'exposer des difficultés, de vérifier des hypothèses, d'éprouver des voies de solution! Ces cours ne ressemblent en rien à des cours "tout faits", où l'on sait d'avance où l'on aboutira, dans quel délai et selon quelles étapes! Et la collaboration d'un auditoire qui, lui aussi, "cherche" ou intervient, est inappréciable; elle se manifeste pour le moins dans ces conversations de fin d'anné que l'on nomme "examens": il ne s'agit pas, pour le récipiendaire, de fournir la réponse "correcte", celle du cours, mais sa propre réponse et surtout la justification qu'il en donne; ce que l'on cote, ce n'est pas l'assimilation des résultats acquis par la "science faite", mais une qualité d'esprit, une aptitude à participer au travail de la science "à faire".

A ce niveau, bien des cours sont "à aption"; les étudiants gardent ainsi l'initiative, la possibiliteé de choisir eux-mêmes; par là ils deviennent davantage responsables de la formation qu'ils se donnent.

Enfin, à ce niveau, est requis un travail personnel de plus longue haleine, en licence en mémoire, en doctorat une dissertation: ce sont comme des embryions de travail scientifique dont l'object et la méthode dépendent entièrement de ceux qui les entreprennente; dest l'entrée dans la philosophie vivante.

Lorsqu'on entend exalter, comme il se doit, le second niveau de l'ensegnement, on s'attend naturellement à ce que le premier niveau se trouve dévalorisé. En réalité, il n'en est rien; certes, le premier niveau n'est pas le second et ne fait qu'y conduire. Mais précisément, sa fonction est d'y conduire. Les cours n'y sont pas "élémentaires", "dogmatiques", condensables en "manuels"; ici non plus, il ne peut s'agir de communiquer une "science faite". Sans doute, on s'y adresse à des étudiants qui n'ont pas encore fait de philosophie; la pedágogie exige dès lors que le plan soit manifeste, la démarche progressive; rien n'empêche que la "matière" demeure la même, d'année en année. Mais les cours du premier niveau sont — et doivent être — des cours d'introduction, d'éveil à la manière philosophique de penser, à l'attitude des questionnement jointe aux exigences de clarté et de rigueur. A leur manière, ce sont des initiations à la recherche. Du côté

des enseignants, il importe que les titulaires soient les mêmes que ceux des cours du second cycle; à aucun prix on ne peut s'y contenter de maîtres de moindre qualité; sans paradoxe, on dirait plus justement que c'est ici surtout que les enseignants doivent être des chercheurs, capables de laisser pressentir les difficultés alors même qu'ils ne pourront y répondre que plus tard. Ici encore, les examens de fin d'annés sont révélateurs: par l'éclair qui illumine leur regard, certains étudiants prouveront qu'ils ont "compris"; d'autres, hélas, tout en fournissant des réponses matériellement exactes, témoigneront, par leur servilité même à l'enseignement reçu, que la grâce de l'illumination philosophique ne les a pas touchés: la vérité leur paraî "aller de soi", elle ne comporte plus ni obscurité, ni mystére...

2. *Structure de l'institution* — Pour dispenser une enseigne — ment philosophique cohérent, il faut des maîtres, des élèves, un milieu, et des moyens financiers. Chacun de ces quatre elé-ments pose de difficiles problèmes qu'il convient de signaler.

Les maîtres, chargés d'assurer à la fois des cours du premier niveau et des cours approfondis, doivent posséder une formation philosophique générale et être spécialisée dans un secteur déterminé. Il faut qu'ils constituent une équipe, homogène dans son esprit, animée d'une même volonté de recherche; il faut qu'ils s'entr'aident et collaborent à une tâche commune. C'est pourquoi Mgr Mercier voulait un 'Institut' et, pour en garantir l'unité, c'est aux disciples qu'il avait lui-même formés qu'il fit appel comme collaborateurs.

Consacré à la recherche, cet Institut serait un Institut "supérieur", une École de Hautes Études; ainsi il marquerait son originalité par rapport aux Faculté traditionnelles de l'Université de 1880 où l'on se contentait trop souvent d'enseigner les résultats acquis d'une "science faite". Il devait néanmoins s'insérer dans l'Université car, d'une part, chaque spécialité philosophique pouvait se développer qu'en contact avec les branches diverses du savoir scientifique et, d'autre part, c'est l'Université tout entière qui était appelée à se rénover et à se livrer à la recherche. L'Université — une université complète, comportant tout l'éventail des disciplines, — est le "milieu" le plus apte pour un Institut supérieur de Philosophie.

En principe, la structure de l'institution est assurée dès que des maîtres sont reproupés au sein de l'Université. En fait, deux difficultés doivent encore être aplanies. D'abord, une École ne se conçoit pas sans élèves, et les élèves ne s'inscrivent que si la formation qu'on leur offre leur permet de faire carrière. En Belgique, pays de gens "pratiques", la philosophie n'est guère en honneur,

les études secondaires ne comportent pas de "classes de philosophie"; les débouchés sont donc rares pour ceux qui ont accompli le cycle complet d'études philosophiques. Mgr Mercier réussit, en son temps, à tourner cette première difficulté. Constant que c'est dans les études préparatoires au sacerdoce qu'une place de choix est encore faite à la philosophie, il fonda un Séminaire; il rendit ainsi service à l'Église, puisqu'il offrait aux candidats au sacerdoce une solide assise intellectuelle; du même coup, il assurait un auditoire d'élite aux professeurs de l'Institut. En outre, par la qualité de son enseignement, il attira des élèves de l'étranger, en particulier ceux qui étaient destinés à enseigner dans les scolasticats réligieux et les séminaires diocésains de leur propre pays. La crise actuelle de l'Église, la diminution spectaculataire du nombre des vocations sacerdotales, rend aujourd'hui au problème du recrutement toute son acuité.

À ce problème s'ajoute celui des moyens financiers. Au XIX siècle, Mgr Mercier put recourir au mécénat, en particulier à la générosité du pape Léon XIII. Aujourd'hui, ce sont généralement les pouvoirs publics qui assument la charge de l'enseignement et de la recherche scientifique. Or l'État — et l'opinion publique qu'il doit respecter, — aprécient sans peine la légitimité des dépenses consenties en faveur des progrès matériale et culturels, mais ils devraient être touchés par la grâce philosophique pour apprécier de la même façon ce qui concerne la destinée ultime de l'homme, la question de savoir ce que signifie et ce que vaut la vie humaine "en fin de compte". La philosophie leur paraît souvent un luxe inutile, dont l'ensemble des citoyens peut se désintéresser.

3. *La nature de l'entreprise philosophique* — Plus importants que les problèmes de structure, qui ne conditionnent l'entreprise philosophique que de l'éxtérieur, se posent des problèmes qui concernent la nature même de cette entreprise, ses rapports avec l'histoire, la science et la religion.

Vérité et liberté: tels sont les deux mots-clés qui caracterisent, de façon générale, la recherche philosophique; la varité est le but poursuivi, la liberté, la condition première et le climat dans lequel elle s'effectue.

La notion de vérité est complexe. Il y a, si l'on peut ainsi s'exprimer, divers ordres de vérités. Ainsi, il y a la vérité du monde familier, qui est principalement pratique: elle naît de notre contact journalier avec le monde et de sa mise en valeur par notre action. Il y a la vérité des sciences positives, où l'on part de faits empiriques et où l'on poursuit une intelligibilité qui est elle-même vérifiable et contrôlable par les faits. Il y a la vérité

réligieuse, qui concerne le mystère de Dieu et de ses intentions sur l'homme. Il y a enfin la vérité philosophique, que est proprement rationnelle: elle s'appuie sur l'expérience globale et en recherche le sens ultime avec l'exigence de le "justifier" ou d'en rendre "raison", et dans cette attitude, d'en obtenir une "vue" ou une "évidence".

De par la qualité même qu'elle revendique, la recherche philosofique ne peut être que libre. La vérité philosophique ne peut résulter du caprice, de la passion, du désordre; on ne peut l'imposer para contrainte; elle se conquiert dans un climat de liberté intérieure et extérieure. Comme l'écrivait Mgr. Mercier, faire de la philosophie, c'est rechercher avec une sincérité radicale, avec désintéressement la vérité, toute la vérité, sans se préocouper des conséquences. Sans doute, dans cette recherche ménée en pleine liberté, il peut arriver qu'on fasse fausse route et qu'on aboutisse à des erreurs. Mais, répond Mgr Mercier, s'il était toujours interdit de se tromper, qui donc pourrait encore se livrer à la recherche? Celui qui ne veut jamais s'égarer n'a d'autre ressource que de renoncer au travail scientifique et de se condamner à l'inaction. Ce qu'on exige du chercheur, ce n'est pas qu'il soit infalillible, mais qu'il soit sincère et toujours prêt à renoncer à son opinion dès qu'il en reconnaît la faiblesse.

Ainsi conçue, la recherche philosophique se développe à l'Institut supérieur de Philosophie (et dans les Centres spécialisés qu'il abrite) dans trois directions principales.

La première direction est celle de l' étude historique et critique des grands philosophes. Si la philosophie consiste essentiellement à "pensar par soi-même", elle ne dispense pas de se mettre à l'écoute des autres. Les autres, ce sont sans doute d'abord les contemporains, car on ne philosophe que pour les hommes d'aujourd'hui; mais ce sont aussi les grands philosophes du passé, car on ne comprend les contemporains eux-mêmes qu'en les rattachant à leurs prédécesseurs. Pour certaines époques, cette étude comporte des techniques particulières: le *Centre De Wulf-Mansion, ainsi* appelé du nom de deux maîtres qui ont enseigné à l'Institut, ainsi que le *Centre de philosophie* arabe, s'intéressent aux recherches de philosophe ancienne et médiévale.

Parmi les penseurs du moyen âge, saint Thomas jouit à l'Institu d'une faveur exceptionnelle: l'Institut s'appelle *École Saint-Thomas d'Acquin.* Les raisons de ce privilége ne se trouvent pas uniquement dans les circonstances historiques de la fondation de l'Institut; aboutissement de la pensée grecque et de ses prolongements arabes et latins, saint Thomas est un des tout grands génies philosophiques, auquel il convient en toute objectivité de

réserver une place de choix. Mgr Mercier a mainte fois rappelé qu'il n'était nullement question "d'asservir notre pensée à un maître, ce maitre fût-il saint Thomas d'Acquin". Déjà en 1882, au seuil de son tout premier cours à Louvin, il proclamait: "Chargé d'interpréter devant vous la pensée de saint Thomas, je regarde comme un devoir d'ouvrir mes leçons par cette déclaration par laquelle il débute lui-même: "locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus", ce qui peut se traduire: rient de plus fragile qu'un argument philosophique qui s'appuierait sur l'autorité d'un maître. Quinze ans plus tard., en 1897, il écrivait: "Nous nous réclamons de Platon, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel, de Wundt, aussi pleinement peut-être et à coup sûr aussi sincèrement que ceux qui nous rangent dans un parti opposé au leur; si nous différons d'eux, c'est que nous n'exommunions de notre zèle à l'étudier aucun génie en raison seule de son époque". Et comme on lui demandait un jour de résumer sous forme de "thèses" les affirmations dans lesquelles se résumerait la doctrine défendue à l'Institut, il répondit: "Il est loisible au professeur de présenter à ses élèves, en vue de la répétition préliminaire à leurs examens, les principaux résultats acquis au savoir et condensés dans son enseignement; il est utile de les développer, même avec une certaine ampleur, à l'intention du public lettré: de fait, on s'est employé à cette tâche au mieux. Mais l'oeuvre essentielle de l'École doit être *vivante*: elle est méthode, esprit, putôt que doctrine".

A côté des philosophes anciens et médiévaux, d'autres penseurs sont écoutés, toujours dans le même esprit et, comme il se doit, on fait très large la part des philosophes contemporains. Le *Centre d'Etudes Phénoménologiques*, qui s'intéresse au mouvement phénoménologique et plus particuliyrement, en colaboration avec les *Archives Husserl à Louvain*, aux écrits de Husserl, les *Archives Blondel*, où l'on assure le dépouillement et le classement systématique des manuscrits de Maurice Blondel, témoignent de ce souci.

Une seconde direction dans laquelle se développe la recherche philosophique à l'Institut naît d'un contact vivant avec le monde de la science. A l'époque de la fondation de l'Institut, les philosophes étaient impressionnés par les réussites éttonnantes de la science arriverait bientôt, par ses méthodes, à résoudre les problèmes naguère reservés a la philosophie. Mgr Mercier a sans cesse défendu l'originalité de la philosophie; il croyait que celle-ci devait dépasser la science, en lui fournissant une sorte de prolongement d'un autre ordre: aussi voulait-il qu'elle comporte, comme la science, un mouvement d'analyse des faits et un mouvement de synthèse; d'ailleurs, s'il affectionne l'aristotélisme thomiste, c'est

parce qu'il y trouve un parfait équilibre entre analyse et synthèse; la mission qu'il avait reçue de Léon XIII était de travailler au rapprochement de la science et de la philosophie et de faire rejaillir sur la société les bienfaits de la synthèse supérieure apportée par la philosophie. Depuis cette époque, si la science garde tout son prestigie, la critique des sciences, en particulier au tournant du siècle, profondément modifié les perspectives. Il reste qu'à l'Institut on continue à accorder aux sciences la plus grande attention. En baccalauréat, si l'étudiant peut s'orienter vers les lettres anciennes ou modernes, il peut également s'initier aux techniques et aux méthodes des sciences, qu'il s'agisse de sciences exactes, de sciences de la nature ou des sciences humaines: mathématiques, physique, biologie, physiologie, psychologie, économie, sociologie, linguistique, esthétique. Au niveau de la licence et du doctorat, un *Centre de philosophie des sciences*, d'orientation interdisciplinaire, coordonne des recherches et des enseignements spécialisés. Un *Centre de Logique* étudie les développements récents de la logique moderne. Un *Centre d'Esthétique* et un *Centre d'anthopologie philosophique* recherchent les implications philosophiques des vues récentes sur l'art et le comportement humain.

Enfin, une troisième direction de la recherche, parfais signalée comme première et fondamentale, vient du contact avec la foi chrétienne. Ici encore, les positions son parfaitement nettes dès les origines de l'Institut. A aucun moment, on n'a confondu philosophie et religion, raison et foi; au contraire, on a toujours souligné leur distinction. A aucun moment, la philosophie à l'Institut n'a été une philosophie "intrinsèquement chrétienne": oeuvre rationalle, la philosophie ne peut tirer ses évidences que de l'expérience ou de la raison. On peut dire cependant qu'à ses débuts l'Institut, pour bien marquer la différence entre philosophie et théologie, faisait volontairement abstraction, par méthode, de la révélation chrétiennes. ainsi d'ailleurs que des conceptions religieuses non chrétiennes. Ces dernière années, en même temps que se développaient dans le monde contemporain des phénoménologies et des philosophies de la religion, on a davantage pris conscience à l'Institut que, tout comme il existe une philosophie du droit, des sciences, de l'art, de l'économie, il peut exister aussi une philosophie de la religion chrétienne; il ne (s'agit pas pour a tant de thélogie, mais d'une réflexion rationnelle sur l'expérience religieuse, sur les expressions et les phénomènes religieux, que l'incroyant peut étudier aussi bien que le croyant. En outre — et nul ne songe à s'en cacher, — à Louvain la philosophie est oeuvre de chrétiens; ces chrétiens sont convaincus qu'il est possible d'allier une réflexion rationelle autonome et rigoureuse avec une foi religieuse intelligente et fervente. D'ailleurs, comme toute vie, cette alliance comporte des tensions qu'il faut reconnaître avec

la même sincérité que celle qui est requise dans toute réflexion sérieuse. En définitive, si l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain a pu jouir dès ses origines d'un rayonnement international, tant dans le monde incroyant que dans l'univers catholique, c'est parce qu'il est notoire que le problème des rapports entre la foi chrétienne et la raison y est reconnu *comme problème*, sans compromis et sans fraude, et qu'ici comme dans tout autre domaine la philosophie n'est libératrice qu'à la condition de demeurer une recherche intégralement loyale.

7

FILOSOFIA E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO

PRODUÇÃO IDEOLÓGICA E MEIO RURAL *

MARY PIMENTEL DRUMONT
e
VERA LÚCIA SILVEIRA BOTTA FERRANTE

"A ideologia é o meio de dissolver contradições insolúveis pela palavra, pelo pensamento; seu objetivo consiste em dar-se conta de modo não contraditório, de um mundo de contradições, de reapropriar, para os indivíduos em idéia, uma realidade que lhes está alienada nos fatos".

GORZ, A., La Morale de L'Histoire, Editions du Seuil, Paris, 1959, p. 109.

1. O PROBLEMA: A IDEOLOGIA E O NÍVEL DE ORGANIZAÇÃO DAS MENSAGENS NO MEIO RURAL

A ausência de estudos sobre as conseqüências da produção e difusão das "mensagens" — referidas aos meios de comunicação de massas — no comportamento do rural, a preocupação com o controle da ideologia, em seus diferentes níveis de manifestação, nas dimensões básicas da prática social, levaram-nos a apresentar o presente trabalho, que propõe como núcleo fundamental uma análise ideológica da mansagem que atinge mais — em termos de maior penetração — o trabalhador rural e sua interferência nas manifestações de consciência social [1] diante dos problemas que

* Trabalho em andamento, realizado pelas Professoras Mary Pimentel Drumont e Vera Lúcia Silveira Botta Ferrante, do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara.

afetam diretamente sua situação de vida. Não se pretende simplesmente descrever a "função" desempenhada por essa mensagem e a sua possível influência na dissolução de concepções tradicionalmente aceitas, mas discutir por que, na caracterização das experiências vividas dos indivíduos, a mensagem interfere na "falsa consciência"[2] que os membros de uma sociedade têm do caráter real da sua participação nela, articulando-se, portanto, a uma forma determinada de dominação, na qual as classes aparecem como categorias básicas de sociedades historicamente definidas. Trata-se de examinar a mensagem, não como um sistema de regras que vão definir a sua articulação nas diversas modalidades de discursos, mas, pensá-la como um campo específico de expressão ideológica, que, por estar ligada à Relação que os membros de diversas classes mantêm com os produtos culturais a que têm acesso, permite explicar determinadas modalidades de comunicação dominantes numa sociedade de classes. Evidentemente, as formas ideológicas não se reduzem às mensagens conscientemente difundidas numa formação social dada, nem às verbalizações ou atitudes dos seus membros ou à própria incorporação pelos sujeitos de determinados produtos culturais; entretanto, pode-se tomar, como um núcleo possível de seu estudo, a análise dessas mensagens e a partir daí, levantar determinados problemas teóricos e concretos relacionados ao próprio "fluir das ideologias na engrenagem da práxis".

A discussão da mensagem como elemento de um sistema ideológico exige que se encaminhe a questão não apenas em termos da difusão e consumo de bens culturais, ou da representação — no plano da consciência individual — que os grupos sociais envolvidos nesse processo têm da mesma, mas principalmente, problematizando-se os determinantes de sua produção e manifestação.

Nesse sentido, ao se considerar como suporte de veiculação das mensagens, a ideologia, pretende-se discutir — através das modalidades de produção da mensagem e do modo como essa produção se reflete nos seus produtos — essa categoria, não como um nível de significação que pode estar presente, de maneira indiferenciada em qualquer mensagem,[3] mas que, numa sociedade centrada na produção de mercadorias, se torna uma aparência socialmente determinada que acaba se apresentando como idêntica à própria realidade que a engendrou[4].

Assim, não se parte do princípio de que a ideologia é simplesmente um conjunto de representações falsas ou imaginárias que nada têm a ver com a consciência[5]. Evidentemente, na ideologia — especificamente na mensagem, considerada como um componente da ideologia dominante, referido à própria expansão do modo de produção capitalista na formação social brasileira — não se refletem as condições reais de existência dos homens, nem apa-

rece a referência às classes sociais como categorias diferenciais básicas das sociedades, mas se evidencia a relação que os homens mantêm com as mesmas. No plano do vivido — na qual propõe-se a análise do modo como a produção ideológica se inscreve e se solidifica no meio rural — percebe-se que a mensagem pode conduzir a uma deformação, não apenas a nível da consciência individual, mas no sentido de, ao utilizar-se de um determinado sistema de símbolos e signos, permitir um controle ideológico que veda aos seus receptores, tomados coletivamente, a percepção das condições sociais que efetivamente produzem bens culturais.

Neste trabalho, a mensagem — referida à produção ideológica que atinge o meio rural — será analisada não simplesmente nos seus produtos ou pelas imagens veiculadas nas modalidades de discurso tomadas como objeto de análise, porque os mesmos não poderiam heuristicamente, dar conta de sua produção.

Daí, na busca das condições sociais e históricas que determinam, no âmbito do modo de produção capitalista, o surgimento e a consolidação de uma determinada esfera cultural, impor-se-á conexão das mensagens a um sistema abrangente, no qual se coloca a ideologia no seu próprio processo de produção, não no sentido de gerar necessariamente uma consciência falsa, mas de conduzir a consciência social, vista como produto de uma configuração econômico-social historicamente dada, a uma aparência da realidade que, apesar de falsa, é socialmente necessária.

II. A PRODUÇÃO DA MENSAGEM NO MEIO RURAL

A nossa preocupação anterior foi de justificar a busca das razões sociais de formulação de um tipo específico de mensagem. A tentativa de superar o mero plano descritivo e o recurso a determinadas categorias explicativas — centralizadas em torno da atuação da ideologia — levam-nos a considerar a mesma como um elemento da indústria cultural que não tem autonomia, no sentido de ser produto necessário das relações de classe e das relações de poder, nas diferentes articulações mantidas pela formação social brasileira.

Evidentemente, uma discussão das relações entre o sistema de classes sociais e o "campo simbólico",[6] no plano teórico exigiria que o presente trabalho assumisse outras direções. Não nos interessa problematizar a realização do sistema de classes sociais na formação social brasileira. Uma tal discussão exigiria uma referência à diferenciação de frações constituintes do bloco hegemônico e a outros problemas relativos à própria condição das classes num modelo de desenvolvimento capitalista associado. Interessa-

nos simplesmente colocar que, apesar da possível autonomia relativa dos interesses específicos das diferentes frações constituintes do bloco hegemônico, elas se juntam em termos de uma posição de classe comum e, como tal, comprometida com uma certa direção imprimida ao "estoque simbólico" da mensagem.

Se na determinação dessa direção, exige-se uma certa diferenciação de "estoques simbólicos" — como uma concessão à possível demanda diversificada do rural e do urbano, por exemplo — isso, a nosso ver, não é nenhum indício de uma dissensão ideológica, a nível da produção das mensagens. Se nesse nível, existe um comprometimento básico com os interesses da classe dominante, isso eliminaria qualquer alusão à "existência de uma diversidade de "estoques" ideológicos no interior da "coalização dominante", que se traduzisse num obstáculo à imposição do "arbitrário cultural" dominante" [7].

Entretanto, colocam-se como pontos de discussão, pertinentes às preocupações deste trabalho, dois problemas: 1) a indagação da possibilidade de se pensar em estoques simbólicos distintos, quando se analisam as relações rural-urbano; 2) a colocação de que a referência a uma possível heterogeneidade rural-urbano, fragmentação explicada como a tradução necessária da existência de "demandas simbólicas" diferentes, nada mais seria do que a aparência socialmente necessária de uma tentativa de diluir a ligação classista existente entre os "dois mundos".

Se partirmos da busca das razões sociais da produção das mensagens, não se pode aceitar a "demanda simbólica" como a categoria explicativa fundamental (...) "utilizar categorias como "demanda simbólica" e "mercado simbólico" como explicativas do tipo de mensagens emitidas pela indústria cultural é pensar esta indústria do ponto de vista da consciência empírica do produtor das mensagens que ela veicula; é ficar, portanto, na aparência" [8].

Em nossa perspectiva, a demanda simbólica entra como dado referencial disposto a facilitar o meio de penetração da própria mensagem, entretanto, na explicação de sua produção, devem ser colocados fundamentalmente os interesses da classe, ou seja, a ideologia dominante da qual os emissores são portadores e as próprias necessidades de expansão do modo de produção capitalista na formação social brasileira.

Nesses termos, de início, apresenta-se o problema da validade de se considerar, em termos de comunicação de massas, a sociedade agrária como um mundo à parte no todo social, que seria basicamente, pelo menos no plano de aparência, definido pela perspectiva urbana.

O problema da busca de uma especificidade de "estoque simbólico" — na análise da mensagem que atinge mais diretamente o trabalhador rural — poderia implicar na aceitação de uma segmentação que acreditamos, deva ser superada, entre o rural e o urbano.

Se, numa análise de formação social brasileira, partimos do princípio de que o problema agrário não deve ser encarado em termos unilaterais, ou seja, de que não basta a submissão da sociedade agrária às concepções urbanas para a superação do mesmo,[9] ou ainda, que o mundo rural não deve ser encarado unicamente como suporte do mundo urbano, mas que as relações entre eles devem ser encaradas em sua dupla dimensão, na totalidade do Sistema social, permeada pelas relações de classe, poder-se-ia concluir que a utilização de componentes urbanos na construção da mensagem dirigida ao trabalhador não deva ser fator de estranheza, mas vista como a conseqüência de um controle ideológico que permeia a dependência recíproca existente na relação rural-urbano.

Entretanto, poder-se-ia propor que a mensagem dirigida ao trabalhador rural — ainda que sofra uma mudança formal, na medida em que são utilizados temas presentes na sua vida cotidiana, na organização do repertório inerente à "demanda simbólica" dos agentes que visa a satisfazer — construída sobre um universo conhecido do rural, ao difundir padrões de consumo urbano, reforça, em essência, a proposição ideológica da existência de uma dependência unilateral do rural em relação ao urbano.

Daí a preocupação desta pesquisa com a análise de produção e "direção" das mensagens: se a mesma visar explícita ou implicitamente, a "modernização" das mentalidades para a realização mais plena de condições ótimas, sendo o ótimo proposto a partir de um núcleo de valores urbanos, estaria comprovada uma das hipóteses deste trabalho de que a mensagem reforçaria, a nível ideológico, a colocação do rural como dependente do urbano, em termos unilaterais.

Se, ao contrário, a mesma vier a ser usada como elemento de reforço de concepções tradicionalmente aceitas, garantidoras de um determinado modo de vida rural — no qual a solidariedade vicinal, através do mutirão, as comemorações religiosas, e as relacionadas aos ciclos do ano agrícola ocuparam ou ocupam um lugar importante — poder-se-ia discordar de sua atuação como agente de inovação a favor da "ideologia da urbanização".

Entretanto, firmar posição nessas duas hipóteses fragmentadas, não significaria permanecer na aparência? Poder-se-ia dizer que na verdade não existe nenhuma contradição nessa utilização simultânea de componentes "urbanos" e "rurais" já que essa com-

binação é dirigida — em termos de agente emissor — por apenas uma ideologia, a da classe dominante, que justamente tem interesse em forjar uma "reconciliação simbólica" que pudesse diluir o aspecto contraditório de um "sistema de classes". A favor desse argumento, poder-se-ia dizer que ainda que a direção das mensagens no meio rural implique na valorização da cultura material urbana — considerando-se que a situação urbana é vista como indicadora de uma certa melhoria do nível de vida, de maior conforto e segurança, em termos de salário e de ambiente de trabalho oferecido — não se apresentou à mesma a exigência de mudar radicalmente os hábitos de vida tradicionais do rural, já que a permanência dos mesmos não implica na rejeição de determinados símbolos de "modernização" fundamentais para a expansão do modo de produção capitalista na formação social brasileira[10]. Aceita essa última hipótese, poder-se-ia dizer que o universo simbólico legitimador das mensagens que atingem o trabalhador rural não vem das necessidades culturais, ou das aspirações urbanas de conforto, de consumo, que possivelmente animam o rural, mas das próprias exigências de expansão do modo de produção capitalista na formação brasileira, tendo, portanto, como núcleo fundamental de sua organização, os interesses de classe dominante aí detetados.

O importante é tentar não confundir o plano teórico, explicativo, no qual a configuração das mensagens aparece necessariamente ligada às relações de classe e às próprias necessidades do modo de produção capitalista, na formação social a ele referida e o *plano empírico*, no qual a demanda simbólica do agente receptor — expressão aparente da direção das mensagens — privilegia determinados elementos que poderiam deformar a compreensão dos determinantes da mensagem.

Se a mensagem se dirige para a difusão das inovações, não o faz de maneira indiscriminada, mas de modo a permitir a conciliação da adoção de determinadas práticas agrícolas "modernas" — no sentido de plenamente capitalistas — com a permanência de categorias pré-capitalistas — em termos de produção e das diferentes relações de trabalho vigentes no meio rural — que não devem ser colocadas como estando em atraso face a um determinado modelo, nem devem ser pensadas como estágios na evolução social em direção à constituição do modo capitalista de produção, mas, ao contrário, devem ser vistas como o resultado necessário das próprias necessidades de expansão e acumulação do modo capitalista de produção[11].

Se o plano da legislação social — criação do Funrural e outros instrumentos previdenciários — é usado para mostrar a articulação necessária, a nível do sistema, entre relações capita-

listas e pré-capitalistas na formação social brasileira, porque não admitir igualmente que no plano da *produção* das mensagens, existe uma utilização simultânea e racionalizada de componentes "modernizantes" e tradicionais, sendo a seleção dos mesmos conduzida por interesses da classe dominante e pelas necessidades de expansão do capitalismo?

Desse ângulo, diríamos que para que a mensagem possa "passar", como elemento garantidor de sua eficácia, coloca-se a composição de traços tradicionais — tirados basicamente do ciclo do cotidiano do trabalhador rural — e de símbolos modernizantes, composição essa que, ao mesmo tempo, lançaria mão de ingredientes, da ideologia da urbanização, e do modo rústico de estruturação da experiência de vida do rural, através, por exemplo, do aproveitamento de formas musicais retiradas diretamente do seu universo cultural.

A mensagem deveria assim, refletir a experiência devida do trabalhador rural, sem que haja prejuízo do quadro ideológico exigido pela expansão do capitalismo, logo o estoque ideológico a ela referido, de caráter classista, deve absorver a diferenciação acima referida e servir de reforço supra-estrutural ao sistema, na sua atividade de redefinição e de articulação de determinações pré-capitalistas e capitalistas.

Se um elemento de dissimulação persiste na construção das mensagens, ele nada mais é do que a expressão ideológica da contradição que permeia as relações de classe. Na verdade, a mensagem não deve ser analisada "ao lado" ou "acima" das relações de classe, mas como expressão transfigurada de sua contradição. Mesmo considerando-se que existe, em termos, uma "mensagem rural" e outra "urbano" não se pretende cair numa segmentação desses dois níveis, nem admitir pura e simplesmente que os respectivos estoques simbólicos são diferentes. Procuramos mostrar que essa diferenciação é a expressão aparente de uma relação de classe fundamental.

III. A MENSAGEM E A FRAGMENTAÇÃO RURAL-URBANO: UMA COLOCAÇÃO CRÍTICA

Considera-se que a compartimentalização entre "rural" e "urbano" é produto da própria ideologia classista — e aqui nos referimos à ideologia dominante — que procura escamotear a diferenciação estrutural existente na sociedade capitalista. A mensagem procura levar os indivíduos a "concentrar a atenção do fenômeno "classe" — definida em termos de uma escala de estratificação — simplesmente como uma modalidade específica de consumidores de bens culturais, vinculados entre si mais por estilos

de vidas, sobretudo na relação trabalho-lazer, do que em termos de posições coletivas diferenciais numa estrutura abrangente, que define suas modalidades possíveis de ação e de consciência social" [12].

Nesse processo deformador, a criação de "rótulos" em torno do "rural", do "urbano" seria um elemento importante no processo de dissimulação das relações classistas. Assim, os indivíduos, presos a tais estigmas, se voltariam para as "vantagens" e "desvantagens" do rural e urbano, para as possibilidades e dificuldades de aproximação desses dois membros, e com isso, diluir-se-ia a visão de que, por trás dos mesmos, existe uma totalidade que se diferencia a nível de classes.

A mensagem reforçaria essas expressões mascaradoras das relações de classe, ao difundir imagens de efeito — demonstração do urbano sobre o rural. A nível das imagens difundidas — que fundamentalmente provocam um mecanismo anestésico sobre as possibilidades de tomada de consciência — percebe-se a veiculação de uma concepção "moderna" que busca identificar "rural e atrasado" chegando inclusive a se atribuir a "atraso" às características psicossociais, às atitudes tradicionais dos membros participantes desse grupo [13]. Incentivar, reforçar, expandir atitudes modernizantes passam a constar freqüentemente da mensagem dirigida ao rural. Como mecanismo motivador, como efeito-demonstração, são apontados os benefícios de modernização e os privilégios desse aderir a valores urbanos.

O rural e o urbano são propostos numa dicotomia altamente criticável. Teoricamente, tal proposição poderia ser aproximada da concepção funcionalista de desenvolvimento e de sua incorporação da categoria "sociedade dual" [14]. Nos termos dessa concepção, a estabilidade é apresentada como o traço comum das organizações econômica, político-social da sociedade tradicional e a mudança como caracterizadora da sociedade moderna; dessa perspectiva, não se preocupam com as mediações teóricas que poderiam definir a inter-relação entre as dimensões política, econômico-social. Os obstáculos à modernização parecem estar colocados exclusivamente nas características internas tradicionais do sistema econômico, sem referência à configuração das relações internacionais. Além disso, na referência aos fatores obstaculizantes, as características psicossociais, tomadas como elementos causais de determinadas condições e modos de vida, passam a não admitir explicação. Só se admite tal autonomia numa perspectiva teórica que fragmenta o processo de interação social, que passa a ser explicado numa dimensão puramente psicossocial, prescindindo da referência ao modo de organização econômica e política.

As mesmas críticas poderiam ser feitas na veiculação da dicotomia rural-urbano. A mensagem procura difundir que as atitudes do rural devem ser tomadas como categorias explicativas fundamentais do seu "atraso". Evidentemente, tal veiculação desvia uma outra maneira de colocar o problema: na verdade, as atitudes do rural são explicáveis pela situação desvantajosa desse grupo face a outras, e essa "inferioridade" não deve ser vista como uma conseqüência necessária e imutável de condição rural, mas referida às relações de classe que determinam os próprios termos da diferenciação rural-urbano.

Não se pode explicar a relação ou a possível separação rural-urbano em termos das atitudes vigentes nesses "dois mundos". A colocação das atitudes como categorias explicativas fundamentais implica numa distorção grave. Na verdade, as atitudes encontram uma explicação em situações vivenciadas pelos agentes sociais de acordo com as possibilidades oferecidas pelas relações estruturais do sistema capitalista, ao nível interno da nação, das necessidades de expansão do modo de produção capitalista — em termos até mesmo da articulação entre relações pré-capitalistas e capitalistas — e ao nível das relações internacionais.

Logo por trás dos rótulos veiculados pelas imagens da mensagem, existem relações de classe. Os mecanismos veiculados pela mensagem se propõem a adequar o nível das representações do rural aos objetivos do sistema. Por estar vinculada a interesses da classe, a mensagem pode ser vista como um mecanismo racionalmente usado para camuflar a consciência de classe que continua como um possível histórico dificilmente realizável. Na tentativa de valorizar a ideologia da integração, embasada em valores como segurança, adaptação, certeza da recompensa, elementos que seriam oferecidos no caso do rural se identificar cada vez mais às exigências de "desenvolvimento" do país e evitar conotações ideológicas que viriam à tona se a consciência dos agentes sociais se ligasse às contradições geradas pela estrutura de classes, a mensagem se insere entre os mecanismos básicos de denominação e controle ideológico usados pelo sistema.

Através de um poderoso condicionamento mental, as relações sociais são manipuladas e criam-se estigmas — elementos falseadores da consciência de classes — que se impõem a indivíduos, grupos e classes sociais. No caso do rural, tais elementos procuram reforçar a deteriorização de sua identidade, valendo-se de estereótipos negativos do "homem do campo" — ingênuo, desnutrido, desambicioso — e ao mesmo, se propondo a criar no mesmo uma nova identidade recheada por valores urbanos.

De certa maneira, a mensagem contém implicitamente a negação do rural — à medida em que propõe que as condições de

relacionamento do homem do campo com o produto do seu trabalho no mundo das mercadorias só se tornariam melhores com a incorporação de valores urbanos modernizantes — mas por outro lado, o reforça, por ser necessária a sua fixação no campo para a expansão do sistema capitalista. A mensagem se insere nas relações sociais do meio rural, reforçando as determinações de uma sociedade mercantilizada: vende-se determinados objetos de consumo que patrocinam a difusão das mensagens e vende-se uma determinada ideologia, que procura privilegiar o plano da integração social, como representativo do interesse do sistema em integrar o trabalhador brasileiro — rural ou urbano — no desenvolvimento econômico do país.

Procura reforçar a idéia de que, se houver trabalho e cooperação, apresentar-se ao rural canais de mobilidade social ascendente.

Uma análise ideológica preliminar da produção de mensagem no meio rural, mostra-nos portanto que as técnicas de controle usadas pela mesma apresentam fundamentalmente um caráter classista: não se trata de sensibilizar o rural unicamente, mas orientar todo o "estoque" simbólico dos mais baixos estratos da classe assalariada, de maneira a criar as convergências necessárias aos grupos dominantes no poder. A partir disso, a busca da especificidade do "estoque" simbólico do rural torna-se um falso problema. A mensagem procura construir suportes de motivação que sensibilizem o rural e o migrante rural, ou seja, o operariado dos estratos mais baixos a nível de salários. Por isso talvez se explique que embora se aproprie de determinadas mensagens culturais que são produzidas na cidade, também recorre a modos rústicos de estruturação da vivência, numa tentativa de orientar o universo de vida das classes subalternas numa direção que não prejudique em nada os interesses de classe dos grupos dominantes.

IV. A PRODUÇÃO E O PRODUZIDO: UMA RELAÇÃO DE DEPENDÊNCIA PRESIDIDA PELA IDEOLOGIA

A colocação feita de que a mensagem "passa" como técnica de controle ideológico utilizada pelo sistema não deve ser usada para superestimar o peso dos meios de comunicação de massas como veículos causadores de toda a possível mudança de comportamento do rural; como se os próprios meios não fossem, por sua vez, conseqüências de uma determinada estrutura social, encarada como um sistema diferenciado de classes sociais. Pretendemos simplesmente ressaltar que a mensagem, como outros aparelhos ideológicos de Estado,[15] tem conseqüências para a existência e a reprodução da estrutura social.

É nestes termos que se pretende discutir — reforçando a argumentação feita na explicação da produção da menseagem — a direção que a produção ideológica assume no meio rural. Se, ao nível de produção mostramos a importância das relações de classes, a nível do produzido, trata-se de ver a expressão — plano do aparente — assumida pelos produtos de indústria cultural dirigidos, não especificamente aos rurais, mas aos estratos mais baixos do próprio operariado.

"Se, no nível explícito, o conteúdo das mensagens orienta segundo critérios de mercado e de rentabilidade, há um princípio mais profundo que as organiza: a ideologia dominante... da qual os emissores, "latu sensu" são portadores" [16].

Procurando reter as mediações entre os planos empírico e explicativo, colocam-se como hipóteses deste trabalho a ser discutidos: 1) o controle da ideologia — em termos de imagens difundidas e do agente controlador (patrocinadores, propagandas comerciais mais freqüentes) — a partir da penetração de um tipo de mensagem — que está centralizada fundamentalmente em programas de rádio, dada a grande incidência de analfabetos — sua contribuição para um diagnóstico falso a respeito do "problema agrário". 2) considerando-se que a "mensagem" tem como uma das funções, criar gostos e determinadas atitudes, a análise de direção em que são inculcados os valores no meio rural, ou seja, a possível interferência da mensagem no modo de vida do trabalhador rural e no processo de dissolução ou reforço de concepções tradicionalmente aceitos; 3) o significado da mensagem que atinge o trabalhador em termos de estímulo do consumo e da comercialização dos sonhos; 4) o sentido dado por essa mensagem à educação para o "progresso" do trabalhador rural e a própria concepção desse progresso, encarado ideologicamente como uma "modernização" necessária que se completará à medida em que se plenalizar a realização de valores urbanos. Traços dessa concepção aparecem freqüentemente na mensagem radiofônica, na qual o engenheiro agrônomo, o agente de crédito, as máquinas — os fertilizantes são propostos ao rural como os principais mecanismos terapêuticos para o mesmo sair do seu "atraso". Pretende-se verificar se o rural vê na difusão da extensão da tecnologia ao campo, um elemento de competição ao próprio emprego de mão-de-obra, ou seja, se admite que o emprego de fertilizantes e de maquinário agrícola contribui, de alguma forma, para agravar o problema da má distribuição de renda; 5) Nos termos acima referidos, poder-se-ia explicar que a "deformação" da mensagem — argumento dos que defendem a especificidade de um estoque simbólico para o "rural" e encaram como deformadora a presença na produção ideológica rural, de uma ideologia urbana — é apenas um elemento de caráter classista, usado como reforço de uma colocação

constante, apesar de ser falsa, baseada na pressuposição de uma dependência unilateral do rural em relação ao urbano e de que aquele só se modernizaria à medida em que pudesse consumir os produtos e o estilo de vida da sociedade urbana. Apesar de ser frágil e criticável a hipótese de "deformação" da mensagem, poder-se-ia verificar em que medida a mesma seria uma transferência da ideologia do consumo, que domina completamente o meio urbano, para o meio rural; ou em contrapartida, leva a se considerar o urbanismo como grupo de referência negativa; 6) Reforçando essa última colocação, pretende-se analisar a interferência da "mensagem" na definição do projeto de vida do rural e a referência aos valores urbanos como potencial afirmador ou negador desse projeto afirmador, no sentido de buscar uma aproximação com a cidade e negador, no sentido de entrar como reforço da recusa da cidade a favor de um mundo rural idealizado; a partir de uma sondagem da sua concepção de ascensão social, de conquista da felicidade, de busca de status etc... Propõe-se a verificar o papel atribuído pelo rural à educação como "possível" canal de mobilidade social — é freqüente nas mensagens radiofônicas, a colocação dos cursos por correspondência como meio significativo de ascensão social — e os outros fatores considerados relevantes na determinação da posição social. Admitindo-se que o rural — referido à respectiva classe social — é objeto de mecanismos de controle ideológico, poder-se-ia dizer que sua concepção do mundo passa a ser filtrada pelas imagens que o atingem mais diretamente, através das "mensagens" recebidas. Nesses termos, poder-se-ia talvez explicar a visão paternalista que tem do apresentador de programas radiofônicos, como o grande amigo do homem do campo, interessado em lhe abrir a visão para um mundo maravilhoso, até então dele desconhecido (uma prova disso é o número de votos recebidos por esses indivíduos, quando candidatos a cargos políticos). 7) Preocupa-nos igualmente ver a contribuição da mensagem difundida ao estereótipo do "caipira" e à explicação de sua situação de despojamento como conseqüência da preguiça. O uso de estereótipos dessa natureza tanto pode ser explicada como reforço das características urbanas ou como tentativa de intervenção das instituições urbanas na vida rural, "sugerindo" a transformação do caipira estereotipado no cidadão de concepções urbanas. Por trás dessa sugestão, percebe-se a interferência de determinados componentes ideológicos sobre o mundo rural e a tentativa de difundir que, no plano macrossocial, assim como o caipira, a sociedade agrária é incapaz de se desenvolver social, cultural e economicamente por si só, por ser inevitavelmente presa de uma inércia doentia. Além dessa sugestão, a colocação de que a incorporação de concepções urbanas seria a única terapêutica viável. Assim, a sociedade agrária só poderia sair dessa inércia se in-

tegrasse a totalidade do sistema social, a nível do *mercado* e de outros componentes urbanos. Percebe-se, por trás dessa veiculação, traços da "falsa consciência" que os membros de uma sociedade mercantilizada têm do caráter real de sua própria participação; 8) Num outro nível, colocam-se como questões complementares e significativas, a ligação dessa mensagem com os interesses da classe detectados na política econômica governamental brasileira: por exemplo, a apresentação da abertura do crédito ao homem do campo — elemento freqüente na mensagem radiofônica — como uma conquista do "milagre" brasileiro. Por essa via, uma das hipóteses desse trabalho é de que, através da mensagem radiofônica, são difundidas determinados mecanismos compensatórios — benefícios recebidos no plano da legislação social e outros — oferecidos para que o trabalhador rural encare o seu trabalho na terra como necessário e indispensável ao desenvolvimento do país. Em outros termos, coloca-se a hipótese de que a mensagem procura levar o homem do campo à visão de que ser-lhe-ia facultado o acesso a uma "vida" melhor se ele se esforçasse mais para se ajustar ao modelo de desenvolvimento proposto pelo Estado Brasileiro.

Procurar-se-á discutir — a partir da sondagem dos níveis da consciência social do rural — a visão que o mesmo tem da sociedade brasileira: como uma totalidade diferenciada ou como um conjunto homogêneo que nivelaria os indivíduos, dando à classe trabalhadora — vista em geral, de maneira indiferenciada, como uma grande massa de assalariados — oportunidades iguais de acesso aos "valores" dominantes.

A preocupação que se tem é de verificar se a "mensagem" se propõe a diluir a visão da classe, apresentando ao rural a imagem de uma sociedade harmoniosa, onde todos deveriam cooperar para o bem comum. Justifica-se tal preocupação se considerarmos, por exemplo, que a realidade é apresentada nas músicas sertanejas, sem o caráter contraditório que tem a nível estrutural. Isso teria outras implicações: poder-se-ia dizer que a mensagem, ainda que por vias indiretas, conduz, ideologicamente, a uma caracterização da sociedade que corresponde, no essencial, a tendência da conversão de "classes" em "*massas*". Essa conversão, a partir de uma "forjada" homogeneização de estilos de vida, é bem uma manifestação da falsidade da consciência, criadora de uma imagem da sociedade que não corresponde à realidade estrutural do seu próprio sistema de classes sociais.

V. OS RUMOS DA INVESTIGAÇÃO

Se, no levantamento dos problemas pertinentes ao tema, procuramos rejeitar as falsas especificidades, no domínio simbólico,

e em outros níveis, decorrentes da fragmentação rural-urbano, na escolha das técnicas de investigação a ser usadas, apesar das dificuldades existentes, tentou-se evitar uma confusão entre os planos teórico e empírico que pudesse comprometer o tratamento dado ao objeto de estudo. Com essa preocupação, selecionamos como técnicas de investigação: a) análise centrada na mensagem, a partir do exame de conteúdo de programas radiofônicos, tendo sido escolhidos dois deles — após o levantamento do horário de maior penetração e de outros índices do IBOPE — sendo um de influência na grande São Paulo "Nhô Bettio", e outro na região araraquarense, "Nhô Zélio", escolhida como universo para a realização da pesquisa empírica. A respeito do primeiro deles, segundo dados apresentados por Marco Antonio Montandon, [17] encontra-se diante do maior IBOPE do rádio brasileiro, além de sua maior parcela de faturamento. Segundo os dados apresentados, é o programa mais caro do rádio brasileiro e comparativamente, só perde para a TV Globo. Cada 30 segundos de anúncio na boca de Zé Béttio está custando dois mil cruzeiros, e já deverá passar para 3.500, pois de acordo com Paes de Barros, diretor comercial do programa, "não estamos dando conta de tanto anunciante e a única maneira que encontramos para selecioná-los foi aumentar o preço".

Esses dados reforçam as hipóteses apresentadas no decorrer deste trabalho de que a mensagem é um importante instrumento de controle ideológico e de *venda* numa sociedade onde todo privilegiamento é dado às relações mercantilizadas. Zé Béttio "comunica", Zé Béttio "vende" e entre seus patrocinadores, encontramos trustes farmacêuticos, fábricas de caminhões, empresas de detergentes e outros. Daí a importância da análise do centeúdo da mensagem: ao lado dos remédios para asma, bronquite, lombrigas, falta de apetite, regulador, receitas para o "enfraquecimento" do sexo, para fazer nascer ou crescer o cabelo, Zé Béttio procura explorar a profunda identificação existente com seu público, oferecendo a imagem de uma homogeneização de seu estilo de vida. Uma análise de um depoimento seu "eu acredito muito em amor e honestidade. Você tratando os outros com a alma limpa, o povo o recebe. Depois, no fundo, somos todos iguais: e até o estudado quando está sozinho em casa, gosta também de meter o dedo no nariz..." Mostra bem como a mensagem procura diluir a visão de "classe", apresentando a sociedade como uma massa homogênea, onde as posições dependem das atitudes de cada um e da sua própria incorporação a valores como honestidade, amor cristão, cooperação etc.... Ainda como elemento de identificação, Zé Béttio usa — à base de uma improvisação racionalmente articulada, assopros nos cabelos e beijos mandados as suas "bonequinhas", símbolos tirados do meio rural (numa mistura de sonori-

zação de animais — m-ú-ú-ú... có-có-ro-có... e de outros elementos do seu cotidiano) e anúncios de terapêuticas milagrosas que resolve todos os problemas, no plano individual e social (desde os desaparecimento dos problemas da "idade crítica" até o oferecimento de oportunidades ilimitadas do "progresso", dadas pelo país). No plano musical, tocam-se canções de fácil assimilação, consumidas e digeridas em intermináveis paradas de sucesso, de modo a atingir facilmente o subconsciente, enquanto o consciente está empenhado em executar outras tarefas, de maneira aparentemente ingênua, mas em essência intencionalmente dirigida para reforçar o controle ideológico que vem da comunicação da mensagem. b) análise do conteúdo das próprias músicas sertanejas, "não se trata da música em sentido estrito, mas da música em sentido latu: abrangendo a letra que nela se suporta, o universo que verbaliza cantando e o universo que a utiliza como ponto de apoio em determinadas relações sociais" [18]. Justamente pensando nesse último aspecto, ou seja, na música como elemento de reforço da "ideologia dominante", é que se pretende mostrar que ao colocar, entre outros, a seca, a chuva excessiva, a geada como os elementos causadores do drama do caipira, um certo tipo de música sertaneja contribui para dissimular o caráter espoliativo das relações numa sociedade mercantilizada. A própria música sertaneja não passa de um produto dessas relações mercantilizadas, e se colocada como uma das expressões das classes subalternas verem se a si próprias e verem a totalidade da sociedade, poderia ser tida como um elemento de transfiguração das relações de classe, da distorção e dissimulação utilizado pela ideologia dominante. c) entrevistas em profundidades com empregados rurais, nas diferentes modalidades de realização do trabalho rural. A preocupação nesse nível, não é de proceder a uma análise quantitativa, mas de reunir elementos para detetar, através da expressão da consciência dos agentes que constituem a demanda simbólica da mensagem analisada, as mediações entre a consciência real e a consciência possível das categorias escolhidas como objeto de análise. Não se pretendeu simplesmente levantar opiniões e verbalizações de preferências, em termos da mensagem recebida, mas superar o possível sentido psicologizante em que as mesmas poderiam ser vistas, encarando-as dentro de um esquema de significações que procurou apreender as manifestações objetivadas da consciência social de uma fração da classe dominada. Evidentemente, as manifestações da consciência empírica dos agentes dificilmente dão conta das determinações da produção de mensagens. Por isso mesmo este trabalho pretendeu, no plano explicativo, incluir como categoria analítica, um outro nível de realização de consciência. Na medida em que se opera apenas ao nível da consciência real, tende-se a perder de vista os próprios

fatores da realidade que limitam efetivamente a realização da consciência possível de um determinado grupo.

Se as considerações feitas neste trabalho sugerem que a mensagem se propõe, no plano simbólico a eliminar as contradições do capitalismo, sendo, portanto, a sua produção de alçada da ideologia dominante, não endossamos qualquer alusão ao equilíbrio do campo simbólico como uma questão fechada. Se a configuração da mensagem está determinada pelas relações de classe, devendo as razões sociais da mesma estarem referidas a uma totalidade concreta diferenciada, não há como, nem porque, negar a existência de duas ideologias contraditórias nessa totalidade.

Assim, ao falar da mensagem como um componente da ideologia dominante, não pretendemos afirmar que o campo simbólico absorve apenas uma ideologia. Há que superar o campo da aparência.

As entrevistas feitas demonstraram que no plano da consciência empírica, os trabalhadores rurais parecem não se dar conta da defasagem existente entre a estrutura de necessidades e o conjunto de meios apresentados para atendê-las. Não têm consciência de que a estrutura de necessidades que lhes vêm sendo anunciada no campo simbólico, não se realiza — a não ser a nível do discurso ideológico, da palavra da mensagem — pela própria diferenciação estrutural de uma sociedade de classes que distribui de maneira desigual, as chances de inserção no mercado de trabalho, as possibilidades de compra de bens de consumo, as condições e uso do lazer e as próprias variações de estilo de vida. Entretanto, no plano explicativo, é preciso lançar mão de determinados instrumentos que superem o plano da consciência empírica.

A perspectiva de se exteriorizar uma contra-ideologia que redefina ou rejeite o conteúdo da mensagem e a própria configuração estrutural — campo da produção da mensagem — da sociedade capitalista entra teoricamente neste trabalho, na medida em que são problematizados os fatores sociais que obstaculizam a realização da consciência possível de um determinado grupo. Esse nível de consciência é dificilmente operacionalizado; assim, diante da opção de se orientar pela consciência empírica dos agentes investigados, pretendemos pelo menos mostrar que o efeito possivelmente anestésico que tem a mensagem sobre os mesmos não é encarado nesta análise como um elemento que exclua, em termos de possível histórico, uma reação a este amortecimento.

A pretensão de eternizar o equilíbrio do campo simbólico é altamente criticável; aceitá-la implicaria em se eliminar a perspectiva das contradições da realidade virem à tona através da solidificação de uma contra-ideologia que, ao pretender quebrar

as relações sociais fundamentais do sistema, teria inclusive, condições de reformular a transfiguração — no sentido de dissimulação do caráter classista — que aparece na produção e direção das mensagens.

NOTAS

1 — Pretende-se trabalhar com níveis de consciência social de trabalhador, utilizando-se com referência as categorias analíticas construídas por L. Goldmann na sua análise da consciência. Na perspectiva de Goldmann, deve-se trabalhar com duas categorias fundamentais: a) consciência *possível*, "o máximo da realidade que poderia conhecer uma classe social sem chocar-se contra os interesses econômicos e sociais ligados à sua existência como classe" e a consciência *real*, que seria o que "ela conhece, de fato, dessa realidade, durante certo período num determinado país". Goldmann, Luccien, *Dialética e Cultura*, Paz e Terra, R.J., 1967, p. 146. Se a "consciência real resulta de múltiplos obstáculos e desvios que os diferentes fatores da realidade empírica opõem e infligem à realização da consciência possível" (Goldmann, L. *Ciências Humanas e Filosofia*, Dif. Européia do Livro, 1967, p. 99), não se poderia colocar o processo de formulação do "arbitrário cultural", nas diferentes manifestações ideológicas de expressão da mensagem como uma das limitações que se impõem à possibilidade histórica de realização da consciência de classe? Justamente o que este trabalho se propõe é, ao utilizar o conceito de ideologia numa perspectiva teórica, como elemento que imprime uma determinada dimensão à mensagem, mostrar a necessidade de ultrapassar o plano das representações que aparecem ao nível de consciência empírica dos agentes e tentar captar os próprios determinantes da configuração das mensagens, como elementos necessários da reprodução transfigurada da estrutura de classes, e enquanto fatores de amortecimento da realização de uma "consciência possível".

2 — O fato de ser adotar, em termos, a conceituação lukacsiana de "falsa consciência" — Lukacs, G., "La conscience de classe" in *Histoire et conscience de classe*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1960 — como um momento da totalidade histórica a que pertence, como etapa do processo histórico onde desempenha o seu papel, não implica que tenhamos nos comprometido com a inevitabilidade da perspectiva do autor no ensaio a respeito da realização necessária e última da consciência de classe. Apenas, considera-se que — como Lukacs o admite — a explicação para a existência de uma falsa consciência não deve ser dada, no plano da simples descrição do que os homens pensaram, sentiram ou desejaram, sob determinadas condições. No materialismo histórico, a realização da consciência

não deve ser buscada no indivíduo empírico ou na sua consciência dada empiricamente (dada pela psicologia individual ou pela psicologia das massas), mas em relação à sociedade, vista como totalidade concreta, ou seja, na organização da produção em um determinado nível do desenvolvimento social e na divisão em classes que ela opera na sociedade. Deve-se superar a mera descrição e alcançar a categoria de possibilidade objetiva que permitirá explicar as razões sociais da distância entre consciência real e consciência possível, entre consciência de classe e pensamentos empíricos efetivos, assim como nos levará à compreensão do porquê, dentre as possibilidades que se apresentam no plano do pensamento e da ação numa dada estrutura social, a "falsa consciência" se constitui igualmente, levando, em determinados momentos à consciência a tornar-se um simples reflexo, a perder toda função ativa. Esses momentos poderiam ser vistos como manifestação do processo de reificação, que se estende, e penetra mesmo aos setores não econômicos do pensamento e da afetividade. Nos termos de Lukacs — *Histoire et conscience de classe*, pp.. 118-120, "a atomização do indivíduo não passa do reflexo, na consciência, do fato de que as leis naturais de produção capitalista abrangeram a totalidade das manifestações vitais da sociedade e que (...) toda a sociedade está submetida (ou tende a sê-lo) a um processo econômico que forma uma unidade, que o destino de todos os membros da sociedade é movido por leis que formam uma unidade".

3 — Essa caracterização aparece nas formulações de Veron — Veron, E., *Ideologia, estrutura e comunicação*, Cultrix, S. Paulo, 1970 — que, ao carregar a dimensão do elemento subjetivo no tratamento dado à consciência e à ideologia, acaba por diluir a prespectiva da ideologia influenciar e ser influenciada pelo sistema de classes sociais. Ao explicar a ideologia como um sistema de codificação da realidade, cuja determinação se dilui por estar presente em qualquer tipo de mensagem, o caráter classista da mesma acaba sendo "abafado" pela sua preocupação de construir uma teoria subjetiva do sentido que pudesse dar conta das condições semânticas que levam os indivíduos a organizar significativamente a realidade vivida.

4 — A colocação da ideologia como o "saber que não tem consciência de sua dependência" (Adorno, Theodor W. y Horkheimer, M., *Sociologica*, Taurus, Madri, 1971, p. 67) e sua realização vista como uma aparência socialmente necessária, aparece igualmente na discussão emprendida por Adorno a respeito dos mecanismos de atuação da indústria cultural. Ao discutir a massificação referida a um processo de aniquilamento e absorção do "eu", refere-se aos estereótipos e a determinados substratos irracionais utilizados racionalmente com o objetivo de promover a integração deliberada dos consumidores da indústria cultural. "A indústria cultural abusa da consideração com relação às massas para reiterar, firmar e reforçar a mentalidade

destas, que ela toma como dada a priori, e imutável. É excluído tudo pelo que essa atitude poderia ser transformada. As massas não são a medida, mas a ideologia da indústria cultural, ainda que esta última não possa existir, sem a elas se adaptar". (Adorno, T. "A indústria cultural" in Cohn, Gabriel, *Comunicação e indústria cultural*, Cia. Ed. Nacional, S. Paulo, 1971, p. 288). Através da ideologia que embasa a indústria cultural, busca-se, utilizando-se diferentes configurações para a mesma direção das mensagens, vender um determinado consentimento pelo qual o conformismo substitua efetivamente a consciência e apresentar aos homens determinados critérios, de rejeição de qualquer perspectiva de desvendamento das contradições e de aceitação das idéias da ordem. O imperativo da indústria cultural, "tu deves submeter-te", mostra bem que os esquemas de comportamento apresentados às massas — necessariamente diluidores das relações de classe — são resultado do crivo ideológico que existe como substrato em todo trabalho de preparação e produção das mensagens).

5 — A visão da ideologia como uma representação necessariamente falseada aparece em Althusser, L., "Sobre el concepto de ideologia" in *Polêmica sobre marxismo y humanismo*, siglo XXI, Mexico, 1966. Não se pretende, neste trabalho, referir-se ao conceito de ideologia como a transcrição imediata e mecânica das condições de existência social. Admite-se inclusive, apesar de todos os bloqueios e limitações, a possibilidade de se escapar das ilusões ideológicas — que pretendemos desvendar através da análise das mensagens e do sistema de classes a elas referido — a partir de uma perspectiva de classes que desmascarasse a ideologia dominante — universo de referência de mensagem — revelando a própria dominação de classe. A crítica feita à formulação teórica estruturalista reforça-se se considerarmos que a perspectiva de sistematização da ideologia dominada não entra nesse discurso. Seria uma falha simplesmente conceitual ou uma omissão que mostra a subestimação da perspectiva de transformação? A preocupação com essa perspectiva leva-nos a buscar "refúgio" teórico em Gramsci, A., *Concepção dialética de história*, Ed. Cult. Bras., R. Janeiro, 1966, segundo o qual se rejeita a posição de que a ideologia não seria senão a justificação do poder político-econômico já constituído. A partir da apreensão da ideologia através das relações sociais entre as classes, admite inclusive a possibilidade da classe dominada exercer sua função hegemônica sobre outros grupos, realizando-se assim a perspectiva de uma contra-ideologia.

6 — Uma tentativa de propor tais relações na construção de um modelo de indústria cultural para o capitalismo periférico, inspirada em Bourdieu, é feita por Sérgio Miceli, *A noite da modinha*, Ed. Perspectiva, S. Paulo, 1972. Na apreciação crítica desse trabalho, aliás muito bem fundamentado, Gisela Taschner Goldenstein e Maria Arminda do Nascimento Arruda, *A noite da modinha* — (transfi-

guração simbólica e transfiguração teórica) in *Estudos Cebrap* 11 examinam o referido modelo, acusando-o de uma falsa coerência interna, basicamente pela inadequada e deformadora utilização feita dos conceitos de classe social, ideologia e indústria cultural. Tal inadequação viria de confusão entre os planos teóricos e empíricos, e de uma tentativa de comparação de categorias não comparáveis, por serem definidas por critérios diferentes. Endossando grande parte das críticas feitas, a nosso ver, o problema mais sério é do "fechamento" do modelo proposto por Sérgio Miceli: o "campo simbólico" aparece dotado de uma função específica, de eliminar no plano cultural, as contradições do capitalismo, garantindo dessa forma sua reprodução. A inexistência, a não referência, a uma possibilidade histórica de "quebra" desse equilíbrio e o fato da consciência ter sido "trabalhada" num plano meramente empírico implicam numa subestimação, comprometedora, de qualquer perspectiva de transformação cultural.

7 — *Estudos Cebrap* 11, janeiro, fevereiro, março 1975, p. 135. Tal diversidade é admitida no modelo de indústria cultural construída por Sérgio Miceli.

8 — Idem p. 136.

9 — Ver a respeito, a crítica a uma definição do problema agrário a partir de uma segmentação, a ser superada, entre o rural e o urbano, feita por José de Souza Martins, "Modernização agrária e industrialização no Brasil" in *Capitalismo e tradicionalismo*, Ed. Pioneira, S. Paulo, 1975.

10 — A utilização dessa expressão "símbolos de modrenização" não deve ser tomada como qualquer indício de aceitação da modernização como categoria explicativa do desenvolvimento capitalista. A crítica feita a essa categoria — principalmente pela historicidade da mesma — e pela impossibilidade da mesma sustentar qualquer processo de transformação — leva-nos a reafirmar no presente trabalho, a importância de um estudo a nível das relações de classes, das relações de produção e das formas mediante as quais o capitalismo se diversifica no meio rural, para não prejudicar o ritmo de sua expansão, na busca das razões sociais que explicam a produção da mensagem.

11 — Uma análise crítica dos esquemas interpretativos da "passagem" das sociedades agrárias tradicionais para as sociedades modernas é feita por Fernando Henrique Cardoso, "Desenvolvimento econômico e camada empresarial" in *Empresário industrial e desenvolvivento econômico*, Difusão Européia do Livro, S. Paulo, 1969.

A nossa perspectiva é de que a combinação de determinações pré-capitalistas e capitalistas é uma condição necessária ao próprio processo de acumulação capitalista. Nesses termos, a articulação do modo de produção capitalista com relações de produção não capi-

talistas ocorre não só a nível de mercado, mas também a nível do próprio processo produtivo. Estas sobrevivem, porque são dominadas, porque são mantidas no grau e na forma pela qual o modo de produção capitalista exige ou permite. Logo, quando falamos na composição de elementos modernizantes e tradicionais, pensamos inclusive na possibilidade desses últimos, apesar de manutenção da forma tradicional adquirirem um sentido novo pelas determinações do modo de produção capitalista.

12 — Cohn, Gabriel, "Teoria e ideologia" in *Sociologia da Comunicação*, Ed. Pioneira, S. Paulo, 1973, p. 130.

13 — Ver a respeito José de Souza Martins, "A Ideologia da modernização" in *Capitalismo e Tradicionalismo*, Pioneira, S. Paulo, 1975.

14 — A respeito da incorporação crítica das teorias de modernização numa compreensão alternativa do subdesenvolvimento, ver Lia Pinheiro Machado, "Alcance e limites das teorias da modernização" in *Sociologia do Desenvolvimento II*. Zahar, R.J. 1975.

15 — A utilização de aparatos ideológicos e repressivos, enfim, a capacidade de controle da superestrutura é analisada por Althusser — "Idéologie et appareils idéologiques d'État — Notes pour une recherche" in *La Pensée*, 151, junho, 1970 — como parte da problemática da reprodução das condições de produção. A incorporação da expressão althusseriana é feita numa perspectiva crítica, por ele ter utilizado como categoria explicativa básica a ideologia dominante, sem a apreensão da ótica da ideologia dominada.

16 — *Estudos Cebrap II*, p. 137.

17 — *Folha de São Paulo*, 30-5-1975, p. 27.

18 — José de Souza Martins, "Música sertaneja: a dissimulação na linguagem dos humilhados" in *Capitalismo e tradicionalismo*, p. 103.

"A FUNÇÃO DA FILOSOFIA NO PLANEJAMENTO"

JORGE TARCÍSIO GLANZMANN
e
ARISTÓTELES LADEIRA ROCHA

SUMÁRIO

1 — Introdução

2 — Conceitos

3 — A Filosofia exerce uma função fundamental no Planejamento

4 — A Filosofia exerce uma função básica no Planejamento

5 — A Filosofia aplicada ao Planejamento do desenvolvimento nos vários níveis

6 — Conclusão

7 — Bibliografia.

CONCEITOS BÁSICOS

1 — FUNÇÃO

1.1 — Segundo a *Matemática*, função é a dependência de uma quantidade cujo valor é dado pelo que se atribui à outra.

Uma outra conceituação *Matemática* seria: Função é uma relação entre grandezas variáveis, que entre si mantêm determinada dependência, de sorte que a um valor de uma corresponda o valor de outra.

Como exemplo, $Y = f(X)$ ou seja: Y é uma função de X.

1.2 — Segundo a METAFÍSICA, Kant entende por "Função" a unidade de ação, que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum.

O resultado de tais funções são os conceitos, por meio dos quais são levados a efeito os juízos.

Uma outra conceituação, de Junk: "Todos os juízos são funções da unidade sob nossas representações.

2 — PLANEJAMENTO

2.1 — O Planejamento diz respeito à *tomada de decisões.* (Filosofia da Decisão)

2.2 — Interessa-se em que as decisões sejam tomadas da *maneira mais racional possível.* (Lógica operacional)

2.3 — Está voltado para o futuro.
(Filosofia do Tempo — Futurologia)

2.4 — *Concerne ao estabelecimento de metas e sua execução.*

(Lógica Operacional)

2.5 — *Procura economizar recursos.*
(Lógica Operacional — Filosofia Econômica)

2.6 — *Focaliza a atenção nos agentes e na ação, mantendo-se intimamente ligado à vista e aos valores do povo.*

(Axiologia — Lógica Significativa)

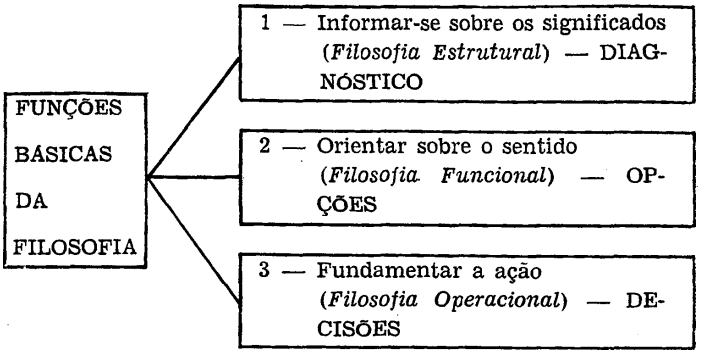
2.7 — Preocupa-se pela *manutenção da ação sempre a nível racional.*
(Lógica Operacional)

2.8 — *Através de contínua revisão e reformulação das decisões anteriormente tomadas.*

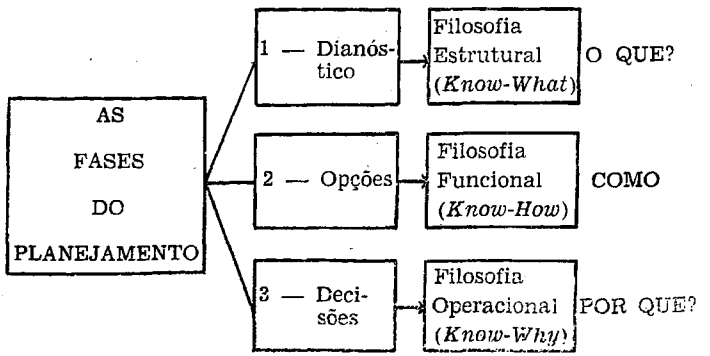
(Filosofia da Avaliação — Análise de Sistemas)

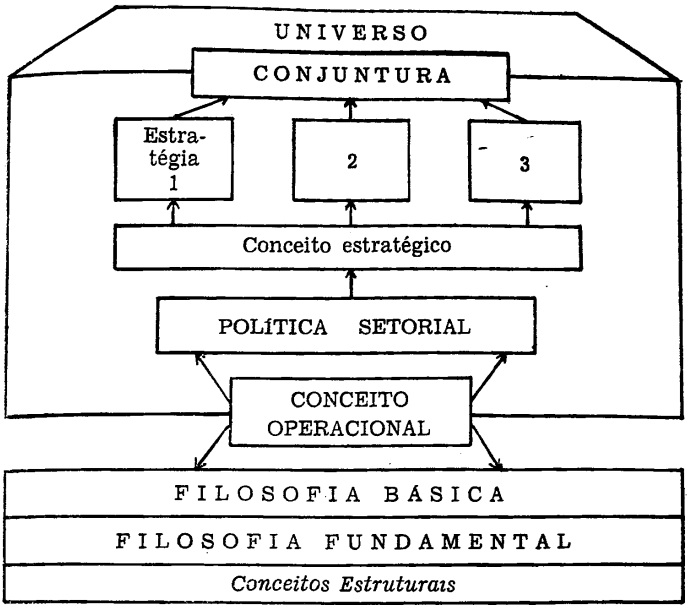
AS FUNÇÕES DA FILOSOFIA

FILOSOFIA E PLANEJAMENTO



AS FASES DO PLANEJAMENTO





1 — Os conceitos estrutrais aglutinam uma Filosofia.
2 — A Filosofia define um conceito operacional.
3 — O Conceito Operacional traça uma política.
4 — A política seleciona as estratégias.
5 — A estratégia atua e altera a Conjuntura.
6 — A conjuntura alterada modifica o Conceito Operacional e a Filosofia Básica.

CONCLUSÃO

"Filosofia do Desenvolvimento"
De uma LÓGICA ESTRUTURAL a uma LÓGICA SIGNIFICATIVA

Phillipe d'Iribarne e Jean-Pierre Dupuy são os fundadores e animadores do "CEREBE" (Centro de Estudos sobre a Economia do Bem-Estar), organização francesa que se propõe, atualmente,

um trabalho de grandes proporções: Estudar os mecanismos que ligam a Economia à Felicidade para impedir que o desenvolvimento econômico, sob pretexto de aumentar o bem-estar material, se oponha cegamente à felicidade.

Em artigos publicados no "LE FIGARO", d'Iribarne analisa estes mecanismos enquanto Dupuy aborda o problema das desvantagens da abundância econômica. Para ambos, a Ciência Econômica tradicional — que admite como dependentes da elevação do nível de vida a economia de uma nação e o bem-estar de seus cidadãos — repousa sobre uma concepção absolutamente falsa das relações economia-felicidade.

A idéia de que existe, no homem, uma verdadeira separação entre o material e o afetivo não resiste aos fatos quotidianos. A vida de cada indivíduo é formada, em grande parte, pelas relações sociais onde, freqüentemente, os objetos são o suporte das mensagens veiculadas. É relativamente aos outros, ao que pensamos deles e ao que pensam de nós, que apreciamos as nossas aquisições. "Quem pode afirmar com segurança que tratará da mesma maneira um homem elegantemente vestido, um operário ou um mendigo? Um olhar de respeito, condescendência ou desprezo nada tem a ver com a felicidade?"

Phillipe d'Iribarne lança as questões e lembra que os pobres, em nossa sociedade, são tão fortemente marcados pela rejeição e pelo desprezo que o sentimento de inferioridade torna-os passivos diante da própria vida.

A LÓGICA DA SIGNIFICAÇÃO

Através da estrutura urbana, do trabalho, do consumo e do lazer, a economia influi sobre a vida e, conseqüentemente, sobre a felicidade. Os economistas sempre observaram essa influência através da *lógica da ação física*, onde o que é considerado é o que os objetos oferecem através de suas qualidades físicas. E esqueceram a *lógica da significação*, pela qual o econômico influi muito mais diretamente sobre a vida dos indivíduos. Isso levou-os à conclusão, errônea, de que a economia atua sobre a felicidade através da elevação do nível de vida, que se transformou no principal objetivo de nossa sociedade.

Essas duas lógicas são bastante diversas, explica o economista francês. "Suponhamos que um menino adquira, com metade de suas economias anuais, um abridor de latas para presentear sua mãe. Quando este objeto não cumpre sua finalidade, ele diminui o bem-estar, segundo a lógica da ação física, pois apenas

ocupa espaço; pela lógica da significação, entretanto, é um fator de felicidade já que testemunha o amor da criança pela mãe".

Na opinião do articulista, tudo demonstra que para os indivíduos, a lógica da significação é bem mais importante. Nela, o que importa é a riqueza relativa, por influir favoravelmente nas relações entre os indivíduos. O que não acontece com a riqueza absoluta: "guardar seu lugar numa sociedade que enriquece não é o mesmo que enriquecer numa sociedade que se estagna."

Quando os indivíduos são essencialmente afetados por sua situação econômica relativa, observa-se a mesma lógica que na corrida armamentista: cada um procura, mesmo à custa de grandes sacrifícios, manter uma posição favorável — ou não muito desfavorável — em relação aos outros. Quando todos fazem o mesmo, entretanto, os sacrifícios permanecem inúteis. E os que têm consciência da situação e da necessidade de um desarmamento coletivo, são forçados a permanecer na corrida sob pena de se tornarem marginais.

PEDAGOGIA EMPRESARIAL E DESENVOLVIMENTO DE PESSOAL

LÁZARO FRANCISCO DA SILVA
Professor de Filosofia da Educação e História da Educação na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Belo Horizonte, MG

R E S U M O

Nesta Comunicação pretendemos evidenciar a relação existente entre Pedagogia Geral e Treinamento de Pessoal de Empresa, bem como mostrar a possível colaboração da Pedagogia na formação e no desenvolvimento dos recursos humanos no meio empresarial. Ademais, à luz do Treinamento, criticaremos a Escola, tentando evidenciar seu descuido em exercitar os alunos no que ensina, e, vice-versa, à luz da Pedagogia, criticaremos o Treinamento, ressaltando seu aspecto por vezes excessivamente pragmático e utilitarista, o que o leva a esquecer o valor da pessoa humana em questão. Apontaremos como solução para ambos os equívocos a mútua colaboração através do que se vem denominando Pedagogia Empresarial.

I — INTRODUÇÃO

Um termo novo vem sendo sussurrado aos ouvidos do pedagogo brasileiro de nossos dias. Trata-se da expressão "Pedagogia Industrial" ou "Pedagogia Empresarial". Como uma espécie de pequeno mito, portador de esperanças e objeto de indagações por parte dos interessados, o termo é a expressão de uma prática regional da Pedagogia, mais do que a indicação de uma nova teoria Pedagógica.

Regional, em dois aspectos: 1) no *sentido geográfico*, uma vez que, na medida que pudemos observar, se restringe a São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro; 2) no *sentido epistemológico*, tendo por objeto de conhecimento um campo específico da Pedagogia, como se poderá observar no corpo deste trabalho.

Não obstante a quase total ausência de burilamento epistemológico deste conceito, sua afirmação na prática parece-nos fecunda de perspectivas teóricas no campo da educação. Com efeito, entendida como aquela Pedagogia desenvolvida no seio empresarial, visando adequar a mão-de-obra aos fins específicos da empresa, ela descortina à Pedagogia Geral um cenário educativo "sui generis", onde o aluno é quase sempre um adulto, que recebe seu salário para aprender, que é promovido de posto ao saber, e que sabe para fazer, reduzindo dessa forma a distância entre a mente e as mãos, e concretizando até certo ponto o ideal socrático da *intenção cognitiva* e da *expressão* laborativa do *bem* útil, transformando a normatividade técnica do dever-ser do produto em atualidade concreta à disposição da comunidade.

Esta comunicação não visa esboçar uma teoria da Pedagogia Empresarial, nem muito menos delinear seu histórico, mas apenas assinalar-lhe os pressupostos teóricos e sua viabilidade e vantagem prática, bem como apontar a necessidade de uma teorização do treinamento à luz da Pedagogia Geral.

Tentativas neste sentido se revestem de excepcional importância no momento em que o Governo Federal se volta para o problema e cria incentivos especiais visando o investimento em Recursos Humanos. Tal é o caso da Lei nº 6.297 de 15/12/75 e do Decreto nº 77.463 de 20/04 do corrente ano que permite às pessoas jurídicas dedução de até o dobro da importância investida em formação e desenvolvimento do elemento humano comprometido com a produção.

II — CONCEITOS

Para a compreensão do que se vai ler é necessário o conhecimento prévio de termos como "Pedagogia Empresarial", "Pedagogia Industrial", "Recursos Humanos", "Desenvolvimento de Recursos Humanos", e "Treinamento de Pessoal", que por vezes será designado sob a fórmula simples de "Treinamento". Vejamos, pois.

a) *Pedagogia Empresarial*: este conceito é muito recente para figurar nos dicionários de Pedagogia e Ciências da Educação. Pretende substituir sob certo aspecto a expressão mais corrente que é "Pedagogia Industrial", configurada no Dicionário Pedagó-

gico Labor, segundo se vê esquematicamente logo abaixo; pretende, também, substituir o conceito de "Treinamento de Pessoal" ou "Desenvolvimento de Pessoal", explicados a seguir, e visa designar o *esforço educativo da empresa por adequar seus empregados à sua realidade.* Sob este prisma é preferível à expressão "Pedagogia Industrial", uma vez que a empresa moderna pode ser industrial ou não, e a educação aqui aludida se processa não só na Indústria, mas também no Comércio, nas Instituições de Prestação de Serviços, sendo o adjetivo "Empresarial" mais amplo e, portanto, mais adequado.

b) *Pedagogia Industrial*: apesar de não nos servirmos deste conceito no presente trabalho, julgamos interessante relatar de modo esquemático as definições que lhe dá o citado Dicionário Pedagógico Labor. Diz-nos ele que, *no sentido próprio,* Pedagogia Industrial é: 1) a formação do trabalhador industrial; 2) a formação do profissional da indústria. *Mais amplamente,* o termo designa: 1) a formação de todos os indivíduos que vivem numa região industrial; 2) a formação da humanidade da época industrial.

c) *Recursos Humanos*: dentro de um contexto social dado, entenderemos por Recursos Humanos o conjunto dos indivíduos aproveitáveis em funções econômicas ou sociais.

d) *Treinamento de Pessoal*: significa a ação educativa da empresa sobre seus recursos humanos visando fornecer-lhes conhecimentos, técnicas, habilidades e atitudes com o objetivo de maior produtividade e melhor ajustamento social e funcional. É também designado pelas expressões "Treinamento Industrial", "Treinamento Empresarial", "Treinamento de Recursos Humanos", "Desenvolvimento de Pessoal", e outras.

e) *Desenvolvimento de Recursos Humanos*: basicamente, quer dizer o mesmo que "Treinamento de Pessoal", mas tem sido reservado para os níveis gerenciais e para altos executivos, por uma questão de *status*. Esta diferença não será levada em consideração em nosso trabalho.

III — PRESSUPOSTOS DA PEDAGOGIA EMPRESARIAL

O que fundamenta o projeto de encampamento do "Desenvolvimento de Pessoal" pela Pedagogia Geral e sua denominação como "Pedagogia Empresarial" é o pressuposto de que treinar é educar, ou, pelo pelo menos, pode sê-lo. Este pressuposto, no entanto, é rejeitado por grande parte dos "homens de treinamento" e por alguns educadores, estes últimos alegando motivos de ordem humanística. Aos educadores responderemos mostrando como a Edu-

cação Clássica sempre teve em alta conta o exercício, o treino; ao homem de empresa lembraremos que a literatura da Administração freqüentemente identifica o ato de treinar com a ação educativa. É o que se verá.

2.1. Resposta ao Homem de Empresa

Os motivos alegados pelos atuais instrutores e administradores de treinamento contra a Pedagogia Empresarial parecem mais oriundos de interesses de grupo do que uma exigência técnico-científica; temem eles que a invasão de "sua" área por pedagogos despreparados comprometa os resultados do treinamento. "E se esses pedagogos estiverem preparados?" lhes perguntaríamos.

Apesar dessa resistência de cunho político evidenciada por alguns profissionais do ramo, a aproximação dos conceitos de treinamento e educação é freqüente na literatura da Administração de Pessoal, e para não nos alongarmos em citações, evoquemos apenas Lauro Barreto Fontes, para quem não só o treinamento é uma educação especializada, como o queria McGehee, mas assume por vezes proporções de educação geral, compreendendo "todas as atividades que vão desde a aquisição de habilidades motoras até o desenvolvimento do conhecimento técnico completo, o fornecimento de aptidões administrativas muito bem elaboradas e de atitudes referentes a problemas sociais" [1].

Desta opinião participam Paulo Novaes [2], Robert Robert Wood Johnson [3], Wilbert Moore [4] e muitos outros.

2.2. Resposta ao Educador

Com relação às reticências de alguns educadores quando se tenta chamar o treinamento de educação, importa inicialmente dizer que eles estão certos quando apontam o utilitarismo e o mecanismo freqüentemente presentes nos centros de treinamento empresarial. Na verdade, compartilhamos da idéia de que um programa de formação nesses moldes mutilaria a pessoa, deixando de lado aspectos essenciais da natureza humana. Esta situação, no entanto, já vem cedendo lugar na própria empresa a uma visão personalista de homem, e novamente aqui poderíamos citar uma exaustiva lista de depoimentos quer a favor de uma maior consideração para com o elemento humano envolvido no treinamento, quer em contra dos freqüentes abusos que ainda se verificam nos setores de treinamento. Para ficar apenas com um dos defensores da dignidade pessoal do treinando, vejamos o que diz Augusta Ribeiro.

"Aceita-se, pois, diz-nos ela, que o elemento humano é a pedra angular da administração. Aceita-se ainda que da efetiva

organização e administração de pessoal depende a qualidade dos produtos ou dos serviços que a empresa oferece ou presta à comunidade. Planos, diretrizes e objetivos subordinam-se, dessarte, ao conceito em que é tido o elemento humano, ao cuidado dispensado ao homem que faz operar a organização" [5].

2.3. Educação Humanista e Treinamento

Ainda ao educador timorato, que teme a afirmação de que treinar, se não é necessariamente, ao menos pode ser educar, lembraríamos também que a lídima educação clássica sempre enfatizou o exercício, o treinamento, a repetição, como meios de fixar a aprendizagem e desemperrar as habilidades do educando. Recordem-se da RATIO, que é uma testemunha acima de qualquer suspeita no que tange à educação humanista. Nela podemos encontrar a cada passo exortações ao professor para que não descure o treinamento dos alunos através da imitação, da repetição, da transmutação, da adaptação ou de "outros trabalhos deste gênero" [6].

Na mesma linha, lê-se em "Princípios Educativos dos Colégios da Companhia de Jesus" que "o aluno deve agir; não basta que ouça e fixe; só mediante a atividade pessoal, conseguirá compreensão, assimilação, interesse. Não pode aprender a ser virtuoso senão praticando a virtude, nem aprender a falar bem e a bem julgar, senão exercitando-se em falar e em julgar; como ninguém poderá aprender a nadar, limitando-se a noções teóricas da modalidade. Esta educação é implantada de dentro para fora, como aliás acontece com os Exercícios de Santo Inácio. E os trabalhos práticos, *seja qual for o setor* * em que se realizem, podem enquadrar-se na bem conhecida técnica dos mesmos exercícios" [7].

2.4. Empresa, Escola e Treinamento na Atualidade

Diante, pois, das intenções dos teóricos do treinamento de torná-lo mais humano, e diante do depoimento humanista por excelência em favor do exercício, do treino, como fator essencial da educação, acreditamos sem fundamento o receio dos personalistas supracitados no atinente à vinculação do treinamento à educação. A causa, aliás, do pouco rendimento que hoje constatamos em nossos alunos, a nosso ver, aí tem sua origem: treina-se pouco. "O conceito de treinamento é essencial ao de educação", nos ensina Lauro de Oliveira Lima [8]; segundo ele, "quem não organiza o treinamento de tal modo que a rotina escolar realize seus objetivos ideais, simplesmente comete o erro dos que não utilizam os meios adequados para atingir os fins perseguidos".

* O grifo é nosso.

Dessa forma, primando pela objetividade, a empresa moderna tentou suprir a lacuna deixada pela escola, enfatizando treinamento mais e mais esquecido na prática escolar quotidiana por motivos que ora não vêm ao caso. Optando por esse caminho, a instituição empresarial muitas vezes demonstrou um ostensivo desprezo pelas práticas acadêmicas reinantes na Pedagogia Oficial; tal desprezo a levou com freqüência ao pólo oposto de se esquecer das características pessoais do homem a ser treinado, o que, por si só, é suficiente para frustrar a possibilidade de resultados de qualquer programa de treinamento. Por isso acreditamos que a entrada do pedagogo no campo do ensino empresarial em muito contribuiria para *o desenvolvimento integral* do treinando como profissional e como pessoa, contribuindo também para o maior sucesso dessa atividade formadora de que a empresa é a um só tempo sujeito e objeto.

IV — QUESTÃO DAS VANTAGENS

Um espírito pragmático perguntaria a essas alturas para que tanto escarcéu em torno de um nome tão válido quanto outro qualquer. Se a expressão "Pedagogia Empresarial" vem a designar a mesma realidade que sua sinônima "Treinamento de Pessoal", por que todo esse esforço na substituição de uma por outra? Modismo? Oportunismo do pedagogo que deseja justificar seu ingresso no meio empresarial? Ou seria o mascaramento teórico de interesses escusos tentando levar para o palco das disputas científicas ou filosóficas as pequenas rixas paroquiais em torno do quem-pode-quem-não-pode, quem-deve-quem-não-deve?

Embora o problema se preste a esse gênero de contendas, tentamos colocar-nos além, e vê-lo sob o ângulo mais aberto das vantagens que daí poderiam advir ao Treinamento de Pessoal e à própria Pedagogia. E, francamente, estamos muito mais interessados no último caso, que será o primeiro na ordem da análise que segue.

4.1. Vantagens para a Pedagogia

Muito tem a Pedagogia Geral a aprender com aquela Pedagogia (andragogia, melhor dito) desenvolvida no âmbito organizacional, e a *primeira lição* seria recordar que na empresa ou na escola o treinamento é fundamental; através dele se fixa, se retém, se desenvolve o que, sem ele, se perde, se desvanece: se esquece. Não basta jogar a semente ao solo; é preciso regá-la, protegê-la das larvas, do sol, das intempéries. E das plantas nativas, que a asfixiam. Esta, a lição esquecida que se precisa rever.

Outra lição decisiva, que por si só justifica o ser e o existir da instituição escolar, é a que se relaciona com sua vinculação necessária ao todo social. O setor de treinamento está para a empresa assim como a escola está (está?) para a sociedade. Assim como o treinamento só se explica em função das necessidades empresariais, assim a escola só encontra sua razão de ser no atendimento aos problemas que realmente afligem a comunidade e entravam seu desenvolvimento; do mesmo modo que o treinamento deve anteceder às inovações substanciais, preparando-lhes terreno, criando o clima, ventilando idéias, habilitando homens, sugerindo medidas, da mesma forma a escola deve(ria) captar as ondas das mudanças, farejar o cheiro do futuro, preparar o advento do Homem novo. Mas esta lição é difícil de aprender, certamente a mais difícil de todas as que estamos a enumerar, dado que as dobras do futuro social são em número infinitamente maiores que as de uma simples empresa e, ademais, estão alinhavadas e presas ao gigantesco novelo mundial.

O problema da relação treinamento-empresa, escola-sociedade, vem lançar luzes sobre *a questão dos fins sociais da Pedagogia* e *da natureza mesológica da escola* que outra coisa não é senão função, instrumento, meio da realização social do bem-comum, introduzindo o homem na sociedade, desenvolvendo-o e promovendo-o, tornando-o ser de diálogo, capaz de elevar as coisas à categoria de objetos culturais, utensílios, gêneros que atendam às necessidades dos semelhantes.

Mas a compreensão de sua natureza instrumental supõe ainda a visão clara dos valores objetivados pela sociedade em cada momento histórico, e estes valores são mutáveis, e muito mais mutáveis hoje que nos outros tempos ao longo dos quais a escola se formou e adquiriu maturidade. Nascida sob o signo do Logos, rejuvenescida sob o influxo do Verbum, na disputa entre Marta e Maria a escola permaneceu ao lado desta última, convicta de ter escolhido o melhor *para todo o tempo e lugar.* Entre a vida ativa e a contemplativa decidiu-se por esta, esquivando-se do burburinho do mundo, muitas vezes compreendido como o campo do mal. Apenas se esqueceu nesta escolha que os maiores contemplativos foram também dos maiores ativistas, a começar pelo próprio Rabino da Galiléia, fielmente seguido por Bento de Núrsia, Francisco de Assis e Tereza de Ávila, sem dúvida três dos maiores educadores do Ocidente, que combateram o preconceito aristocrata atinente ao trabalho e ressaltaram seu caráter de oração.

No desentendimento entre as irmãs de Lázaro pode-se ver o símbolo do conflito ocidental entre o pensamento e as mãos, entre a prática e a teoria, entre as ações e as idéias, entre o corpo e o

espírito, entre o "Humanismo" e o Pragmatismo, entre o Quietismo e o Ativismo, conflito este que ainda hoje dilacera os ânimos quer no campo teológico, quer no campo filosófico, quer no campo educacional.

À imitação de Marta, o treinamento empresarial muito se apressa, muito se agita, muito alardeia; imitando Maria, a escola recolhe-se e, neste recolhimento, adormece, enquanto a vida passa por ela. Um é oito, a outra, oitenta, e a virtude está no meio. E esta lição, não só a escola deve aprender. Marta e Maria, escola e treinamento caminhem de mãos dadas.

Outras lições restariam por citar, como aquela relativa aos modos de avaliação da aprendizagem, mais realísticos no treinamento e mais teóricos na escola, mas não passam de conseqüências do que foi tratado, dispensando o alongamento desta análise. Importa agora ver rapidamente o que lucraria o "Desenvolvimento de Recursos Humanos" com a inovação de que fizemos nossa causa.

4.2. Vantagens Para o Treinamento de Pessoal

Além do que já foi mencionado com referência à nota humanizadora que a Pedagogia Geral introduziria no concerto empresarial, levando ao treinamento os conceitos de Pessoa, Liberdade, Dignidade Humana e Valor Pessoal, poderia, ademais, oferecer-lhe um corpo teórico que lhe robustecesse a prática; poderia ainda colocar-lhe à disposição sua larga experiência no que se refere à didática, à orientação e ao acompanhamento do educando, à montagem e administração de programas de curso, à avaliação de conteúdos teóricos e coisas do gênero.

O administrador, ou quem quer que seja, interessado em evitar a concorrência do pedagogo, poderá afirmar que tudo isso já vem sendo feito. E realmente vem, mas estamos falando em melhorar-lhe a qualidade, e acreditamos que, uma vez preparado para esta função, o pedagogo tenha amplas condições de fazê-lo melhor do que ninguém, e por uma questão muito simples: é educador.

Quanto ao enriquecimento teórico acima aludido cumpre lembrar que o homem de empresa geralmente o considera desnecessária perda de tempo, "disputatio de lana caprina", que entrava sua vida de ação. Poucos deles, portanto, abonariam o que se vai ler a seguir. Não obstante, urge que distingam as coisas que manuseiam dos homens a seu comando, se querem garantir um duradouro sucesso, evitando a evasão, os atrasos, o absenteísmo, a "atmosfera pesada" que fatalmente repercutem na quantidade e na qualidade do produto e naquilo que é ponto de honra da

empresa, a saber, sua imagem junto aos credores, fornecedores e consumidores. Os objetos são dóceis, inertes e cegos, ao passo que o homem é sede de razão e de paixão, capaz de visão e de crítica, sujeito de liderança e de obediência, dono do silêncio e da voz.

Esta diferença entre gente e coisa no meio empresarial tem sido assinalada com certa insistência na literatura da moderna Administração, como já vimos atrás, alegando principalmente a perda que acarretaria à empresa uma política desatenta aos problemas humanos. "A falta de estímulo profissional, salários baixos, condições inadequadas de trabalho, levam a empresa à desmoralização", nos adverte Hélio Ribeiro [9].

Como se vê, não é o elemento humano que preocupa, mas o nome da organização, e em função desse nome é que se criou uma espécie de cosmético destinado a maquilar a empresa, e que leva o rótulo de "Relações Públicas" ou "Relações Humanas". Nada disso, porém, atinge as profundezas da alma humana, onde turbilhonam anseios e projetos, receios e esperanças, desilusões e crenças, e a consciência mais ou menos viva da dignidade pessoal. O treinamento na prática, desatento a estas realidades, poderia até despertar uma motivação epidérmica de molde skinneriano, através da ameaça de demissão ou da esperança de promoção; não obteria, contudo, a adesão plena e o engajamento total do ser do homem, que postula um sentido para ser e para agir. A "auri sacra fames", a tentação do reconhecimento do patrão, a isca do melhor posto, não respondem às exigências radicais do espírito, cuja natureza é abertura absoluta e fome do Absoluto.

Aceitar o que acabamos de dizer significa perceber a necessidade de um corpo teórico que esteie a prática de uma Pedagogia Empresarial consciente de seu objeto e de seus fins. Qual seria, porém, o perfil desse corpo teórico?

Acreditamos que se pudesse delineá-lo obedecendo-se aos contornos das chamadas Ciências da Educação. Levando-se em conta as características diferenciais do homem a ser treinado: homem adulto; do conteúdo a ser oferecido: educação técnica; e do mundo a que se destina: micromundo empresarial, poderíamos pensar numa Biologia, numa Psicologia, numa Sociologia e numa Filosofia que constituíssem o ponto de apoio da Pedagogia de Empresa.

Que a Biologia, como auxiliar da Psicologia, evidenciasse o conceito de "homem adulto", cuja constituição fisiológica e cuja feição psicológica estão sujeitas a constantes mutações através da idade, havendo diferenças gritantes entre um jovem de 25 anos, um homem feito de 40 e um terceiro às vésperas de aposentar-se.

A Sociologia ressaltaria aos olhos do homem de treinamento a complexidade das interações sociais ao nível desse "pequeno grupo" que é a empresa, patenteando-lhe a estrutura do micro-universo organizacional, alvo próximo para o qual tende seu esforço educativo. Analisaria o fenômeno hierárquico, os sistemas de comunicação interna, as sanções e os prêmios, os mores, os costumes, tudo aquilo, enfim, que a Administração vem denominando de "cultura empresarial". Não se esqueceria, por fim, de lembrar que o treinamento está ligado por laços estreitos a uma família que dele depende, e a uma sociedade com a qual interage.

Por último, a Filosofia. A nosso ver, à reflexão filosófica estaria reservado um lugar exclusivo na possível e necessária teoria da Pedagogia Empresarial. Secundando a Filosofia da Educação, a ela caberia definir os princípios, criticar os meios e apontar os fins da educação técnica empresarial. Especulativa, prescritiva e crítica, partiria do conceito de mundo técnico e de 'homo faber', se deteria nos conceitos de trabalho, profissão e pessoa, analisaria as noções de mão-de-obra, mercado-de-trabalho, força-de-trabalho, produtividade, consumo; criticaria os equívocos materialistas e mecanicistas subjacentes à ideologia patronal e apontaria o bem-comum como horizonte ético da produção humana.

V. CONCLUSÃO PRÁTICA

Como poderiam os Cursos de Pedagogia contribuir para o desenvolvimento dos recursos humanos empresariais? A esta pergunta possivelmente alguns dos senhores presentes tenham várias respostas a dar, e o que vamos fazer, para concluir esta comunicação, será tentar captar essas respostas, uma vez que muita coisa já vem sendo feita nesse sentido.

Em primeiro lugar, não vemos por que não possam as Faculdades de Educação estabelecer convênios com as empresas da comunidade, principalmente com as pequenas empresas (que são as mais carentes), para treinamento básico de seus empregados, em áreas como redação, recepção, relações humanas, relações públicas, arquivística, técnicas de leitura e fichamento, trabalho com grupos, liderança de reuniões, secretaria de reuniões, etc. São atividades simples, das quais os próprios alunos de Pedagogia poderiam se encarregar, uma vez que supervisionados por um professor, e que dariam um sentido comunitário à Universidade, realizando efetivamente seu trabalho de Extensão. Seria ideal que esse trabalho fosse inclusive computado como válido para efeito do estágio obrigatório.

Uma segunda possibilidade seria a de se oferecerem vagas em disciplinas isoladas para os gerentes e instrutores de treinamento

atuantes em firmas da localidade. Sobretudo as disciplinas relacionadas com a tecnologia do ensino são altamente valorizadas pelo homem de treinamento que geralmente as desconhece por falta de oportunidade. Que as escolas mantivessem um sistema de informação pelo qual dessem ciência a esses profissionais das vagas existentes que pudessem vir a interessar-lhes. A nosso ver, a presença de tais elementos seria um fator de valorização social da Pedagogia, sem falar na abertura de visão que proporcionaria aos alunos.

Terceiro caminho seria a criação da habilitação em Pedagogia Empresarial, em nível de graduação ou pós-graduação, aberto não só aos elementos da Pedagogia mas a todos os portadores de diploma universitário que manifestassem desejo. Esse curso visaria formar os instrutores, os administradores e os supervisores de treinamento mediante um *curriculum* interdisciplinar englobando conteúdos de Pedagogia e Administração de Empresas.

A Faculdade *poderia, enfim,* constituir um corpo permanente de assessoria para ajudar as empresas na montagem dos setores de treinamento ou na montagem e no acompanhamento de cursos no interior da organização. Para tanto, o decisivo será o contato permanente com as empresas, através de um serviço eficiente de Relações Públicas que "venda a imagem" de uma escola disposta a participar da vida empresarial, contribuindo na formação, no desenvolvimento e no aprimoramento da mão-de-obra de todos os níveis; importa que a Pedagogia deixe de olhar o homem apenas como criança e se conscientize de que pode e deve atuar também sobre o adulto, e não apenas o adulto analfabeto ou semi-analfabeto, como parecem sugerir as entrelinhas de Andragogia nascente, mas também o adulto já escolarizado, o doutor de anel no dedo, uma vez que o conceito de educação permanente e desenvolvimento constante a todos se aplica indistintamente. Importa, acima de tudo, que a escola ensine à empresa que o homem, e só o homem, independentemente do degrau em que esteja na escala hierárquica, é o princípio, o meio e o fim de qualquer tipo de desenvolvimento.

NOTAS

1 — FONTES, Lauro B. — Manual de Treinamento na Empresa Moderna. São Paulo, ATLAS, 1971, p. 26.

2 — NOVAES, Paulo — Tecnologia e Recursos Humanos. Rio de Janeiro, RENES, 1972.

3 — JOHNSON, Robert E. — Relações Humanas nas Empresas (sic) Modernas. São Paulo, FVG, Cadernos de Administração Pública, nº 39.

4 — MOORE, Wilbert E. — O Impacto da Indústria. Rio de Janeiro, ZAHAR, 1958.

5 — RIBEIRO, Augusta B. C. — Relações Industriais e Administração de Pessoal. São Paulo, LTr, 1971, p. 155.

6 — FRANCA, Leonel — O Método Pedagógico dos Jesuítas: O "Ratio Studiorum", Introdução e Tradução. Rio de Janeiro, AGIR, 1952, p. 194.

7 — PRINCÍPIOS EDUCATIVOS DOS COLÉGIOS DA COMPANHIA DE JESUS. Roma, 1963, p. 80-81.

8 — OLIVEIRA LIMA, Lauro de — Educar Para a Comunidade. Petrópolis, VOZES, 3ª ed., 1969, p. 45-46.

9 — RIBEIRO, Hélio e Outros — Administração de Pessoal na Prática. Rio de Janeiro, FORUM, 1972, p. 232.

IDÉIAS SOCIALISTAS NA "ESCHOLA AGRÍCOLA DA BAHIA" (SÉCULO XIX)

MARIA DO SOCORRO DE SOUSA FRAGA

Quando da elaboração do trabalho "Idéias Filosóficas na Eschola Agricola da Bahia" notamos a existência de idéias socialistas, no âmbito das teses de graduação da referida escola. Resolvemos investigar o assunto mais diretamente.

Conseguimos selecionar perto de 300 teses, na Biblioteca da Escola Agronômica da Universidade Federal da Bahia, a grande maioria elaborada no século passado. Essas teses compunham-se de uma parte inicial, explanatória, denominada "Dissertação" e de um corpo de asserções lógicas, atinentes às diversas cadeiras que compunham o currículo, sob o título de "Proposições", as quais deveriam ser defendidas publicamente.

Sabíamos da incerteza de localizar idéias voltadas para um sistema de puras doutrinas socialistas, tendo em vista que as teses giravam em torno de postulados da Ciência Agrícola. Assim, de fato, pensava o engenheiro João Silverio Guimarães, quanto às restrições aos alunos para incursionarem em áreas filosóficas:

> "Proudhon diz que a propriedade é o roubo. Não posso resistir ao desejo de dar aqui as razões de logica d'estas opiniões, apezar de me ser estrictamente limitado o espaço para entrar n'essas divagações phylosophicas." [1]

A tese que nos propomos defender, portanto, não é a plena aceitação ou rejeição da doutrina socialista pelos alunos da Eschola Agricola da Bahia. Queremos sim, provar a existência de idéias relativas ao socialismo, ainda que não aprofundadas. Pretendemos provar que o assunto "socialismo" foi debatido no seio daquela célula de ensinamentos agrícolas.

Entramos em contato com as diversas doutrinas componentes do sistema filosófico em apreço. Divergências havia e várias. Resolvemos adotar, como linha mestra do nosso roteiro de pesquisa, um conceito que lograsse atribuir ao socialismo todos os elementos coincidentes nas diversas doutrinas do gênero:

> "O socialismo é a grande idéia unificadora de todos que acreditam na *igualdade* dos homens como um *ideal* e uma *possibilidade*. O objetivo essencial do socialismo é a eliminação da *exploração do homem pelo homem* em todos os sentidos e sob todas as formas — ausência de *classes privilegiadas*, ausência de *direitos especiais* conferidos pela cor da pele ou pelo acidente do nascimento, ausência de *lucros* ou ganhos com a perda ou subordinação para outros. É o movimento das *classes subordinadas* de todas as partes para destruir os *poderes* aos quais foram subordinados e para construir, cada qual em sua própria terra, uma sociedade que ocupará o seu lugar em um mundo de *sociedades novas*." [2]

Entendido fica o sistema socialista como uma oposição ao capitalismo. Várias modalidades há. Podem ser estas agrupadas sob três aspectos distintos: *a*) teóricos pacifistas que usam como arma a persuasão; *b*) revolucionários — com a adoção de medidas práticas; *c*) democratas — pugnam pela infiltração nos órgãos representativos do povo: assembléias, parlamentos, etc., através da vitória nos pleitos eleitorais.

Sob os pressupostos até aqui definidos, iremos trabalhar no desempenho da tarefa abraçada.

Vejamos agora a gênese da "Eschola Agricola da Bahia".

Ao visitar as províncias do norte, D. Pedro II fundou, aqui na Bahia, o Imperial Instituto Bahiano de Agricultura, através do Decreto nº 2.500-A, de 1º de novembro de 1859.[3] Tal instituição foi embrionária do ensino agrícola na América Latina. Iniciou suas atividades educacionais em 15 de fevereiro de 1877, data em que começou a funcionar oficialmente a escola, instalada que fora no prédio do antigo Engenho de São Bento das Lages, perto do atual município de Santo Amaro.

Durante os primeiros tempos de funcionamento sofreu alguns períodos de decadência, mas, nenhuma crise foi suficiente para derrubá-la por terra. Sua denominação sofreu transformações, tais como: "Escola Media Theorico-Pratica de Agricultura da Bahia", "Escola Agronômica da Bahia".

Da tutela do "Imperial Instituto Bahiano de Agricultura", passou a ser mantida pelo governo federal (1911 a 1919). Daí, foi transformada em órgão do Governo do Estado da Bahia até que,

pelo Decreto-lei nº 250, passou a integrar a Universidade Federal da Bahia, sob a denominação, prevalecente ainda hoje: Faculdade de Agronomia, localizada em Cruz das Almas.

Um dos artigos regulamentares da Escola obrigava aos alunos, ao fim das atividades curriculares, à defesa de uma tese, cuja aprovação lhes daria o grau de Engenheiro Agrônomo. Tais teses analisaremos, relativamente às "idéias socialistas".

METODOLOGIA

Buscamos, na gama dos conceitos gravitantes em torno do socialismo, o que de básico pudesse ser atribuído à estruturação do sistema. Dessarte, esquematizamos a amostragem, que daremos a seguir, em cinco seções: VALORAÇÃO PESSOAL AO SISTEMA, SOCIEDADE, TRABALHO, RIQUEZA, PROPRIEDADE. Entendemos que tal postura nos forneceria uma maneira lógica de pinçar, aqui e ali, com maior segurança, o material necessário à consecução de nosso intento.

Resolvemos adotar, quando da transcrição de textos, a grafia da época, a fim de que uma possível utilização dos mesmos pelos estudiosos do assunto, não viesse trair a significação que lhes fora emprestada pelos autores analisados, que nos forneceram fontes preciosas e inéditas.

Não nos preocupamos, por vezes, em transcrever um grande número de palavras textuais. Já em outras ocasiões, para não perdermos de vista o pensamento do autor, tivemos que empreender transcrições alongadas. Buscamos sempre qualidade, deixando de lado o aspecto quantitativo.

Após a análise das seções acima enumeradas, quanto à abordagem do tema socialismo (sob a denominação não rigidamente estabelecida, de posições "favoráveis", "neutrais" ou "contrárias"), daremos um quadro sinótico das conclusões que nos parecerem válidas.

SEÇÃO I

VALORAÇÃO PESSOAL AO SISTEMA

1. IDÉIAS FAVORÁVEIS:

1.1. *Mario Spinola Teixeira.* Nas suas "Proposições", faz apresentar pensamento muito ligado à doutrina marxista:

> "O fim do socialismo é tornal-o universal. Proletarios de todo o mundo, uni-vos!

No dia em que estiver realisado este grande desideratum, soará a hora de sua emancipação.

O trabalhador vencerá o soldado. O homem livre consciente transformará o mundo, enthronisando a paz e a justiça no logar onde campeia a desigualdade social.

A sociedade em vez de madrasta odienta, converter-se-ha em mão protectora e desvellada.

Todos, sem excepção, terão o direito à instrucção e o direito ao trabalho, que é um direito de existencia.

A educação e os meios de produzir deixarão de ser privilegio de minoria rica e favorecida pela sorte.

Todos, não só serão eguaes perante a lei como tambem perante a sociedade, pelo desenvolvimento physico e moral, pela posse dos instrumentos de producção e pelo goso do credito.

Na sociedade futura, a producção, mudando de fórma, fará desapparecer o commercio, apanagio da sociedade actual.

Contra a oppressão a rebelião é um direito." [4]

Como se pode notar, convida a massa à rebelião. Prega ostensivamente a tomada dos meios produtivos.

1.2. *José Torres*: Ao fim do século passado, quando mal se esboçavam idéias de adoção ao sistema intervencionista estatal nos setores da economia e muito menos da propriedade privada, soube o autor pugnar por esse tipo de política governamental, visando o bem-estar da coletividade brasileira.

Critica a atitude meramente repressora da vadiagem e do crime e conclama uma tomada de medidas governamentais, de caráter terapêutico, lutando inclusive por uma reforma agrária:

"A falta do pão faz a anarchia; determina o desespero, ordena as violencias; e si, em logar dos recursos violentos que a lei das conveniencias lança mão para extinguir o cancro devastador, a sabedoria politica fosse alargando a esphera do trabalho e dando um hectaro a cada mendigo, não longe estaria a hora da confraternização dos povos.

Dae pão á massa do povo e elle não gritará, dae-lhe trigo e dae-lhe terras, e tereis a paz vivificadora; depois, sim, a repressão dos abusos, a punição dos desvarios meditados." [5]

1.3. *João Evangelista Paim*: Muito perto do pensamento acima está o desse engenheirando. Atribui ao Estado o dever de

zelar pela satisfação das necessidades sociais, imputando-lhe a faculdade intervencionista no setor privado, para a contenção do consumo supérfluo:

> "O governo pode exercer uma acção directora mesmo sobre o consumo privado, seja quanto a sua natureza, seja quanto a sua quantidade, por meio de impostos protectores ou de taxas prohibitivas.
>
> Uma nação ten necessidade, para preservar sua independencia e seos interesses das agressões pelas quaes pode ser exposta a manter em seo seio a ordem e a paz, para garantir contra todo golpe injusto, a pessoa e o direito de todos seos membros e ainda para as outras necessidades da vida social." [6]

2. POSIÇÃO NEUTRAL:

2.1. *Themistocles Pereira Grave*: Analisou a realidade sócio-política de sua época. Enumerou as reivindicações proferidas pelas classes trabalhadoras, bem como as doutrinas que lhes deram origem. Abordou o tema socialismo com absoluta neutralidade axiológica, não obstante haver descido a detalhes quanto ao grau de penúria que avassalava o povo:

> "Modernamente que a sociedade caminha rapidamente para uma nova phase de sua evolução, que a propriedade se vê ameaçada de passar por nova organização; hoje que a crise economico-social declara-se vehemente e ameaçadora e impõe pelos seus orgãos — o socialismo —, ou o operario que apresenta os seus direitos lesados, esperando que na disposição generica — direitos do homem — elles sejam incluidos — o anarchismo — ou o operario que desespera da reparação e emprega a força para conseguil-a e impõe, diziamos, uma solução urgente; hoje que todas as instituições, ainda mesmo as julgadas mais fortes, oscillam em seus alicerces ruinados, quer pela exigencia de uma nova organização social, melhor distribuição das riquezas, maior protecção ao trabalho, quer pelos prenuncios do facto horrivelmente brutal de uma reivindicação a dynamite; hoje finalmente que o proletario pede que ao lado dos direitos do homem se inscreva o direito á saúde, que não se dilate o coração da creança, inutilisando o futuro cidadão com o excesso do trabalho; que das quantias dispendidas pelos ricos na ociosidade se reserve uma pequena quota para socorrer aquelles que, durante a

mocidade tanto produziram para a sociedade, e que na velhice fatigados pela enfermidade, muitas vezes adquiridas nas proprias officinas, inimigas da hygiene, tem como recompensa a enxerga de um hospital ou o passeio das ruas e legam a familia o mesmo destino, quem sabe se não depende das machinas o evitar o cataclysma que ameaça tragar tantas instituições, olhadas como reliquias sacrossantas das velhas gerações, desviar o vendaval que parece querer desaparecer no pó das revoluções estas reliquias, resultado do trabalho dos nossos avós, amassadas com as lagrimas de uns e o sangue de outros, bafejadas pelo habito dos seculos?

O futuro o dirá." [7]

3. IDÉIAS CONTRÁRIAS:

3.1. *Francisco Moniz Barreto de Aragão Jr.*: Defende ardorosamente a propriedade privada e classifica de "anarchisadores" aos que a ela se opõem:

> "Entre nós, há até perigo de vida e credito em ser-se proprietario rural, porque observa-se que a classe dirigente, recrutada nas chamadas mais perigosas da sociedade; e a imprensa composta de verdadeiros anarchisadores, votam odio a propriedade rural e tudo fazem para provocar o mesmo odio aos trabalhadores, pregando as doutrinas mais subversivas da ordem social sob a capa de um falso liberalismo, que oculta os instinctos mais ferozes possiveis da tyrania selvagem africana." [8]

3.2. *Abilio Moncorvo da Silva Pinto:* Critica os adeptos do socialismo, excluindo-se, a seguir, da referida doutrina:

> "Deixemos aos declamadores o trabalho de lamentarem-se de que os pobres não podem pedir emprestado, porque lhes faltam as garantias exigidas pelos emprestadores; que a palavra emprega-se com muito mais facilidade que a acção.
>
> Nunca fomos apologistas do credito impregnado de socialismo." [9]

Mais adiante, refere-se ao socialismo como uma mera utopia:

> "Os povos tendem a ser cosmopolitos e seguem para uma unificação, que não é aquella exagerada de confundirem-se o que julgo dever-se considerar utopia, mas a passos agigantados procuram confederar-se sob a legenda comum: civilização e humanidade."[10]

3.3. *Romoaldo Nunes de Souza:* Exige crítica severíssima aos socialistas, apontando-os como demagogos a se utilizarem da miséria popular como parapeito político:

> "E é precisamente n'esses arrancos de desespero que correspondem ás violentas contracções do estomago, que surge o grito estridente da revolta; e é com a miséria dos infelizes que exploram habilmente os demagogos de todos os tempos, os agitadores de atéliers.
>
> Como arma politica, como recurso de partido, ellas podem produzir os melhores effeitos, pois as cenas sentimentalistas de que se servem os deserdados da fortuna provocam facilmente o apoio dos corações, embora a razão esclarecida, no silencio do frio raciocinio, venha mais tarde negar-lhe a sancção." [11]

3.4. *Dioclecio Barbosa Borges:* Não menos severa é a contraposição, formulada pelo autor, em termos claros e objetivos:

> "O socialismo é a negação absoluta e directa do direito de propriedade.
>
> O socialismo absoluto é uma anarchia.
>
> O socialismo absoluto está condemnado pela falsidade de suas bases, pela impossibilidade de poder funccionar seu systema e pela desordem que resultaria da applicação de seu regimem.
>
> A pretendida igualdade do socialismo não existe e se fosse estabelecida por um momento entre os homens, seria logo destruída pela desigualdade das forças, e porque traria a inacção dos talentos.
>
> A propriedade privada e a liberdade das convenções asseguram a mais justa remuneração do trabalho, a maior soma de riqueza consumivel e a maior certeza de progresso industrial.
>
> O socialismo traz a morte das industrias.
>
> A consequencia do socialismo é uma perturbação em todas as classes da sociedade, uma odiosidade e insuportavel sujeição para todos os cidadãos, os talentos e as habilitações privadas de seus estimulos, e as riquezas esgotadas.
>
> Na pratica tem provado mal o socialismo, pois tem tido como resultado a revolução.
>
> O socialismo é capaz de produzir a ruina da sociedade.
>
> O socialismo é uma utopia." [12]

3.5. *Pedro Argemiro Motta:* Expõe vasta conceituação valorativa do socialismo. Inicialmente, critica o comunismo:

> "O communismo destroe a personalidade, a liberdade, o trabalho e a familia.
>
> O communismo supprime a liberdade.
>
> Para evitar malversações do homem deve-se obrigal-o a trabalhar para a communidade que lhe distribue a nutrição, as vestimentas e um abrigo; porem é com a condição de humilhar sua vontade antes da vontade comum, de fazer abnegação de sua opinião e de suas inclinações, de seguir litteralmente a ordem que lhe é dada, de ser mathematico quando queria cultivar a poesia ou a historia, de ser tecelão quando queria ser lavrador dos campos; emfim de se deixar opprimir em todo tempo por uma igualdade grosseira.
>
> Trata assim a especie humana como uma colmeia de abelhas ou uma reunião de castores.
>
> Obriga-se ou faz-se com que o homem siga naturalmente, não um instincto irrealisavel, porem uma lei moral para a qual ele proporciona livremente seus actos, que a liberdade consista em poder enganar-se e poder sofrer; que é isto que eleva nossa natureza acima da dos animaes; e para supprimir a liberdade individual, é preciso poder anular a responsabilidade.
>
> O communismo destroe o trabalho; porque desanima o trabalhador affastando-o do fim que elle quer atingir." [13]

Passa então a conceituar genericamente o socialismo:

> "O socialismo, pelo contrario, nas variações infinitas que affecta o espirito do partido, não é senão um communismo inconsequente.
>
> Elle deixa subsistir a sociedade actual, procurando introduzir elementos que ela repelle e germens de morte.
>
> Os socialistas admitem a propriedade, mas atacam o capital, a concurrencia e a liberdade de dispor, as condições, em uma palavra, fora d'isso a propriedade não tem nada de duravel." [14]

Consolidando tudo já anteriormente afirmado, ataca sutilmente ao sistema:

> "Estes sistemas fazem o bem e o mal.
>
> Alguns depois de terem começado por ser sonhos, acabaram por ser crimes." [15]

Por fim, derrama-se em construções apologísticas ao regime da propriedade privada:

> "Como todas as instituições que servem de base á ordem social, a propriedade está em progresso.
>
> Ella anda, estende-se e preenche cada dia com seus beneficios áquelles que a execraram.
>
> Não ha moralidade e riqueza senão onde a propriedade se acha solidamente assegurada e fortemente garantida; é com os olhos fixos sobre o passado da propriedade, que a Economia politica olha o presente e o defende no futuro." [16]

SEÇÃO II

A SOCIEDADE

Faremos aqui a amostragem das idéias que tendem para um nivelamento social ou que valorizam o homem dentro da estrutura da sociedade. Por outro lado, serão também expostas as que a tudo isso se oponham.

1. IDÉIAS FAVORÁVEIS:

1.1. *Manoel Andrade Silva Torres:* Demonstrou-se claramente adepto aos defensores das classes desprivilegiadas:

> "A verdadeira força de um estado não se encontra na aristocracia, mas na totalidade da nação. Para melhorar as condições de um paiz, é preciso dar liberdade, independência e propriedade as classes oprimidas, e proteger a todos igualmente. Emancipemos o camponez, porque o trabalho livre é o unico que sustenta efficazmente uma nação." [17]

1.2. *Francisco Antonio Pires de Carvalho e Albuquerque:* Preocupado com a posição social dos ex-escravos, assim os define:

> "Semi-selvagens, ainda, porque o trabalho desses pobres bastardos da civilização tem inteira analogia com o acto instinctivo da alimaria que procura a prêza.
>
> Parece que só trabalham para a satisfação das necessidades do estomago; parece que toda a missão de sua intelligencia embryonaria consiste, simplesmente, na realisação caprichosa e invariavel de certos e determinados actos." [18]

Invoca a tutela estatal em benefício dos então definidos, mormente para as crianças, através da criação de asilos agrícolas, onde poderão crescer em ambiente salutar e se transformar em cidadãos úteis à comunidade:

> Assim, sob a benefica influencia do trabalho, naturalmente, voltar-se-hiam para os sentimentos moraes e religiosos, evitando-se, com isso, o augmento estupefacientemente progressivo dos vandalos, larapios, homicidas e quejandos elementos subversivos da ordem social."[19]

Consolidando seu pensamento, assenta que a sociedade repele, injustamente, os recém-libertos que poderiam, se lhes fosse concedida a oportunidade de adaptação social, harmonizar suas condutas em benefício dessa mesma sociedade:

> "Vamos terminar o nosso modestissimo trabalho.
>
> Queriamos ter o poderio de transformar essa turba que todos os dias passa, repassa e turbilhona incessantemente pelas ruas; esses bastardos sociaes que são a corporificação a mais sinthetica da miseria e do vicio — os proletarios; esses Gravoches, que mais logo serão quiçá Tenhandiers, e que andrajosos, semi-nús, magros, famulentos, vagam, como a flor atirada à correnteza, pelos baixos sociaes; essas pobres mulheres miseraveis que descem aos ultimos degraus da ignorancia, arrastadas pela prostituição ás ultimas gemonias da desgraça — uns e outros tantos elementos da prosperidade material — outras e boas mães que dessem bons filhos á Patria." [20]

1.3. *Victorio Joaquim de Meirelles:* Grita contra a falta de amparo social à classe camponesa:

> "Já hoje o camponez não se cria homem do campo, está condemnado a passar ao estado selvagem em virtude da forma por que é olhada essa porção de gente; obrigando-se a retirar para as mattas em procura da caça para sustento seu e da familia." [21]

Outros autores versaram também favoravelmente a uma remodelação social. Transcrevemos seus pensamentos em outras seções pois ali estavam focalizados os centros de suas idéias. Tais foram João Evangelista Paim,[22] Jacintho Antonio de Mattos [23] e Manoel Andrade da Silva Torres.[24]

2. IDÉIAS CONTRÁRIAS:

2.1. *Luiz Rodrigues Nunes Filho:* Acentua nitidamente que a solidariedade social é uma faculdade do indivíduo e não uma obrigação a ser cumprida coercitivamente:

> "O laço social une os homens entre si por uma dependencia mutua. Porem, tornando-se essa dependencia muito intima, preparando a união outra medida, se arrisca muito a quebral-a. Não é preciso innodar o individuo na sociedade, nem por muito maior razão, a sociedade ao individuo. Afastemos, com igual vigilancia, com igual disvello, o comunismo e o egoismo. Que a caridade não cessa de ser um dever moral, porem não façamos uma obrigação legal. Que no Brazil, não possa morrer e não morra de fome, ninguem, em presença da riqueza da qual o nivel se eleva cada dia, e da producção que é abundante; porem que esta humanidade caritativa, que esta providencia social seja o feito dos cosmes antes de ser o das leis. Deixemos ao rico seu muito que consiste em consolar nas ocasiões precisas o soffrimento e ao pobre sua dignidade que é tolerar a desgraça; todo systema de governo e de administração é mau, porque tende a suprimir a virtude n'este mundo." [25]

2.2. *Romoaldo Nunes de Souza:* Ao definir os postulados socialistas parece, à primeira vista, com eles concordar:

> "As escolas socialistas, muito em voga nos tempos que atravessamos, no grande afan em que se empenham de destruir a ordem existente, deitar por terra o edificio social, a fim de fazer surgir de suas ruinas uma sociedade completamente nova, em cujas leis largas, liberaes e humanitarias o proletariado — a victima explorada pelo capital — encontre a recompensa equitativa e justa do seu trabalho, enxergam na substituição da concurrencia pela regulamentação — o protectorado do governo, um grande remedio para melhorar a sorte d'essa legião de miseraveis que se julgam prejudicados pelas leis sociaes e que constituem por toda a parte um grande perigo á estabilidade das instituições sociaes e politicas." [26]

Expressa porém seu descrédito quanto aos resultados nefastos que decorreriam da aplicação das aludidas teorias:

> "Essas ideias, por mais que appareçam escudadas nos intuitos os mais louvaveis e humanitarios, fortifi-

cadas pelas declamações dos philantropos do dia, não poderão, por certo, conduzir-nos a um resultado satisfactorio.

A miseria, a desegualdade de condições existirão sempre, por toda parte, emquanto as faculdades individuaes forem naturalmente dissemelhantes." [27]

2.3. *Antonio Francisco de Paula Jr.:* Pela transcrição que faz, ao início do Capítulo VI de sua obra, de pensamento emanado do Papa Leão XIII, já podemos notar sua posição a respeito das idéias planificadoras da sociedade:

"... é impossível que na sociedade civil todos sejam elevados ao mesmo nível. É sem duvida o que desejam os socialistas; mas contra a natureza todos os esforços são vãos." [28]

Logo a seguir, pronuncia-se francamente contrário aos socialistas:

"Pretendem neutralizar o interesse individual, o movel essencial da perfectibilidade em todos os ramos onde se activam as forças do homem, por meio da pseudo-modificação humana, na sua propria organização intima." [29]

Finalmente, argumenta contrariamente à implantação do sistema, o que dá como impraticável:

"Sujeitar a sociedade a uma reforma radical, reorganizando-a artificialmente, é impossivel; ou ella, para semelhante fim, seria conduzida inevitavelmente pela força, ou seos membros, em unisona approvação deixar-se-hiam levar por acordo preveio." [30]

Idéia símile foi esboçada pelo engenheirando Dioclecio Barbosa Borges na Seção Valoração Pessoal ao Sistema.[31]

SEÇÃO III

O TRABALHO

Daremos a relação das idéias que versaram acerca do esforço humano, despendido em favor da produção, e ainda, do correlacionamento, sob os moldes de obrigatoriedade ou liberdade, entre esses dois elementos, em relação de causalidade: esforço humano ⟶ produção = processo produtivo.

1. IDÉIAS FAVORÁVEIS:

1.1. *Antonio Baptista de Magalhães:* Demonstra-se indignado com a pouca valorização que o camponês desfrutava do trabalho:

> "Preconceitos, apupos, zombarias, seguidilhas satyricas, mofas, troças, remoques, etc.; eis as dadivas dos nossos campesinos nos centros populosos.
>
> Seus labores e fadigas remunerados pela arbitrariedade dos senhores feudaes, verdadeiros pachaes insolentes." [32]

1.2. *Joakim Gonçalves:* Manifestou opinião de alto valor social, ao elogiar o projeto que dispunha sobre a normatização do trabalho obrigatório para os desempregados.

> "Art. 1) Fica o governo authorisado a fazer regulamentação que dê a homens e mulheres que não tenham ocupação conhecida collocação de trabalho mediante contracto em fazendas agricolas e estabelecimentos industriais."[33]

O projeto em apreço fora de autoria do Barão de Lacerda Palm, enviado à Câmara dos Deputados, substanciando-se na obrigatoriedade do trabalho, sendo coercitivo o seu exercício. Os que se opusessem à regulamentação seriam punidos.

O texto do Art. 1 fora transcrito pelo engenheirando em sua obra citada.

Também digno de nota foi outra colocação, de alto sentido humanístico:

> "Ora, o nosso antigo escravo julga não precisar, ou não quer, batalhar pela existencia.
>
> Vive em completa ociosidade e torna-se perigoso porque querendo satisfazer paixões rouba e mata.
>
> Que deve fazer o governo d'este desgraçado?
>
> Deve matal-o?
>
> Deve envial-o ao calabouço, de onde sahirá mais viciado, quando o trabalho obrigatório pode regeneral-o?
>
> Não é possivel contestar.
>
> O trabalho obrigatório é muito e muito necessário no Brazil." [34]

Não se pode negar que bem soube compreender os problemas que atordoavam os recém-libertos, que nem mesmo estavam acos-

tumados à liberdade. Entendeu, e muito bem, que precisavam de uma disciplina social, e que o trabalho seria a medida mais eficaz, na época.

1.3. *Victorio Joaquim de Meirelles:* Defensor do trabalho obrigatório, por via de conseqüência, pugna pelas colônias agrícolas:

> "A colonia agricola por iniciativa do governo muito favorece a de iniciativa particular. A colonia de iniciativa do governo tem dous fins: um está em levar o povo ao campo, outro educar este, por meio de instituições de ensino theorico e pratico, tirando, portanto, às ruas, as maltas de vadios, que se dão a toda sorte de perversões por sua indole, que se amolda a todos os estados de ociosidade." [35]

2. POSIÇÕES NEUTRAS:

2.1. *João Silveira:* Ao início de suas "Proposições", emitiu opiniões que o poderiam caracterizar como favorável ao socialismo:

> "O salario não é a justa remuneração do trabalho. Se fosse, o proletariado não levantaria queixas."[36]

Todavia, esquematiza o socialismo com neutralidade axiológica:

> "O socialismo é um desequilibrio economico.
> "Benefico, segundo as doutrinas allemans.
> "Malefico, segundo as doutrinas francezas." [37]

Manifestou-se, também, com certa neutralidade o engenheirando Themistocles Pereira Grave.[38]

3. IDÉIAS CONTRÁRIAS:

3.1. *Luiz Rodrigues Nunes Filho:* Atribui à organização do trabalho defendida pelos socialistas a qualidade de agente corrosivo dos princípios sociais:

> "Não é preciso confundir o direito de trabalho, esta pretensão dos socialistas, com o direito de trabalhar, esta propriedade de todo homem; da qual Turgot disse com razão: que era o primeiro, o mais sagrado e o mais estavel (innamovivel) de todos. O direito de tra-

balhar não é outra cousa senão a liberdade que pertence a cada individuo de fazer de sua inteligencia, de seus braços e de seu tempo, o emprego que julga mais aproveitavel; emquanto que o direito de trabalho como já indicamos, é uma acção que se dá ao individuo contra a sociedade inteira ou contra uma parte d'essa sociedade. Para o direito de trabalho criou-se ao mesmo tempo, seguindo a expressão de Dufaure, um direito e uma obrigação. Suppõe-se entre o individuo e a sociedade, um contracto nos termos do qual a sociedade deveria a existencia a cada um de seus membros, contracto não synallagmatico e não empenharia senão uma das partes. Porque emquanto o Estado deveria fornecer aos individuos, sobre seu desejo, os meios de trabalho e de viver trabalhando, seria investido do poder de os contradizer para procurar no trabalho sua subsistência habitual. Proclamaria assim a superioridade da força do direito pessoal sobre o direito social. O individuo tornar-se-hia soberano, tyranno; e a sociedade, a servidora; e a escrava." [39]

3.2. *Antonio Francisco de Paula Jr.:* Opina pela liberdade na escolha das profissões:

"A escolha livre da profissão, depois de um ensino preliminar necessário, traria á producção mais força pelas condições especialmente favoraveis dos trabalhos." [40]

Em decorrência disso, é contrário à regulamentação das mesmas:

"Do exame dos obstaculos artificiaes vê-se que a Regulamentação é incompatível á producção tornando-se de necessidade urgente a maior reducção possivel das suas regras e estatutos." [41]

3.3. *Enedino José de Sant'Anna:* Proclama a liberdade do trabalho:

"O trabalho sendo emanação de um agente moral é livre." [42]

Demonstrando-se, inclusive, contra o trabalho obrigatório:

"O trabalho contrariado, imposto á força, não póde ser productivo como o trabalho livre." [43]

Caracteriza-o como oposto à própria liberdade humana:

"Contrariar as vocações, tornar inuteis as intelligencias, tirar de um individuo todo o trabalho possivel... é contrariar as dependencias moraes." [44]

"Privar o homem do livre exercicio do trabalho é contrariar os direitos da sua intelligencia e da sua liberdade." [45]

SEÇÃO IV

A RIQUEZA

Encontramos pensamentos nitidamente voltados para uma redefinição dos métodos de distribuição das riquezas, ou para um maior número de indivíduos, ou mesmo para toda a coletividade. Autores, porém, se manifestaram em posições opostas.

1. IDÉIAS FAVORÁVEIS

1.1. *Jacintho Antonio de Mattos:* Analisa a situação de penúria vivida pelos camponeses europeus, dos quais se compadece:

"(...) Pelo contrario, a classe pobre, na Europa, onerada de impostos para nutrir uma parasitaria nobreza, não tem a liberdade de procurar em outro logar o pão para alimento; alem de constrangida e expoliada e comdemnada por esse monstro a expiar, nas agruras da fome, a obscuridade de seu nascimento." [46]

1.2. *Alvaro Portela Póvoas:* Ressaltando o valor social da produção, condena a monocultura, mormente como fonte de enriquecimento individual:

"O Brazil não precisava de homens que, se julgando poderosos, cultivasse, um unico vegetal, do qual auferissem lucros para si sós, mas precisava, como ainda precisa, de homens livres, honestos e que, tendo algumas noções do que seja e arte de cultivar o solo, vão tirar delle, não o quanto baste para sua alimentação e bem-estar, mas tambem, para a de seu proximo e por conseguinte da nação, usando dos meios que nos ensina a Economia." [47]

1.3. *Manoel Andrade Silva Torres:* Destaca o contraste, que reputa vergonhoso, na distribuição das riquezas, no seio da sociedade brasileira da época:

"Entre todos esses contrastes vergonhosos, qual mais horrivel monstruosidade, n'uma sociedade, dita civilisada, n'uma ordem sob o nome de legal, como a de certos individuos millionarios que vivem de luxos e em prazeres no centro das massas populosas que lhe faltam pão e agua, e que apenas teem alguns trapos para se cobrirem?" [48]

1.4. *Candido Garcez dos Santos:* Refere-se à produção nacional. Indica que os produtos deverão, primeiro, satisfazer às necessidades do consumo interno. Depois, com as sobras, far-se-á o comércio exterior:

"Devemos ser productores do que é essencial á vida social, para permutarmos as nossas sobras com a sobra das demais nações." [49]

1.5. *Carlos Teixeira Ribeiro:* Demonstra que a pequena propriedade é fator de melhor distribuição econômica, libertando os agricultores e da dependência senhorial:

"Continuando na defeza que fazemos da pequena propriedade e respondendo aos seus inimigos a questão do empobrecimento social que, dizem, acarreta, negamos que ella seja a causa d'este empobrecimento, tendo ao contrario inapreciaveis vantagens.

Sob o ponto de vista economico, ella utiliza o solo que, na grande propriedade, julgar-se-hia infructifero, sob o ponto de vista moral e politico ella torna os homens independentes, conhecedores da vida real, e previdentes, faz cidadões emquanto que a grande propriedade não faz sinão proletarios agricolas." [50]

2. IDÉIAS CONTRÁRIAS:

2.1. *Manoel Francisco de Oliveira Bahia:* Qualifica a riqueza como atributo pessoal:

"Mas concluir da egualdade original dos homens que a riqueza é uma injustiça, seria como se acusasse este de ser mais forte do que aquelle; seria como se o idiota dissesse ao homem sensato: Tu tens mais juizo do que eu, és um ladrão." [51]

2.2. *Luiz Rodrigues Nunes Filho:* Critica acirradamente o fundamento econômico do socialismo:

"O direito de trabalho e o direito de assistencia não são, no pensamento dos socialistas que os collocam na frente, senão meios de mudar a distribuição das fortunas. O Estado não tem qualidade para isto; as leis que regem a repartição da riqueza no mundo social são, como as do movimento physico, superiores a acção dos poderes publicos. É a gravitação que arrasta inconscientemente todas as vontades e todas as intelligencias." [52]

2.3. *Domingos Dias de Menezes Sobral:* Dá o trabalho livre como móvel único da riqueza, abominando sua extinção:

"Ao contrario, a miseria substitue a riqueza quando se opprime a iniciativa individual: então começa o triste espetaculo de uma *liquidação social.*" [53]

SEÇÃO V

A PROPRIEDADE

1. IDÉIAS FAVORAVEIS:

Não localizamos pensamentos em defesa de uma total extinção da propriedade privada, forma mais radical de socialismo. Entretanto, idéias outras fizeram-se notar que impunham uma série de restrições ao uso e à transmissão da propriedade, consistindo assim adesão a doutrinas socialistas moderadas, ou, no mínimo, tendências a essa adesão.

1.1. *Candido Ribeiro Filho:* Ressalta a finalidade social que deve revestir o uso da propriedade:

"Na antiguidade, a propriedade era o direito de gozar, de usar, de abusar, na definição dos jurisconsultos romanos; hoje ella é e não poderia deixar de ser senão o direito de gozar e dispor da maneira mais absoluta, quando não se faça um uso proibido por lei.

A assertiva acima é racional: nos direitos comprehendidos na propriedade, o direito deve ser limitado.

Esse direito não pode ir até o abuso. O proprietario de uma floresta, que põe fogo a ella, commete um delicto? aquele que a destroe por outro qualquer meio commete um crime, quando tal destruição implica o interesse de muitos." [54]

1.2. *Paulino de Araujo Goes:* Opõe-se à grande propriedade territorial:

"A grande propriedade dá vida á caça e á vida pastoril.

Ella está ligada a uma constituição aristocratica. Assegura a um pequeno numero de pessoas um grande rendimento territorial.

A pequena propriedade dando mais producto bruto nutre mais o homem.

A pequena propriedade está em harmonia com a constituição democrata."[55]

1.3. *José Maria Neves:* Apresenta crítica à organização da propriedade territorial, no interior das províncias, que retrata como feudal:

"D'ahi veio a constituição, quasi feudal, da propriedade do solo e dessa turma de aggregados, que nos estabelecimentos vivem á mercê e a expensas e na dependencia dos fazendeiros, a cujo nulo obedecem subservientes e curvados, para não serem despedidos dos miseraveis ranchos, onde residem e da roça ou engenho onde trabalham para ganharem o pão quotidiano." [56]

2. POSIÇÃO NEUTRA:

2.1. *Afonso Cicero Sebrão:* Contrapõe-se ao fracionamento da propriedade territorial. Afirma, porém, que os sistemas de cultura devem ter como escopo *"as necessidades das populações":*

"A grande divisão da propriedade pode trazer males incalculaveis e para evitar-lhe o perigo e o exagero do aparcellamento que pode determinar funestas agglomerações, preciso faz-se que se facilite quanto possivel a transmissão da terra, procurando-se cercear as causas que se podem constituir em obstaculos á liberdade das transmissões, para conseguir-se que a propriedade chegue ás mãos mais habeis e que saibam transformar o trabalho e os systemas de cultura consoante as necessidades das populações e os progressos da sciencia agricola." [57]

3. IDÉIAS CONTRÁRIAS:

3.1. *Domingos Dias de Menezes Sobral:* Verdadeiro apologista da propriedade privada:

"A propriedade garantida em uma nação pressupõe o mais adiantado estado possivel de civilisação a se irradiar por toda a parte, fixada em seu verdadeiro ponto de apoio." [58]

Não lhe impõe qualquer restrição:

"É sob os poderosos influxos deste regimen salutar que os lavradores podem ter, garantido, o direito de possuir maior ou menor extensão de terreno, exploral-o livremente, alienal-o, permutal-o, legal-o, conforme as leis que regem o exercício do direito de propriedade." [59]

3.2. *Antonio Dias Rollemberg:* Não obstante diga que, "em certos casos", o direito de propriedade deve ser limitado, não indica quas as limitações e contrapõe-se claramente ao socialismo:

"O direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos.

O direito de propriedade dá ao homem o direito de dispor de seus bens.

Este direito deve ser limitado em certos casos.

O possuidor de uma propriedade deve ter o direito de vendel-a, de legal-a ou de dal-a.

Em certos casos o direito de appropriação é legal.

Esta legitimidade é admitida desde o começo da sociedade.

O trabalho é muitas vezes, o constituidor do direito de propriedade.

Este direito é necessário, é constante e é universal.

As ideias socialistas não reconhecendo este direito trarão com certeza o comunismo.

O comunismo trará o anarchismo que será o maior flagelo da humanidade." [60]

3.3. *Efrem de Souza Dantas:* Defende ponto de vista análogo ao anteriormente analisado:

"Chama-se direito de propriedade a posse das riquezas adquiridas ou naturaes e o seu goso.

A garantia d'esse direito está na razão directa da civilização de um povo.

O direito de propriedade é garantido e proclamado pela lei: é firmado no interesse pessoal.

A civilização e a vida social estariam entorpecidas, a actividade individual não acharia campo para funccionar, caso não fosse respeitado o direito de propriedade.

O socialismo, negando a santidade d'este direito, consequentemente reprova a liberdade." [61]

3.4. *Manoel Francisco de Oliveira Bahia:* Condena qualquer intervenção do Estado na propriedade privada:

"No dia em que os Estados se arvorassem em proprietarios do territorio nacional teria começado o triste espectaculo de uma liquidação social. Entrariamos em regimen de servidão. Assim, pois, tudo pela iniciativa individual, attrahida pela concurrencia, affirmada pelo trabalho e estimulada pela perspectiva de um ganho pessoal certo." [62]

3.5. *João Silverio Guimarães:* Atribui aos socialistas a pecha de perniciosos e sofistas:

"Os socialistas admittem a legitimidade da propriedade mobiliaria, quando resulta do trabalho e da economia do individuo e combatem a propriedade territorial ou imobiliaria.

A terra não pertence a ninguem, dizem elles.

Proposição perniciosa e sophista!

O direito que assiste a um individuo que ocupa uma choça é o mesmo que assiste a um outro que ocupa um hectare de terra productiva." [63]

Demonstraram-se ainda contrários ao socialismo, no tocante à eliminação ou restrição da propriedade, os autores: Francisco Moniz Barreto de Aragão Jr.,[64] Dioclecio Barbosa Borges [65] e Pedro Argemiro Motta,[66] cujos textos foram transcritos na Seção VALORAÇÃO PESSOAL AO SISTEMA.

APRECIAÇÕES FINAIS

Do que foi exposto, relativamente às 275 teses de graduação, elaboradas pelos alunos da "Eschola Agricola da Bahia", no Século XIX, foi comprovada a abordagem do tema "socialismo", em sintomáticas posições, para a época.

Malgrado havermos encontrado o assunto em apenas 31 das teses analisadas, numa percentagem de 11,3%, tal número é bem significativo, se levarmos em conta que as "Dissertações" envol-

viam área técnica de conhecimentos, a dispensarem, rigorosamente, elucubrações em searas do filosofar, talvez mesmo restringidas pelo regulamento da escola, como parece acentuar um de seus diplomandos, cujas palavras textuais já transcrevemos ao início deste trabalho.

Conforme previámos, contudo, a especialização no campo da Agricultura não poderia deixar de ensejar incursões em setores filosóficos, ligados à Sociologia, máxime se atentássemos para a forma com que se escreviam teses de ciência, no século passado.

Do levantamento feito, detectamos idéias relativas ao "socialismo", em três ordens, de muito interesse para os historiadores das idéias socialistas no Brasil, que desconheceram as fontes por nós estudadas:

1) — 15 engenheirandos emitiram opiniões tendentes à adoção de medidas para sensíveis modificações na estrutura social, quanto aos tópicos analisados no presente estudo;

2) — 3 outros abordaram o assunto, todavia não manifestaram claramente suas posições pessoais, quanto à adoção ou rejeição de peculiares reformas sociais;

3) — 13 deles combateram o socialismo, ora de maneira moderada, ora em acirrada oposição.

Cabe-nos levantar, entretanto, uma hipótese. Por que os alunos da "Eschola Agricola da Bahia" tomaram as posições já por nós definidas, relativamente ao socialismo? Imporiam suas famílias, por força de um "status" social elevado, a contrariedade àquele sistema de pensamento ou, de médio nível social, a adoção ao socialismo? Seria a ideologia política defendida por suas famílias, que motivaram a determinação de suas maneiras de pensar?

Eis um ponto digno de pesquisa.

O quadro sinótico final (vide anexo), resume a pesquisa, que conclui pela abordagem do tema "socialismo" pelos alunos da "Eschola Agricola da Bahia", no período compreendido entre os anos de 1885 a 1899.

NOTAS

1 — GUIMARÃES, João Silverio. *Riqueza Agrícola e suas fontes*. Bahia, 1893, p. 43

2 — EATON, John. *Socialismo Contemporâneo*. Rio, 1962, pp. 234 e 235. Os grifos não acompanham o original. São de nossa autoria.

3 — Todo o roteiro histórico aqui apresentado foi extraído da obra "Idéias Filosóficas na Eschola Agricola da Bahia", de nossa autoria.

4 — TEIXEIRA, Mario Spinola. *O Boi.* Bahia, 1898. "Proposições", pp. 63-64

5 — TORRES, José. *Cultura do Trigo no Brazil.* Bahia, 1897, p. 40

6 — PAIM, João Evangelista. *Estudo Economico do Consumo.* Bahia, 1897, p. 31

7 — GRAVE, Themistocles Pereira. *Machinas e sua influencia na vida economica.* Bahia, pp. 16-17

8 — ARAGÃO JR., Francisco Moniz Barreto de. *O Cavallo.* Bahia, 1898, p. 66

9 — PINTO, Abilio Moncorvo da Silva. *A rotina permanente e a falta de braços na agricultura Brazileira.* Bahia, 1898, p. 25

10 — Id. Ibid., p. 33

11 — SOUZA, Romoaldo Nunes de. *Divisão do Trabalho,* Bahia, 1894, p. 21

12 — BORGES, Dioclecio Barbosa. *Terraplenagem.* Bahia, 1895, Proposições, pp. 51 a 53

13 — MOTTA, Pedro Argemiro. *Direito de Propriedade.* Bahia, 1896, pp. 52-53

14 — Id. ibid., p. 54

15 — Id. ibid., p. 63

16 — Id. ibid., p. 63

17 — TORRES, Manoel Andrade Silva. *Fructicultura sob o ponto de vista industrial.* Bahia, 1899, p. 14

18 — ALBUQUERQUE, Francisco Antonio Pires de Carvalho e. *Ensino Agricola no Brazil.* Bahia, 1890, p. 19

19 — Id. ibid., p. 28

20 — Id. ibid., p. 80

21 — MEIRELLES, Victorio Joaquim de. *Colonias Agricolas,* Bahia. 1896, p. 30

22 — Vide item 1.3. da Secção VALORAÇÃO PESSOAL AO SISTEMA.

23 — Id. ibid., item 1.1. da Secção RIQUEZA.

24 — Id. ibid., item 1.3, ibid.

25 — NUNES FILHO, Luiz Rodrigues. *Direito de Trabalho.* Bahia, 1896, pp. 65-66

26 — SOUZA, Romoaldo Nunes de. *Divisão do Trabalho*. Bahia, 1894, p. 16

27 — Id. ibid., p. 20

28 — PAULA Jr., Antonio Francisco de. *A Liberdade na Industria*. Bahia, 1896, p. 63

29 — Id. ibid., p. 64

30 — Id. ibid., p. 65

31 — Vide item 3.4. da Secção VALORAÇÃO PESSOAL AO SISTEMA.

32 — MAGALHÃES, Antonio Baptista de. *Decadencia da Agricultura Brazileira*. Bahia, 1895, pp. 15-16

33 — GONÇALVES, Joakim. *Necessidade do Trabalho Obrigatório no Brazil*. Bahia, 1896, p. 20

34 — Id. ibid., p. 24

35 — MEIRELLES, Victorio Joaquim de., Op. cit., p. 4

36 — SILVEIRA, João. *O homem em lucta com a natureza nas conquistas agricolas*. Bahia. 1897, Proposições, p. 121

37 — Id. ibid., p. 122

38 — Vide item 2.1. da Secção VALORAÇÃO PESSOAL AO SISTEMA.

39 — NUNES FILHO, Luiz Rodrigues — Op. cit., pp. 38-39

40 — PAULA Jr., Antonio Francisco de. — op. cit., p. 17

41 — Ibidem, p. 35

42 — Sant'Anna, Enedino José de. *Solo Aravel*, Bahia, 1885. Proposições, p. 71

43 — Id. ibid., p. 71

44 — Id. ibid., p. 71

45 — Id. ibid., p. 71

46 — MATTOS, Jacintho Antonio de. *Immigração e Colonisação do Brazil*. Bahia, 1895, p. 5

47 — PÓVOAS, Alvaro Portella. *Exclusivismo Cultural. Suas consequencias Agricolas e Economicas*. Bahia, 1898. Prologo. pp. IV e V

48 — Manoel Andrade Silva Torres. Op. cit., p. 7

49 — SANTOS, Candido Garcez dos. *Navegação interior e Regime dos Rios*. Bahia, 1890, p. 14

50 — RIBEIRO, Carlos Teixeira. *Divisão da Propriedade Territorial*. Bahia, 1894, p. 22

51 — BAHIA, Manoel Francisco de Oliveira. *Valor locativo do Solo.* Bahia, 1890, p. 43

52 — Luiz Rodrigues Nunes Filho, op. cit., p. 67

53 — SOBRAL, Domingos Dias de Menezes. *Apreciações sobre as lavouras que teem por fim tornar o sólo aravel e cultivavel.* Bahia, 1885, p. 72

54 — RIBEIRO FILHO, Candido. *Conservação e Defeza das Florestas.* Bahia, 1890, pp. 101-102

55 — GOES, Paulino de Araujo. *Estudo Physiologico, Cultural e Industrial do Solanum Tuberosum.* Bahia, 1899. Proposições, p. 82

56 — NEVES, José Maria. *Resolução da Crise Agricola pelo Braço Nacional.* Bahia, 1894, pp. 18-19

57 — SEBRÃO, Afonso Cicero. *Instrumentos Geraes da Producção.* Bahia, 1896, p. 13

58 — Domingos Dias de Menezes Sobral, op. cit., p. 72

59 — Id. ibid., p. 72

60 — ROLLEMBERG, Antonio Dias. *Cultura da Baunilha.* Bahia, 1893, pp. 37-38

61 — DANTAS, Efrem de Souza. *Carbunculo.* Bahia, 1896, p. 37

62 — Manoel Francisco de Oliveira. Bahia, op. cit., p. 7

63 — GUIMARÃES, João Silverio. *Riqueza Agricola e suas Fontes.* Bahia, 1893, p. 42

64 — Vide item 3.1. da Secção **VALORAÇÃO PESSOAL AO SISTEMA.**

65 — Id. ibid., item 3.4., ibid.

66 — id. ibid., item 3.5., ibid.

—>

ANEXO

QUADRO SINÓTICO DOS AUTORES ANALISADOS

(Colocação das idéias relativas ao socialismo

IDÉIAS FAVORÁVEIS		POSIÇÕES NEUTRAIS		IDÉIAS CONTRÁRIAS	
Autor	Ano	Autor	Ano	Autor	Ano
Candido Ribeiro Filho ..	1890	Afonso Cicero Sebrão .	1896	Domingos Dias de Menezes Sobral	1885
Candido Garcez dos Santos	1890	Themistocles Pereira Grave	1896	Enerdino José de Sant' Anna	1885
Francisco Antonio Pires de Carvalho e Albuquerque	1890	João Silveira	1897	Manoel Fcº de Oliveira Bahia	1890
Carlos Teixeira Ribeiro .	1894			João Silverio Guimarães	1893
José Maria Neves	1894			Antonio Dias Rollemberg	1893
Jacintho Antonio de Mattos	1895			Romoaldo Nunes de Souza	1894
Antonio Baptista de Magalhães	1895			Dioclecio Barbosa Borges	1895
Joakim Gonçalves	1896			Efrem de Souza Dantas .	1896
Victorio Joaquim de Meirelles	1896			Antonio Francisco de Paula Jr.	1896
José Torres	1897			Luiz Rodrigues Nunes Filho	1896
João Evangelista Paim .	1897			Pedro Argemiro Motta ..	1896
Alvaro Portella Póvoas .	1898			Abilio Moncorvo da Silva Pinto	1898
Mario Spinola Teixeira	1898			Francisco Moniz Barreto de Aragão Jr.	1898
Paulino de Araujo Goes	1899				
Manoel Andrade Silva Torres	1899				

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia.* São Paulo, Editora Mestre Jou, 1970, 976 p.

ABREU, José Alves de. *Cortume de Pelles.* Bahia, Imprensa Popular, 1892, 50 p.

ALBANO, João Pitangui. *O fumo e sua cultura na Bahia.* Secção Graphica da Escola de A. Artifices, 1927, 118 p.

ALBUQUERQUE, Antonio Joaquim Pires de Carvalho e. *Fabrico do Alcool.* Bahia, Imprensa Popular, 1891, 56 p.

ALBUQUERQUE, Cyrillo José Pereira de. *Cultura da Luzerna, sua importcia na alimentação animal.* Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1904, 35 p.

ALBUQUERQUE, Emilio Antonio Pires de Carvalho e. *Fabrico aperfeiçoado do assucar pelo processo de espressão.* Bahia, Imprensa Popular. 1890, 94 p.

ALBUQUERQUE, José Joaquim Pires de Carvalho e. *Cultura aperfeiçoada da canna de assucar.* Bahia, Imprensa Popular, 1889, 112p.

ALMEIDA, Firmino Eloy de. *Locomotivas e sua influencia no progresso Agricola.* Bahia. Litho-Typographia e Encadernação de V. Oliveira & C., 1897, 82 p.

ALMEIDA, Lodonio Ferreira de. *Materiaes de Construcções.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1896, 48 p.

AMARAL, Luiz. *História Geral da Agricultura Brasileira.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 3v. 1940

AMARO, Antonio Nunes Santo. *Papel agronomico e zootechnico do ar.* Bahia, Typographia e Encadernação "Empreza Editora", 1897, 116 p.

ANDRADE, Diogo Braga de. *A piroplasmose bovina na Bahia e o "Matadouro do Retiro" como principal factor de propagação.* Bahia, Litho-Typographia de V. Oliveira & C., 1903, 99 p.

ANDRADE, Joaquim Pereira Navarro de. *Exploração das Mattas.* Bahia, Litho Typographia Tourinho, 1897, 71 p.

ANTUNES, Julio Cezar. *Historico, Definição, e Theoria da Diffusão.* Bahia, Imprensa Economica, 1883, 51 p.

ARAUJO, Francisco de Borja Mandacaru. *Causa Unica da falta de Agricultura scientifica no Brazil.* Bahia, Imprensa Economica 1900, 31 p.

ARAUJO, Rodrigo Antonio Correia de. *Exploração das Florestas.* Bahia, Imprensa Economica, 1892, 42 p.

ARGOLLO, Alvino Pires de. *Cultura da Soja,* Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1900, 58 p.

AVELLAR, Elnsio de. *Fabrico do Papel.* Bahia, Litho Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 46 p.

AZEVEDO, Francisco Ferreira de. *Ferro e Suas Applicações*. Bahia, Imprensa Popular, 1896, 50 p.

BACELLAR, Mariano D'Araujo. *Terrenos Aproveitaveis*. Bahia, Imprensa Popular, 1877, 52 p.

BANDEIRA, Custodio Ferreira de Vianna. *Motores hydraulicos e sua applicação na industria*. Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1894, 26 p.

BARAUNA, João Leovigildo. *Estado actual da grande e pequena propriedade e da grande e pequena cultura no Brazil*. Bahia, Imprensa Economica, 1889, 28 p.

BARAUNA, Oscar Augusto. *O Estylo na Architectura Rural*. Bahia, Imprensa Popular, 1893, 48 p.

BARAUNA, Romualdo Antonio. *Applicações das Irrigações na Agricultura*. Bahia, Typographia dos Dois Mundos, 1886, 45 p.

BARBOSA FILHO, Antonio Silvestre. *Solo Aravel*. Bahia, Imprensa Popular, 1898, 42 p.

BARBOZA, Julio. *Qual o melhor meio de aperfeiçoar-se a creação do gado vaccum attendendo aos fins: trabalho, leite e açougue*. Bahia, Typographia dos Dois Mundos, 1888, 95 p.

BARBOSA, Ladisláo Teixeira. *Criação do gado vaccum, seus fins agricolas e industriaes*. Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1896, 78 p.

BARBOSA, Tito Teixeira. *Estudo das edades, cores e signaes do cavallo*. Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1896, 44 p.

BARRETO FILHO, João José. *Influencia do solo e da atmosphera na vegetação*. Bahia, Imprensa Popular, 1899, 83 p.

BASTO, Manoel Moreira Dias. *Cultura do Fumo*. Bahia, Imprensa Popular, 1891, 38 p.

BASTOS, João Pimenta. *Bancos municipaes aggricolas*. Bahia, Typographia e Encadernação do "Diário da Bahia", 1894, 64 p.

BASTOS, José Aristobulo. *Meios conducentes ao aperfeiçoamento das raças bovinas no Brazil*. Bahia, Imprensa Popular, 1891, 91 p.

BEHRING, Mario Marinho de Carvalho e. *Herança e Variação*. Bahia, Typ. e Enc. "Empreza Editora", 1896, 130 p.

BERTORA, Benedicto Fitel. *Cultura da Cevada, e sua importancia na Agricultura*. Bahia, Litho-Typographia Passos, 1903, 103 p.

BITTENCOURT, Augusto Maia. *Habitação rural*. Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1904, 48 p.

BONFIM, Ubaldino Querino do. *Origem e Formação do Sólo Aravel*. Bahia, Typographia Gutenberg, 1901, 70 p.

BRITO, Arthur Raposo de Sá. *Papel Agronomico das Substancias Mineraes na Nutrição das Plantas*. Bahia, Imprensa Popular, 1890 72 p.

BULCÃO, José Joaquim de Aragão. *Medida Geral Economica do Trabalho na Agricultura.* Bahia, Typographia dos Dois Mundos, 1887, 50 p.

CAMPOS, Christovão. *Capital Rodante da Propriedade Agricola.* Bahia, Typographia dos Dois Mundos, 1887, 55 p.

CANTOLINO, Arthur. *Argamassas e Materias Primas que entram na sua composição.* Bahia, Typographia Dois Mundos, 1891, 46 p.

CARACAS, Francisco Pacífico. *Cultura do Cacáoeiro no Brasil.* Bahia, Imprensa Economia, 1883, 77 p.

CARDOSO, Theodulo Augusto. *Influencia do Calor sobre a Vegetação.* Bahia, Imprensa Economica, 1884, 53 p.

CARIA, Alfredo. *O acido sulfuroso na industria assucareira.* Bahia, Typographia Almeida, 1901, 30 p.

CARVALHO, Antonio Bomfim de. *Utilidade dos Adubos Chimicos.* Bahia, Litho-Typographia e Encadernação Reis & C., 1899, 56 p.

CARVALHO, Domingos de. *Transformação do Trabalho Agricola.* Bahia, Imprensa Popular, 1887, 90 p.

CARVALHO, Eugenio de. *Motores Hydraulicos e Irrigação.* Bahia, 1880, Typographia de Lopes Vellozo & C., 1880, 84 p.

CASTRO, Augusto de Almeida. *Origem, Formação e Composição do Solo Aravel.* Bahia, Litho-Typographia de V. Oliveira & C., 1903, 42 p.

CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbert de. *Idéias Filosóficas nas Teses Inaugurais da Faculdade de Medicina da Bahia* (1838-188). Bahia, 1973, 383 p.

CASTRO, José Antonio Nogueira de *Raças Cavallares.* Bahia, Lytho-Typ. de João Gonçalves Tourinho, 1898, 40 p.

CASTRO, José Nunes de. *Lei geraes da mechanica.* Bahia, Typographia Empreza Caixeiral, 1881, 50 p.

CERQUEIRA, Arthur Rios de. *Emprego dos Phosphatos na Agricultura.* Bahia, Imprensa Popular, 1898, 34 p.

CERQUEIRA, Lourenço Asterio de. *Influencia dos agentes metereologicos sobre a vegetação.* Bahia, Imprensa Popular, 1891. 76 p.

CHACON, Vamireh. *História das Idéias Socialistas no Brasil.* Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira S.A., 1965, 416 p.

CHEVALLIER, Jean Jacques. Tradução de Lyda Christina. *As Grandes Obras Politicas de Maquiavel a Nossos Dias.* Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora, 1966, 366 p.

COELHO, Esmeraldo Americo da Silva. *Que é agricultura?* Bahia, Typographia Gutenberg, 1899, 73 p.

COELHO, Ezequiel Ferreira. *Levantamento da Agricultura na Bahia.* Bahia, Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia", 1896, 96 p.

COELHO, Jovino Rodrigues. *Instrumentos Aratorios.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1880, 47 p.

COELHO SOBRINHO, José Francisco. *Cultura do Algodoeiro*. Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1898, 46 p.

CORRÊA, Eduardo dos Santos. *Melhoramento da raça cavallar e os methodos empregados*. Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 54 p.

CORREIA, Eutychio de Barros. *Nutrição da Canna de Assucar*. Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1898, 52 p.

COSTA, Pedro Antonio da. *Agentes Metereologicos*. Bahia, Typ. e Enc. do Diario da Bahia, 1898, 71 p.

COSTA, Pedro Ribeiro da. *Hygiene dos Matadouros*. Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1885, 55 p.

COSTA, Virgilio Izidoro da. *Valor Nutritivo e Economico das substancias Alimenticias Destinadas aos Animaes de Trabalho*. Bahia, Imprensa Popular, 1888, 72 p.

CUNHA, Constancio José da. *A Floresta e sua influencia na constituição dos climas e salubridade do ar*. Bahia, Imprensa Popular, 1891, 44 p.

DALTRO, Hamilton Pereira. *Queima do cacaueiro, suas causas, effeitos e tratamento*. Bahia, Imprensa Official, 1926, 21 p.

D'AMORIM JUNIOR, José Soares. *Papel Economico das Vias de Communicação*. Bahia, Typographia Imdependente, 1896, 45 p.

DANTAS, Ceciliano de Souza. *Cultura Intensiva e Extensiva*. Bahia, Typographia dos Dois Mundos, 1887, 52 p.

DAVID, João Gustavo. *Madeiras de Construção*. Bahia, Typographia da "Gazeta da Tarde", 1885, 55 p.

DAVID, Pedro Jayme. *Ventilação nos Predios*. Bahia, Imprensa Economica. 1883, 75 p.

DAVID, Virgilio. *A Grande e Pequena Lavoura*. Bahia, Imprensa Popular,

DOM PEDRO II, *Diário da Viagem ao Norte do Brasil*. Prefácio e Notas 1888, 123 p.

DEIRÓ, Pedro Manoel Lefundes. *Fermentação*. Bahia, Typographia Dos Dois Mundos, 1883, 63 p.

DEVOTO, Henrique. *Monografia do Caffeiro*. Bahia, Litho Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1880, 39 p.

DIAS, Affonso Alves. *Cultura do Café*. Bahia, Typographia e Encadernação "Empreza Editora", 1896, 78 p.

de Lourenço Luiz Lacombe. Bahia, Livraria Progresso Editora, 1959, 320 p.

DOMINGUES JUNIOR. *Direito das medições e operações praticas concernentes*. Bahia, Typographia T. de Menezes, 1895, 51 p.

DORNELLES, Lauro de Sá. *Viticultura no Brazil*. Bahia, Typographia Dos Dois Mundos, 1887, 83 p.

DRUMOND, Trajano Silvestre. *Elementos chimicos constitutivos do solo aravel.* Bahia, Imprensa Popular, 1898, 62 p.

D'ULTRA, Gustavo. *Anatomia do colmo (culmus, calamus...)* Bahia, Lytho Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1880, 124 p.

D'ULTRA, Luiz. *Cultura e Tratamento das Videiras*, Bahia, Litho-Tipographia J. G. Tourinho, 1900, 43 p.

ESTRELLA, José Alves de Souza. *Cultura da Mandioca.* Bahia, Typographia dos Dois Mundos, 1886, 68 p.

FERREIRA, Antonio da Costa. *Cultura da Alfafa e sua importancia na Agricultura.* Typografia Almeida, 1901, 40 p.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Lingua Portuguesa.* Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira, 1975, 1.517 p.

FERREIRA, José Duarte. *Nitrificação e fixação do azoto atmospherico no solo pelos microbios.* Bahia, Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia", 1898, 47 p.

FERREIRA, Serafim. *O mate. Bahia,* Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1894, 44 p.

FIALHO, Saturnino de Abreu. *Cultura Intensiva.* Bahia, Imprensa Popular, 1898, 64 p.

FIGUEIREDO, Annibal Revault de. *O Azoto e as Plantas.* Bahia, Typographia Gutenberg, 1899, 118 p.

FILGUEIRAS, Carlos Augusto. *Fabrico do Vinho.* Imprensa Economica, 1890, 74 p.

FRAGA, Maria do Socorro de Sousa. *Idéias Filosóficas na Eschola Agricola da Bahia,* 1975, 63 p.

FREIRE, Alfrêdo. *Centralisação Agricola.* Bahia, Litho Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1896, 64 p.

FREITAS, Camerino Teixeira de. *Estatica Agricola.* Bahia, Imprensa Popular, 1891, 60 p.

FREITAS, Francisco de Assis. *A Maniçoba.* Bahia, Litho-Typographia V. Oliveira & C., 1902, 46 p.

FREITAS, Januario Americo de. *Criação e Reproducção dos Ovideos.* Bahia, Typographia d'O Labaro, 1896, 57 p.

GOMES, Alberto. *Nutrição das Plantas.* Bahia, Litho-Typ. e Enc. de Wilcke Picard & C., 1898, 50 p.

GOMES, Francisco de Souza. *Estudo Economico do Traçado das Estradas de Ferro.* Bahia, Typographia e Encadernação "Empreza Editora" 1896, 76 p.

GOMES, João Baptista. *Exploração das Pedreiras.* Bahia, Imprensa Popular, 1895, 90 p.

GOMES, Lazaro França. *Cultura Alterna.* Bahia, Typographia de H. O. da França Guerra, 1887, 86 p.

GONÇALVES, Antonio da Purificação. *Effeitos dos correctivos mais empregados na agricultura racional.* Bahia, Empreza Editora de Carvalho & Rocha, 1890, 30 p.

GONÇALVES, Durval. *Estudo anlytico da agricultura brasileira, necessidades actuaes e meios em que consistem os melhoramentos agricolas. Synthese da agricultura.* Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de arvalho, 1900, 129 p.

GONÇALVES, Joaquim Francisco. *Construcções Ruraes.* Bahia Typographia Dos Dois Mundos, 1886, 65 p.

GONÇALVES, Luiz de Castro. *Sondagem. Suas operações, apparelhos e ferramentas ahi empregados.* Bahia, Imprensa Economica, 1883, 47 p.

GONÇALVES, Romulo Monteiro. *A alimentação das plantas e os adubos.* Bahia, Litho-Typographia e Encadernação Reis & C., 1900, 49 p.

GUIMARÃES, Emilio Chastinet. *Machinas, seu poder na producção.* Bahia, Typographia e Encadernação do "Diário da Bahia", 1897, 28 p.

GUIMARÃES, José Geminiano Gomes. *Das vantagens da cultura do nopal e do seu insecto.* Bahia, Litho Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1886, 39 p.

GUSMÃO, Manuel da Silveira. *Cultura do Caffeiro nas provincias do Norte do Brazil.* Bahia, Imprensa Popular, 1887, 54 p.

IZABEL, Sabino de Santa. *Meios de melhorar as raças cavallares no Brazil.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1898, 30 p.

JOBIM, Plinio. *Drenagem Agricola.* Bahia, Imprensa Popular, 1892, 66 p.

LACERDA, Joaquim Francisco de. *Correctivos chimicos empregados em Agricultura.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 62 p.

LEONE, Olyntho Baptista. *Materiaes corantes vegetaes e seu emprego na Industria.* Bahia, Litho Typographia e Encadernação de V. Oliveira & C., 1897, 76 p.

LIMA, Antonio Lopes da Silva. *Cultura do fumo e accidentes que podem prejudicar a safra.* Bahia, Typographia de Lopes Velloso & C., 1880, 90 p.

LIMA, Arthur Guanaes de. *A dynamite e sua applicação na agricultura.* Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Moraes, 1899, 27 p.

LIMA, Augusto Franco. *Colonisação e Colonias no Brazil.* Bahia, Litho-Typographia de J. G. Tourinho, 1892, 31 p.

LIMA, Augusto Lopes da Silva. *Caminhos Vicinaes e sua influência sobre o desenvolvimento da lavoura.* Bahia, Typographia Dos Dois Mundos, 1886, 72 p.

LIMA, Joaquim Ignacio Ribeiro de. *Irrigações.* Bahia, Imprensa Economica, 1882, 32 p.

LIMA, Joaquim Lopes da Silva. *Vantagens e desvantagens da grande e pequena propriedade e da grande e pequena cultura.* Bahia, Typographia Dos Dois Mundos, 1887, 56 p.

LIMA JR., Francisco Pinheiro. *Idéias Filosóficas nas Teses de Concurso da Faculdade de Medicina da Bahia.* (Sec. XIX). Bahia, 1974, 536 p.

LOBO, Antonio Telles da Silva. *Cultura do Algodão.* Bahia, Imprensa Popular, 1892, 46 p.

LOPES, Adolpho de Araujo. *Agua em suas relações com a Agricultura.* Bahia, Typographia dos Dois Mundos, 1888, 202 p.

LOPES, Francisco Domingues. *Cultura do Cafeseiro no Brasil.* Bahia, Imprensa Economica, 1882, 42 p.

LOPES, João Pedro da Silva. *Solo Aravel e os Micro-Organismos.* Bahia, Imprensa Popular, 1898, 64 p.

LOPES, José de Azevedo. *Adubos Organicos Animaes e seu Valor na Agricultura.* Bahia, Typographia "Oriente", 1901, 48 p.

LUNA, Antonio Joaquim d'Almeida. *Sericicultura.* Bahia, Imprensa Economica, 1889, 52 p.

LUZ, Antonio Leite da. *A locomotiva e sua influencia sobre o progresso agricola.* Typographia e Encadernação "Empreza Editora", 1896, 39 p.

MACHADO, Felix Castello Branco. *Meteorologia Agricola.* Bahia, Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia", 1898, 47 p.

MACHADO, Matheus Ferreira de Souza. *Causas que influem Sobre a Escolha e Acquisição de Uma Propriedade Rural.* Bahia, Imprensa Popular, 1887, 38 p.

MAGALHÃES, Julio de. *O ar e o mundo organisado.* Bahia, Imprensa Popular, 1897, 69 p.

MAGALHÃES, Manoel Cerqueira. *Cultura do Algodoeiro.* Bahia, Imprensa Economica, 1884, 63 p.

MASQUES FILHO, A. T. *Pontes.* Bahia, Officinas de V. Oliveira & Companhia, 1896, 82 p.

MARQUES, José Baptista Pereira. *Cultura do Trigo no Brazil.* Bahia, Imprensa Popula, 1887, 52 p.

MARQUES, Julio. *Ferro e suas aplicações.* Bahia, Imprensa Popular, 1891, 64 p.

MASSENA, Estevão. *Cultura do Arroz.* Bahia, Litho-Typografia e Encadernação V. Oliveira & C., 1897, 86 p.

MATTA, Manoel Augusto dos S. *Influencia do homem na creação das raças.* Bahia, Typographia do "Independente", 1896, 39 p.

MATTOS, José da Silva. *Phospatos e sua influencia na Agricultura.* Bahia, Litho Typographia e Encadernação de V. Oliveira & C., 1897, 62 p.

MEIRELLES, Manoel Simões de. *Febre Apthosa.* Bahia, Escola-Typographica Salesiana, 1902, 31 p.

MELLO, Orlando. *Causas que entorpecem o desenvolvimento da lavoura nacional e o meio de combatel-as.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1899, 32 p.

MENDES, Clemente Pinto de Oliveira. *Terra Vegetal.* Bahia, Imprensa Economica, 1883, 40 p.

MENDES FILHO, Luiz de Oliveira. *Meios de defesa das terras inundadas.* Bahia, Litho-Typographia de J. G. Tourinho, 1893, 50 p.

MENDES, Symaco Domingues. *Regimen Alimentar dos Animaes Domesticos.* Bahia, Imprensa Popular, 1889, 65 p.

MENDONÇA NETO, José Antonio de. *Machinas, seus effeitos physicos e moraes.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1898, 46 p.

MOACYR, Primitivo. *A Instrução e o Império.* São Paulo. Cia. Editora Nacional, 1936 a 1938, 3 v.

MONTEIRO, Caetano de Azevedo. *Cultura da Larangeira.* Bahia, Typographia d'O Popular, 1899, 35 p.

MONTEIRO, José Joaquim. *Colonização e Imigração.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1896, 62 p.

MORAES FILHO, Eduardo Dias de. *Psicultura.* Bahia, Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia, 1896, 34 p.

MORAES SOBRINHO, Eduardo Dias de. *Emprego dos alcalis no fabrico do assucar.* Bahia, Empreza d'"A Bahia", 1902, 28 p.

MORBECK, José. *Clima agricola e sua influencia na escolha das culturas.* Bahia, Typographia Bahiana, de Cincinnato Melciades, 1903, 56 p.

MOREIRA, Carlos Nuno de Barros. *Systemas de Esgotos — Applicação dos residuos á Agricultura. Bahia, Imprensa Popular*, 1895, 66 p.

MOREIRA, Henrique de Mattos. *Materiaes Pedregosos Empregados nas Construcções.* Bahia, Imprensa Popular, 1892, 54 p.

NAVARRO, Alberto Cesar. *Fibras Textis e seo emprego da Industria.* Bahia, Imprensa Popular, 1891, 44 p.

NAVARRO, Arthur. *Estradas de Rodagem.* Bahia, Imprensa Popular, 1889, 131 p.

NAZARETH, Manuel Alves. *Agua como agente do metamosphismo das rochas.* Bahia, Typographia da "Gazeta da Tarde", 1885, 37 p.

NEVES, Genesio Sampaio. *Adubos Organicos e Sua Applicação na Agricultura.* Bahia, Typographia e Encadernação do Diario da Bahia, 1898, 59 p.

NEVES, Samuel Augusto das. *O Cacaoeiro.* Bahia, Typographia á Rua do Palacio, n. 28, 1882, 24 p.

NOGUEIRA, Miguel Guedes. *Machinas a Vapor e Sua Applicação na Agricultura.* Bahia, Typographia Dos Dois Mundos, 1899, 111 p.

OLAVO, Eduardo Dias. *Industria Lactifera*. Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1901, 48 p.

OLIVEIRA FILHO, Miguel Ribeiro de. *Selecção*. Bahia, Typographia e Encadernação do Diario da Bahia, 1898, 38 p.

OLIVEIRA JUNIOR, Joaquim José Ribeiro de Oliveira. *Vantagens da Agricultura scientifica sobre a rotina; sua decadencia no Brazil, com especialidade no Estado da Bahia; meios de seu levantamento*. Bahia, Litho-Typographia Tourinho, 1899, 64 p.

OLIVIERI, Durval. *Nitrificação das Terras*. Bahia, Litho-Typographia e Encadernação de V. Oliveira & C., 1897, 38 p.

OSORIO, João Antonio. *Fabrico Aperfeiçoado dos Tijolos*. Bahia, Imprensa Popular, Popular, 1891, 48 p.

PARANHOS, Elpidio Alves da Silva. *Criação do Bicho da sêda no Brasil*. Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1901, 47 p.

PEDREIRA, Affonso Carlos. *Industria lactifera*. Bahia, Imprensa Popular, 1897, 60 p.

PEREIRA, Americo de Pinho Leonardo. *Insectos nocivos ás vinhas e os meios para sua destruição*. Bahia, Litho-Typographia e Encadernação V. Oliveira & C., 1898, 70 p.

PEREIRA, Arthur Nuno de Barros. *Irrigação, suas mais importantes applicações*. Bahia, Imprensa Popular, 1891, 90 p.

PEREIRA, Carlos Nuno de Barros. *Systemas de Esgotos — Applicação dos residuos á Agricultura*. Bahia, Imprensa Popular, 1895, 66 p.

PEREIRA, José Nuno de Barros. *Nutrição dos Vegetaes*. Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1880, 55 p.

PINHEIRO, Enéas Calandrini. *Estudos históricos, physiologicos, culturaes e phyto-pathologicos do café*. Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1899, 149 p.

PINHEIRO, Fausto Alves, *Cultura da Mandioca*. Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1904, 36 p.

PINHEIRO, Joaquim Magno B. *Historia e Origem do Tabaco*... Bahia, Typographia "Oriente", 1899, 87 p.

PINTO, Alfredo da Costa. *Meios geraes de desenvolver a produção*. Bahia, Imprensa Popular, 1896, 55 p.

PINTO, Durval Moncorvo da Silva. *Industria das Pelles*. Bahia, Imprensa Popular, 1891, 38 p.

PINTO, Francisco da Costa. *Theoria Physica Dos Afolhamentos*. Bahia, Imprensa Economica, 1883, 47 p.

PÓVOAS, Agenor Portella. *Adubos Chimicos e Sua Applicação na Agricultura*. Bahia, Imprensa Popular, 1891, 72 p.

PRADO, Augusto Accioli do. *Hygiene dos Animaes Domesticos*. Bahia, Litho Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 42 p.

RAMOS, Jayme Mario. *Cultura da Canna.* Bahia, Imprensa Economica 1896, 64 p.

RAMOS, João de Deus. *Estudo geral das madeiras.* Bahia, Litho-Typographia de Wilcye, Picard & C., 1896, 58 p.

RANGEL, Eugenio dos Santos. *Construcção e Hygiene dos Estabulos.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 74 p.

RÊGO, Fernando Octavio da Costa. *Cultura Scientifica.* Bahia, Imprensa Popular, 1898, 66 p.

REGO, Francisco P. de Cerqueira. *O Exclusivismo Cultural e suas consequencias agricolas e economicas.* Bahia, Imprensa Popular 1891, 66 p.

REIS, Adolpho João dos . *Cultura do Tabaco.* Bahia, Estabelecimento Litho-Typographico L. H. Liguori, 1898, 41 p.

REQUIÃO, Julio Alves. *Adubos Chimicos.* Bahia, Litho-Typographia e Encadernação Wilcke, Picard & C:, 1898, 39 p.

RIBEIRO, Carneiro Helvecio. *As nodosidades Leguminosas ou tuberculos das Leguminosas em suas relações com a Producção Vegetal.* Bahia, Typographia e Encadernação "Empreza Editora", 1900, 94 p.

RIBEIRO, José de Oliveira Lopes. *Machinas a vapor e suas relações com a agricultura.* Bahia, Imprensa Economica, 1897, 122 p.

RIOS, José Diogo de Pina e Melo. *Extracção do assucar da canna pelo processo de difusão.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1888, 22 p.

ROBATTO JUNIOR, José. *Biologia Vegetal Moderna.* Bahia, Typographia dos Dois Mundos, 1888, 144 p.

ROCHA, Antonio de Mello. *A cal...* Bahia, Litho-Typographia de Wilcke, Picard & C., 1895, 53 p.

ROCHA, Candido Felix Santos. *Papel agronomico das substancias mineraes na nutrição das plantas.* Bahia, Litho-Typographia e Encadernadora Reis, 1901, 67 p.

ROCHA, Gustavo Neves da. *Phosphatos e sua importancia na agricultura.* Bahia, Typographia dos Dois Mundos, 1886, 70 p.

ROCHA, João Nepomuceno de Mello. *Peste Bovina.* Bahia, Typographia Gutenberg, 1899, 36 p.

ROCHA, José Calasans de Melo. *Motores hidraulicos e sua applicação na agricultura.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, Tourinho, 1889, 66 p.

ROCHA, José Caribé da. *Cultura da Mandioca,* Bahia, Impernsa Popular, 1887, 64 p.

ROCHA, José Feliciano da. *Trabalho Considerado como instrumento geral de producção.* Bahia, Imprensa Economica, 1885, 83 p.

SÁ, Joaquim Pinto de. *Qualidades e Disposições Pessoaes Inherentes ao Emprehendedor de Industria Agricola.* Bahia, Imprensa Popular, 1887, 46 p.

SÁ, Julio dos Santos. *Sondagem e suas applicações aos Trabalhos Ruraes.* Bahia, Imprensa Popular, 1893, 46 p.

SACRAMENTO, Felippe Argollo do. *Molestia do cavallo e seu tratamento.* Bahia, 1900, 30 p.

SALLES, Raymundo da Rocha. *O Milho.* Bahia, Livraria e Typ. do Commercio, 1926, 66 p.

SAMPAIO, Alvaro Martins. *A cultura da bananeira.* Bahia, Typ. Velloso, 1926, 41 p.

SAMPAIO, José Matheus Leite. *Tuberculose no Gado Bovino.* Bahia, Typographia Gutenberg, 1899, 44 p.

SANCT'ANNA, Glycerio Lino de. *Apreciações Geraes sobre a alvenaria do pedreiro comum.* Bahia, Imprensa Economica, 1882, 54 p.

SANT'ANNA, Alexandrino José de. *Lavoira e despovoamento dos Campos.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 66 p.

SANT'ANNA, Jacob Olympio de. *Pathologia Vegetal.* Bahia, Litho-Typographia V. Oliveira & C., 1902, 36 p.

SANTOS, Alberto Leal Dias dos. *Terraplenagem.* Bahia, Typ. e Enc. "Empreza Editora", 1896, 76 p.

SANTOS, Alfredo Tuvo dos. *Trabalhos Florestaes.* Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1900, 55 p.

SANTOS, Antonio Silvestre Portugal dos. *Fabrico do Sabão.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 50 p.

SANTOS, Arthur Adalberto dos. *Obras de Arte das Estradas de Ferro.* Bahia, Litho-Typographia e Encadernação de Wilcke, Picard & C., 1896, 61 p.

SANTOS, João Telmo dos. *Colonisação no Brazil.* Bahia, Typographia do "Independente", 1896, 49 p.

SANTOS, Raul Leal Dias dos. *Hygiene das Habitações.* Bahia, Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia", 1896, 72 p.

SANTOS SOBRINHO, José Cyrino dos. *O Gergelim e sua cultura sob o ponto de vista industrial.* Bahia, Typographia Gutenberg, 1899, 57 p.

SCHILLING, Kurt. *História das Idéias Sociais.* 2ª Edição. Tradução de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974, 398 p.

SÉ, Justino Antinas Sento. *Cultura do Milho.* Bahia, Litho Typographia de J. G. Tourinho, 1893, 34 p.

SEIXAS, Silvino Adelino de. *Historia Natural e Cultura do Milho.* Bahia, Typographia de Lopes Vellozo & C., 1880, 61 p.

SERGIO, Cezar Moreira. *Estudo Economico do Consumo.* Bahia, Typ. e Enc. do Diário da Bahia, 1896, 46 p.

SERRA, Domingos da Silva, *Hereditariedade.* Bahia, Litho-Typographia Passos, 1904, 63 p.

SILVA, Alfredo Rosendo da. *Aguas Potaveis e Poços Artesianos.* Bahia, Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 50 p.

SILVA, Daniel Moreira da. *Germinação Vegetal.* Bahia, Typographia de Lopes Velloso & C., 1880, 34 p.

SILVA, Francisco Pereira dos Santos. *Propriedades e applicação da drenagem.* Bahia, Typographia de Lopes Velloso & C., 1880, 92 p.

SILVA, Gerbasio Pinto da. *Industria agricola e seus meios de desenvolvimento.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 48 p.

SILVA, José Gomes da. *Divisão do Trabalho.* Bahia, Typographia do Independente, 1895, 35 p.

SILVA, José Rosendo da. *Leis dos afolhamentos.* Bahia, Litho Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 45 p.

SILVA, Luiz da França Imbassahy. *Humus e sua influencia na vegetação e no solo.* Bahia, Imprensa Popular, 1898, 46 p.

SILVA, Manuel Accioli Ferreira da. *Fundações.* Bahia, Litho-Typographia V. Oliveira & C., 1892, 52 p.

SILVA, Marçal Ferreira da. *Instrucção Agricola no Brazil.* Bahia Litho-Typographia e Encadernação de V. Oliveira & C., 1897, 84 p.

SILVA, Octavio Gomes da. *Cultura da Rami.* Bahia, Typographia e Encadernação do Diario da Bahia, 1892, 65 p.

SILVA, Silvano Vieira da. *Obras d'Arte das Estradas de Ferro.* Bahia, Imprensa Popular, 1896, 58 p.

SIMÕES, Julio. *Oenologia.* Bahia, Typographia Gutenberg, 1899, 70 p.

SIQUEIRA, Ignacio Benedicto Calmon de. *Traçado das Estradas de ferro e sua influencia na prosperidade dos centros agricolas.* Bahia, Imprensa Popular, 1891, 84 p.

SOUZA, Agrippino Monteiro de *Degeneração nas Plantas Cultas.* Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1901, 63 p.

SOUZA, Americo Alves de. *Viticultura.* Bahia, Typographia e Encadernação "Empreza Editora", 1896, 112 p.

SOUZA, Antonio Nuno de. *Vitis Vinifera (Cultura e Tratamento).* Bahia, Imprensa Official, 1930, 64 p.

SOUZA, Candido Nunes de. *Extracção da borracha.* Bahia, Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia", 1894, 39 p.

SOUZA, Flaviano Amado de. *Estrada de Ferro de Interesse Local.* Bahia, Litho-Typographia de Wilcke, Picard & C., 1895, 47 p.

SOUZA, Francisco Cardoso de. *Nas condições Actuaes da Agricultura Nacional Deve Ser Abolida a Pratica do Alqueive?* Bahia, Imprensa Popular, 1889, 58 p.

SOUZA, João Marques de. *A lã. Suas propriedades e seu preparo nas Fazendas de criação.* Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1900, 68 p.

SOUZA, José Barbosa de. *Cultura do Cafeeiro*. Bahia, Imprensa Popular, 1892, 52 p.

SOUZA, José Carvalho de. *Cultura do Arroz*. Bahia, Typographia Almeida, 1901, 32 p.

SOUZA, José Maria Barroso de. *Escravidão e Agricultura*. Bahia, Imprensa Economica, 1885, 86 p.

SOUZA, Odilon Pereira de. *Estudo Geral das Madeiras*. Bahia, Imprensa Popular, 1892, 48 p.

SOUZA, Parizio da Rocha e. *Cultura do Coqueiro*. Bahia, Litho Typographia V. Oliveira & C., 1902, 30 p.

TEIXEIRA, Joaquim Ottilio Spinola. *Agricultura no Sertão da Bahia*. Litho-Typographia e Encadernação Wilcke, Picard & C., 1898, 54 p.

TEIXEIRA, José Antonio Rodrigues. *Estudo das Pedras Artificiaes*. Bahia, Imprensa Popular, 1892, 40 p.

TEIXEIRA, Octaviano. *Calçadas*. Bahia, Typ. e Enc. do "Diario da Bahia", 1896, 94 p.

TOBIAS, José Antonio. *Historia da Educação Brasileira*. São Paulo, Editora Juriscredi, 1972, 484 p.

TORRES, Luiz Vieira de Siqueira. *Apicultura*. Bahia, Typographia Dos Dois Mundos, 1890, 31 p.

TOURINHO, José Caetano. *Apicultura*. Bahia, Litho-Typ. de João Gonçalves Tourinho, 1898, 54 p.

TRAVASSOS, Ignacio Garcia Rosa. *Elementos Inorganicos de Nutrição da Canna de Assucar*. Bahia, Typographia do Diario da Bahia, 1882, 48 p.

TRINDADE, José Candido Martins. *Sericicultura*. Bahia, Typ. e Enc. do "Diario da Bahia", 1896, 42 p.

TUVO, João dos Santos. *Locomotivas — seus tipos e resistencias sobre os caminhos de ferro*. Bahia, Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia", 1896, 66 p.

URPIA, Eduardo. *Exploração do Sal Commum*, Bahia, Imprensa Popular, 1892, 74 p.

VACCAREZZA, Julio. *Cultura do Eucalyptus*. Bahia, Typographia Gutenberg, 1900, 47 p.

VALENTE, José de Castro. *Cultura do Cacaueiro*. Bahia, Typ. D'O Pharol, 1903. 36 p.

VALENTE, Manoel de Castro. *A Seringueira — sua cultura e extracção da borracha*. Bahia, Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1901, 79 p.

VALVERDE, João Regis de Lima. *Classificação e escolha dos instrumentos e machinas agricolas*. Bahia, Typographia Dois Dois Mundos, 1886, 48 p.

VELHO, Ervidio Pedreira de Souza. *A Colonisação no Brazil.* Bahia, Imprensa Popular, 1891, 62 p.

VELLOSO JUNIOR JUNIOR, João Bernardo Mendes. *Systemas de Cultura.* Bahia Typographia Empreza Caixeiral, 1881, 79 p.

VIANA, Antonio Vicente Calmon, *Direcção Economica e Administrativa das Propriedades Agricolas. Bahia,* Typographia dos Dois Mundos. 1877, 79 p.

VIEIRA, Aloysio. *O solo aravel.* Bahia, Secção Graphica da Escola de A. Artifices, 1927, 100 p.

VITA, Luis Washington. *Antologia do Pensamento Social e Politico no Brasil.* São Paulo, Editorial Grijalbo Ltda., 1968, 484 p.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

ALBUQUERQUE, Francisco Antonio Pires de Carvalho e. *Ensino Agricola no Brazil.* Bahia, Imprensa Popular, 1890, 92 p.

ARAGÃO JUNIOR, Francisco Moniz Barreto de. *O Cavallo.* Bahia, Litho-Typ. e Enc. Wilcke Picard & Bahia, 1898, 116 p.

BAHIA, Manoel Francisco de Oliveira. *Valor locativo do solo.* Bahia, Imprensa Popular, 1890, 44 p.

BORGES, Dioclecio Barbosa. *Terraplenagem.* Bahia, Litho-Typographia de Wilcke, Picard & C., 1895, 57 p.

DANTAS, Efrem de Souza, *Carbunculo.* Bahia, Typographia Oriente, 1896, 42 p.

EATON, John. *Socialismo Contemporâneo.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1962, 236 p.

FIUZA, Sabino e outros. *Escola Agricola da Bahia.* Bahia, Typographia do Commercio, 1934, 398 p.

GOES, Paulino de Araujo. *Estudo Physiologico, Cultural e Industrial do Solanum Tuberosum.* Bahia, Litho-Typographia e Encadernação de Reis & C., 1899, 82 p.

GONÇALVES, Joakim. *Necessidade do Trabalho Obrigatorio no Brazil.* Bahia, Litho-Typopraghia Tourinho, 1896, 38 p.

GRAVE, Themistocles Pereira. *Machinas e suc influencia na vida economica.* Bahia, Typographia e encadernação "Empreza Editora" 1896, 52 p.

GUIMARÃES, João Silverio. *Riqueza Agricola e suas fontes.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1893, 58 p.

MAGALHÃES, Antonio Baptista de. *Decadencia da Agricultura Brazileira.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Turinho, 1895. 36 p.

MATTOS; Jacintho Antonio de. *Immigração e Colonização do Brazil.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1895, 62 p.

MEIRELLES, Victorio Joaquim de. *Colonias Agricolas.* Bahia Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia", 1896, 41 p.

MOTTA, Pedro Argemiro. *Direito de Propriedade.* Bahia, Litho-Typographia de João Gongalves Tourinho, 1896, 72 p.

NEVES, José Maria. *Resolução da Crise Agricola pelo Braço Nacional.* Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia", 1894, 40 p.

NUNES FILHO, Luiz Rodrigues. *Direito de Trabalho.* Bahia, Litho-Typographia de João Gonçalves Tourinho, 1896, 78 p.

PAIM, João Evanvelista. *Estudo Economico do Consumo.* Bahia, Litho Typographia Tourinho, 1897, 70 p.

PAULA JUNIOR, Antonio Francisco de. *A Liberdade na Industria.* Bahia, Imprensa Economica, 1896, 76 p.

PINTO, Abilio Moncorco da Silva. *A rotina permanente e a falta de braços na agricultura Brasileira.* Bahia, 1898 76 p.

PÓVOAS, Alvaro Portella. *Exclusivismo Cultural. Suas consequencias Agricolas e Economicas.* Bahia, Imprensa Popular, 1898, 58 p.

RIBEIRO, Carlos Teixeira. *Divisão da Propriedade Territorial.* Bahia, Typographia e Encadernação do "Diario da Bahia", 1894, 47 p.

RIBEIRO FILHO, Candido. *Conservação e Defeza das Florestas.* Bahia, Imprensa Popular, 1890, 118 p.

ROLLEMBERG, Antonio Dias. *Cultura da Baunilha.* Bahia, Litho Typographia de J. G. Tourinho, 1893, 41 p.

SANT'ANNA, Enedino José de. *Solo Aravel.* Bahia, Typographia da "Gazeta da Tarde", 1885, 76 p.

SANTOS, Candido Garcez dos. *Navegação Interior e Regime dos Rios.* Bahia, Imprensa Popular, 1890, 74 p.

SEBRÃO, Afonso Cicero. *Instrumentos Geraes da Produção.* Bahia, Imprensa Popular, 1896, 69 p.

SILVEIRA, João. *O homem em lucta com a natureza nas conquistas aggricolas.* Bahia, Typographia e Encadernação "Empreza Editora", 1897, 124 p.

SOBRAL, Domingos Dias de Menezes. *Apreciações geraes sobre as lavouras que teem por fim tornar o solo arevel e cultivavel.* Bahia, Imprensa Economica, 1885, 74 p.

SOUZA, Romoaldo Nunes de. *Divisão do Trabalho.* Bahia, Typ. e Enc. do Diario da Bahia, 1894, 47 p.

TEIXEIRA, Mario Spinola. *O Boi.* Bahia, Litho-Typographia e Encadernação Wilcke Picard & C., 1898, 66 p.

TORRES, José. *Cultura do Trigo no Brazil.* Bahia, Litho Typographia e Encadernação de V. Oliveira & C., 1897, 48 p.

TORRES, Manoel Andrade Silva. *Fructicultura sob o ponto de vista commercial e sua deficiencia no Brazil.* Bahia, Typographia do Futuro, 1899, 70 p.

8

ESTÉTICA E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

"O DESENVOLVIMENTO DO ENSINO DA FILOSOFIA NA CULTURA CONTEMPORÂNEA"

Prof. PEDRO PAULO CHRISTOVAM DOS SANTOS
(das Universidades Federal e Católica de Minas Gerais)

INTRODUÇÃO

1) A temática fundamental da III Semana Internacional de Filosofia, promovida pela SBFC, revela a exigência histórica de pensar a cultura contemporânea, nos seus fundamentos, na sua estrutura e na significação de seu vir a ser, para a integração latino-americana e para a edificação da paz mundial.

Pensar a cultura contemporânea é pensar a articulação de sentido entre o grito dos pobres e o silêncio dos ricos, o som das nações desenvolvidas e o eco dos povos subdesenvolvidos, a linguagem do mundo, formulada pela tecnocracia do poder e a decodificação ética do imperativo histórico da solidariedade na promoção.

"A palavra e o som não existem senão no tempo, mas exigem a cada instante que se rompa o silêncio", diz Louis Lavelle. Romper o silêncio da meditação não significa romper o véu do mistério da História, na compreensão de sua totalização dinâmica. Mas, dizer uma palavra sobre o sentido radical da cultura contemporânea, para a realização da liberdade humana no tempo, é uma missão atual da Filosofia, aberta ao dinamismo das transformações criadoras e recolhida reflexivamente na explicitação crítica do Espírito.

2) Se a Filosofia, como silêncio, é uma homenagem que a cultura presta ao Espírito, a cultura, como palavra, é o Espírito na presença de si ao outro. Se a palavra da cultura é o corpo do pensamento que encarna e liberta a consciência histórica, o

silêncio da Filosofia é a voz da interioridade no recanto da solidão. Se a Filosofia é a descoberta da vida manifestada, a cultura é expressão da vida escondida. Ora, se o encontro da vida escondida e da vida manifestada é sempre para o Espírito uma graça e uma ressurreição, a harmonia do silêncio da Filosofia, no recanto da solidão e da palavra da cultura, no espaço da comunhão, é sempre para o ensino da Filosofia, acolhimento e dom de si.

O silêncio da Filosofia é a voz da cultura na interioridade da reflexão crítica. A palavra da cultura é a expressão do Espírito Filosófico que encarna e liberta a consciência histórica. O Ensino da Filosofia é o diálogo, como processo de comunicação das consciências, pela mediação do sentido radical da cultura, no tempo.

Entendemos assim que pensar a possibilidade do desenvolvimento do Ensino da Filosofia é pensar o desenvolvimento da Filosofia, porque o Ensino da Filosofia, como diálogo histórico, é conseqüência da Filosofia, como reflexão crítica. Ora, não é possível pensar o desenvolvimento da Filosofia, sem pensar a cultura, em seus fundamentos, na unidade de sua estrutura e na significação do seu vir a ser para realização do homem.

3) Tentaremos nesta comunicação, pensar a cultura científico-tecnológica do mundo contemporâneo, em fase de planetização. Em seguida, abrir a via de acesso para o desenvolvimento da reflexão crítica, como Filosofia da História. Finalmente, verificar em que condições se torna possível alimentar e fecundar o Ensino da Filosofia, como diálogo histórico.

É um ato de coragem que queremos exercer com prudência, sem o rigor metódico de uma estrutura sistemática, mas simplesmente com a alma aberta, para olhar e ver, ver e apreender, apreender e, se possível compreender o desenvolvimento do Ensino da Filosofia na cultura contemporânea.

I — A CULTURA CONTEMPORÂNEA

1) O MUNDO CIENTÍFICO-TECNOLÓGICO, EM FASE DE PLANETIZAÇÃO.

O tempo atual da presença do homem no mundo é marcado pela cultura científico-tecnológica, na *auto-afirmação do valor da ciência,* como conhecimento operacionalmente verificável, e na *abertura ao universo tecnológico,* como transformação intencional da natureza. Ora, a fecundidade criadora da ciência e a eficácia objetiva da tecnologia medem matematicamente o nível econômico-social da nação moderna, de tal modo que podemos dizer

que, no mundo contemporâneo, uma sociedade é tanto mais desenvolvida quanto mais participa do momento da cultura científico-tecnológica.

Se é um fato que a cultura científico-tecnológica situa-se em fase de planetização, pela força de expansão de sua comunicação, pelo poder de presença de seu "know how" e pelo desenvolvimento de seu capital penetrando cada vez mais os povos subdesenvolvidos, em processo de desenvolvimento, é um fato que a cultura científico-tecnológica não atingiu ainda a plena maturidade histórica de sua universalização, na expansão dinâmica das exigências de sua estrutura.

Neste sentido podemos dizer que na idade da razão universal, a cultura científico-tecnológica, *virtualmente planetária*, abre a via de acesso para a comunicação histórica entre as nações desenvolvidas e os povos subdesenvolvidos, em processo de desenvolvimento econômico-social.

2) A SOCIEDADE DE CONSUMO, PELA COMUNICAÇÃO DE MASSAS

No mundo ocidental em que vivemos, a cultura científico-tecnológica gerou e alimenta *a sociedade de consumo*, onde a medida do crescimento econômico e o perfil social do homem, a significação do progresso e a qualidade da vida, a força do poder de decisão e a eficácia da verdade do executivo, emergem da *pesquisa científica*, da *produção tecnológica* e do *consumo padronizado*, na onda do *conforto* e na luz do *bem-estar*.

Ora, a sociedade de consumo não se sustenta e não se suporta sem *a comunicação de massas*, como processo de informação objetiva, rápida e impessoal, criando o equilíbrio dinâmico produção-consumo, fomentando as transformações de comportamento, aperfeiçoando os esquemas de planejamento-controle e realizando sutilmente a posse e o domínio das pessoas e dos grupos.

Por isso, no sistema de comunicação de massas, o silêncio não é uma homenagem que a palavra presta ao Espírito, mas a limitação da liberdade criadora, na forma da *liberdade condicionada*.

A sociedade de consumo pela comunicação de massas vive do critério não apenas do "TER MAIS", mas do "QUERER TER SEMPRE MAIS", para aparecer sempre mais e poder sempre mais. *No plano pessoal*, o "querer ter sempre mais" tem conduzido os homens à agressividade latente, à competição surda e à concorrência lábil, despersonalizando o trabalho, desvirtuando a comunicação, destruindo a responsabilidade do amor, gerando o medo

dos filhos, a angústia da vida, o pavor da solidão e o risco da morte na convivência. *No plano social*, "o querer ter sempre mais" tem levado os grupos e as nações desenvolvidas, científica e tecnologicamente, do mundo ocidental, a dominarem, econômica e politicamente, a voz sofrida dos povos subdesenvolvidos, através de mecanismos operativos de retorno, de processos eficazes de controle e de instrumentos hábeis de concessão, sob a forma rebuscada de acordo bilateral, de ajuda *ao exterior*, de pacto histórico sibilino.

No plano pessoal e no plano social, o medo da verdade na robustez da segurança, o risco da opção no exercício da liberdade, a desconfiança da relação na ausência da sinceridade, a ambiguidade da linguagem na forma risonha da diplomacia, têm atuado poderosamente no fortalecimento da distância, das contradições e dos impasses, enfraquecendo o valor da palavra, da presença e da aliança, na interdependência das consciências, das nações, da lógica do racional e da lógica do razoável.

3) O IMPERATIVO HISTÓRICO DA SOLIDARIEDADE NA PROMOÇÃO DA SOCIEDADE DE PESSOAS DO BEM COMUM

É um fato que a sociedade de consumo encontrou pela comunicação de massas o caminho para se expandir e se universalizar, como condição de sua própria sobrevivência no tempo e de seu domínio. Mas, importa distinguir no mundo contemporâneo *a cultura científico-tecnológica em si mesma*, da sociedade de consumo pela comunicação de massas, gerada e alimentada perspectivisticamente pela cultura científico-tecnológica, nas sociedades neocapitalistas ou comunistas.

Se a sociedade de consumo é uma conseqüência da cultura científico-tecnológica, *não é uma conseqüência única e necessária.* Com efeito, se a cultura científico-tecnológica gerou a sociedade de consumo, *ela mesma, em virtude de seu dinamismo racional,* pode gerar *a sociedade de pessoas do bem comum*, uma vez que a ordem prática que transforma o mundo, pode ser reconhecida e assumida pela razão prática, na ordem do bem comum, como exigência própria da razão, para o homem que transforma o mundo.

De fato, o trabalho de compreensão, transformação e significação da natureza pela ciência e pela tecnologia não conduz *necessariamente* ao "querer ter sempre mais", mas sim ao "QUERER SER SEMPRE MAIS HUMANO", na liberdade racional de suas criações e no dinamismo histórico de suas exigências. A intencionalidade fundamental da ciência e da tecnologia é para

o universo das pessoas e de suas relações mútuas, porque como cultura humana, palavra do homem para o homem, *são sinais de comunicação virtualmente universais.*

Entendemos com coragem, mas com prudência, que a virtualidade dinâmica universal da cultura científico-tecnológica, em fase de planetização, na medida em que transcender as formas econômico-sociais dos sistemas existentes do neocapitalismo e do comunismo por ela alimentados, *tem em si mesma*, pela força da universalização da razão científica, condições objetivas para levar os homens e as nações a compreenderem e realizarem o sentido ético-social da comunicação e do reconhecimento, edificando *uma sociedade do bem comum* que supere a sociedade neocapitalista do *bem-estar* e a sociedade comunista do *bem coletivo*, no equilíbrio racional da teoria e da prática, da *liberdade responsável* e da *igualdade razoável.*

Neste sentido importa verificar na existência da coexistência e das formas orbitais de existência, *o apelo histórico da solidariedade na convivência*, como condição de superação das contradições, das ambiguidades e dos impasses de comunicação entre as nações e as consciências, *na aceitação* do outro pelo outro no nível da proporção objetiva da justiça, fermento da paz e *na promoção* do outro pelo outro, no horizonte da sabedoria, presença do Espírito, *reciprocidade, reconhecimento e dom de si.*

II — O DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA

1) AS FORMAS ATUAIS DA EXPERIÊNCIA FILOSÓFICA

A experiência atual da consciência filosófica tem ora assumido *a forma epistemológica*, na análise do estatuto das ciências, na síntese dos conhecimentos interdisciplinares e na investigação metódica do processo de pesquisa tecnológica; ora se revela na *forma hermenêutica* pela compreensão de sentido da linguagem humana, pela explicitação do horizonte da criatividade cultural e pela interpretação da palavra do passado, revivida no presente e projetada no futuro; ora se apresenta sob a *forma sócio-política*, verificando a equação saber-poder, investigando o controle do saber pelo poder, na crítica das ideologias e questionando o poder da ciência e da tecnologia, na criação de um estilo de vida, novo e original, para o homem do nosso tempo, cansado de esperar, angustiado com o presente e apavorado com o futuro.

Ora, estas três formas filosóficas de pensar a presença do homem no mundo, explicitam, de certo modo, as linhas de força da cultura científico-tecnológica do mundo contemporâneo, na

dialética atual das nações desenvolvidas e dos povos subdesenvolvidos, em processo de desenvolvimento. Com efeito, *a ciência e a tecnologia*, a *criação e a comunicação*, o *tempo e a história* revelam a unidade da melodia, a estrutura da harmonia e a cadência do ritmo da cultura contemporânea.

Mas, assim como a cultura contemporânea virtualmente planetária não atingiu a plena maturidade de sua universalização, assim também a Filosofia contemporânea, como reflexão crítica, buscando o sentido radical da presença do homem no tempo, não realizou ainda a figura definitiva de um pensamento epocal.

Se a História é a preocupação fundamental do homem contemporâneo, na aguda percepção do tempo e da comunicação, a Filosofia contemporânea não pode deixar de caminhar em seu desenvolvimento senão para uma *Filosofia da História Universal.*

2) A EXPERIÊNCIA FILOSÓFICA POSSÍVEL DOS SUBDESENVOLVIDOS

Os povos subdesenvolvidos verificam que os sistemas atuais do neocapitalismo e do comunismo, da sociedade do bem-estar e da sociedade do bem coletivo *almejam uma expansão planetária*, como forma de sobrevivência no tempo, em nome da cultura científico-tecnológica *e as suas custas*, assumindo em perspectiva ideológica as linhas de força da criação científica e da comunicação tecnológica.

Ora, na medida em que os sistemas se expandem em perspectiva ideológica, haverá um momento em que a paz mundial estará fatalmente minada. Com efeito, o sistema neocapitalista para sobreviver deverá fatalmente destruir o sistema comunista, se pretende realizar a exigência de sua pseudoplanetização. O sistema comunista para sobreviver no tempo, no seu instinto determinista, deverá destruir a sociedade neocapitalista, porque do contrário não realiza o seu expansionismo internacional.

A simples permeabilização dos dois sistemas não satisfaz. É preciso que a expansão de um detenha a expansão do outro, ou então que a expansão de um absorva a expansão do outro, ou então que um e outro *sejam substituídos por um novo sistema* que transcenda os dois, se planetize em virtude do sentido histórico-cultural do mundo científico-tecnológico e garanta a paz na convivência racional.

Pensamos que é da *contribuição dos povos subdesenvolvidos* que deverá surgir a solução para o impasse da paz mundial, porque os poderosos superdesenvolvidos com as nações desenvolvidas de um lado e de outro, estão de tal modo comprometidos com a sociedade que construíram que, não lhes é possível mais,

ver com clareza nem voltar os olhos para os lados ou para trás. A compulsão é para caminhar para frente, *a custa dos subdesenvolvidos*, assegurando a vitória final.

Ora, os povos subdesenvolvidos não tem e não podem ter compromissos radicais na sociedade contemporânea, porque não construíram nada de tão valioso que não possa ser colocado em questão. *Estão livres para pensar e para criar*, sem impulsos e paixões, as soluções mais adequadas à humanidade na edificação da paz mundial. Se a solução para o impasse cultural da dialética atual das nações desenvolvidas e dos povos subdesenvolvidos, deve ser fruto *de um movimento de reflexão crítica e de criação original*, de coragem e de prudência, de análise e de intuição, de experiência da dor e de confiança na História, como o povo judaico, os homens e os filósofos do terceiro mundo tem *um caminho aberto para exercerem o ato de filosofar, pensando e fazendo História.*

Descomprometidos fundamentalmente com os sistemas e comprometidos com o homem subdesenvolvido e com a paz mundial da humanidade, preparados pela experiência, para refletir com abertura de espírito, corajosos para falar, sem medo da verdade, participando do ocidente sem deixar de compreender a experiência do oriente ou vivendo no oriente sem deixar de analisar a experiência do ocidente, *os filósofos do terceiro mundo* devem encontrar pela atividade criadora do espírito, uma luz e uma força para modificarem a situação de coexistência na *edificação de uma paz mundial exigida pela reta razão prática do bem comum.*

3) OS IMPASSES DAS LINHAS DE FORÇA DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Finalmente, se existe na cultura contemporânea a barreira entre o grito dos pobres e o silêncio dos ricos, o som das nações desenvolvidas e o eco dos povos subdesenvolvidos, a eficácia do poder de transformação e a exigência da verdade científica, a intensidade da informação objetiva e a ambigüidade da comunicação internacional, a esperança da paz mundial na confiança da atividade do espírito em si mesmo, existem também, de certo modo, na cultura filosófica contemporânea, as tensões e impasses, entre o grito da fenomenologia e o silêncio da metafísica, o som da epistemologia e o eco da ontologia, a eficácia da hermenêutica e a força da dialética, a intensidade da semiologia e a ambigüidade da estética, a exarcebação da lógica do racional e a confiança na lógica do razoável, na eticidade do homem, como razão e liberdade.

Se a História da Filosofia Contemporânea ainda não integrou suficientemente a razão ocidental com a sabedoria oriental, o discurso lógico com a meditação espiritual, o sentido da transformação da natureza com a libertação mística do homem, a liberdade criadora da cultura com a atividade autocriadora do Espírito, a conciliação das liberdades finitas na reconciliação com a Liberdade Infinita, a História como criação e o Absoluto como exigência, importa também para o desenvolvimento da Filosofia que ela *tome consciência de si como virtualmente universal*, distinguindo as semelhanças e as diferenças, superando as oposições entre as linhas de força, na busca de uma unidade epocal, *a síntese metafísica da Filosofia da História Universal.*

III — O DESENVOLVIMENTO DO ENSINO DA FILOSOFIA

1) O ENSINO DA FILOSOFIA COMO DIÁLOGO HISTÓRICO

Se a Filosofia, como reflexão, é a revelação do sentido radical da presença do homem no tempo, o ensino da Filosofia, como diálogo, é o processo de comunicação das consciências pela mediação do sentido radical do mundo, manifestado na cultura.

Ora, se o encontro do silêncio da vida escondida e da palavra da vida manifestada é sempre, para o Espírito, uma graça e uma ressurreição, a harmonia da Filosofia do tempo com o ensino da Filosofia, como diálogo histórico, é para o aluno-interlocutor, acolhimento e dom de si.

O silêncio não existe senão para a palavra. O mistério não existe senão para a revelação. A solidão não existe senão para a comunhão. Sem silêncio, a palavra é corpo sem espírito. Sem mistério, a revelação é palavra sem sentido. Sem solidão, a comunhão é vazia. Mas, sem palavra, o silêncio é reflexão sem diálogo. Sem revelação, o mistério é sentido sem comunicação. Sem comunhão, a solidão é estéril.

Silêncio e palavra, mistério e revelação, solidão e comunhão eis a tensão dialética do espírito filosófico no mundo atual, buscando a graça e a ressurreição do encontro da Filosofia como reflexão e do Ensino da Filosofia *como diálogo histórico.*

Silêncio, mistério e solidão eis as três estruturas de sinal que revelam a barreira entre o som e o eco, entre o eu e o tu, entre a interioridade e a comunicação. Palavra, revelação e comunhão eis as três significações que velam o espaço-tempo da explicitação crítica da reflexão filosófica. O Ensino da Filosofia sem reflexão é vazio. *A Filosofia*, como reflexão crítica sobre o sentido radical da cultura no tempo, sem diálogo histórico, na situação do mundo contemporâneo, *é estéril.*

2) AS LINHAS DE FORÇA DO DIÁLOGO HISTÓRICO NO ENSINO DA FILOSOFIA

Como é possível a um professor de Filosofia de uma Universidade aberta, da sociedade de consumo, pela comunicação de massas, ouvir a voz do silêncio no recanto da solidão, saborear o mistério da cultura e realizar a comunhão das consciências? Como é possível ao aluno dos tempos contemporâneos superar a linguagem do imperativo que manda nas pessoas e do indicativo que descreve as coisas, para se encontrar consigo mesmo na voz do optativo que se decide por si mesmo? Como é possível ao professor de Filosofia e ao aluno de hoje, na relação intersubjetiva do diálogo filosófico, exercerem o ato reflexivo-crítico sobre o sentido radical da cultura científico-tecnológica, para a realização histórica, da liberdade criadora do Espírito, no tempo?

Entendemos que não é possível pensar o desenvolvimento do ensino da Filosofia, como diálogo histórico, sem pensar o desenvolvimento da Filosofia, como *reflexão crítica sobre o sentido da cultura científico-tecnológica, em fase de planetização*, na dialética atual das nações desenvolvidas e dos povos subdesenvolvidos, em processo de desenvolvimento, porque *do contrário o ensino da Filosofia deixa de ser diálogo histórico*. É inegável que a juventude filosófica se ocupa com os *problemas epistemológicos* fascinada pelo poder da ciência e pelo valor da tecnologia na transformação do mundo, *se entrega aos problemas sócio-políticos* preocupada com a polaridade ideológica e com a crítica das ideologias e *se abre para a hermenêutica* na compreensão de sentido da linguagem humana, mas *sempre ansiosa com o mercado de trabalho* para a Filosofia, na sociedade de consumo, pela comunicação de massas, em que vivemos.

Por outro lado, se a juventude filosófica se ocupa com a ciência, com o poder e com a interpretação, ela reage favoravelmente a um *tipo de reflexão sapiencial*, menos demonstrativa e rigorosa e mais explicitativa e descritiva, dos temas, experiências e problemas humanos, na qual a voz do filósofo não se prende tanto ao aparato crítico da operacionalidade técnico-científica, ao espírito metódico das explicitações categoriais ou aos estudos herméticos dos sistemas fechados, mas se abre mais para um tipo de comunicação em que o exercício do ato de filosofar parte *para a compreensão da experiência da vida, tal qual é realmente vivida no quotidiano* e na verdade do tempo pessoal e social.

Assim, de um lado, a cultura científico-tecnológica, em fase de planetização, exige do ensino da Filosofia a reflexão crítica, na forma do diálogo histórico, sobre o sentido radical, da forma atual de presença do homem no tempo, justificando a ocupação

com a ciência, a tecnologia e a situação mundial da tensão dialética entre as nações desenvolvidas e os povos subdesenvolvidos. Nesta linha de descrição, o ensino da Filosofia tem necessariamente de assumir a *forma de pesquisa filosófica rigorosa.*

De outro lado, a juventude filosófica preocupada com a sobrevivência na sociedade de consumo, pela comunicação de massas, volta-se para a crítica deste tipo de sociedade humana, *deixando de lado a cultura científico-tecnológica,* no pressuposto de que a nova sociedade humana que supere, tanto a neocapitalista quanto a comunista, emerja de outro tipo de cultura humana que não seja a científico-tecnológica, como por exemplo a cultura oriental. Neste sentido, a busca do sentido da vida na sabedoria oriental parece revelar uma fuga deliberada da cultura científico-tecnológica do mundo ocidental.

Ora, estas duas linhas de reflexão sobre a compreensão da Filosofia, como *reflexão crítica* e outra como *terapêutica vivencial,* exigem do ensino da Filosofia o *ato da pesquisa das linhas de força da cultura ocidental* quanto *da cultura oriental* a fim de que se verifique a possibilidade de *eliminar as ambigüidades e fortalecer a razão e a criação.*

3) A ABERTURA PARA O DESENVOLVIMENTO DO ENSINO DA FILOSOFIA COMO DIÁLOGO HISTÓRICO

Cremos poder afirmar que fundamentalmente importa, no ensino da Filosofia, compreender a sua possibilidade histórica, como diálogo, *dependendo do próprio desenvolvimento da Filosofia.* E que o desenvolvimento da Filosofia depende de um esforço intelectual de compreensão e expressão do *sentido radical da cultura científico-tecnológica, em fase de planetização.*

Importa, em segundo lugar, no ensino da Filosofia operar *uma mudança de comportamento* para a pesquisa e compreensão de sentido das linhas de força da cultura contemporânea, reveladas *na vida manifestada da cultura, em todas as suas formas de linguagem,* o que exige informações objetivas e seguras sobre a real situação das nações desenvolvidas e dos povos subdesenvolvidos, com seus problemas, soluções e filosofias, através de especialistas, com o dom da comunicação pedagógica.

Importa, em terceiro lugar, no ensino da Filosofia que a comunidade filosófica de professores e alunos tome conhecimento permanente, através das fontes de informação, *dos projetos, resoluções e discussões da ONU e dos organismos nacionais e internacionais,* para situar, com a clareza e profundidade possíveis,

o nível de aspiração da humanidade, presente no mundo, principalmente das nações que vivem sob a órbita das superpotências.

Importa, finalmente, compreender que o processo de expansão da sociedade de consumo, como o processo de expansão dos sistemas, neocapitalista ou comunista, são *processos ideológicos, impostos pelos países desenvolvidos aos povos subdesenvolvidos,* mas que *se distinguem do sentido radical* da *cultura científico-tecnológica em si mesma.* A força de expansão da cultura científico-tecnológica não está na força de expansão ideológica dos sistemas neocapitalista ou comunista, *mas do valor da própria unidade de estrutura dinâmica da ciência e da tecnologia,* como forma contemporânea de compreender, transformar e significar o mundo, no tempo, *em fase de planetização* e *a serviço da humanidade.*

CONCLUSÃO

Se as nações subdesenvolvidas do terceiro mundo quiserem pensar e fazer Filosofia devem pensar e fazer Filosofia da História Universal. Ora, para pensar e fazer Filosofia da História Universal, contribuindo para a paz mundial, na convivência da solidariedade na promoção, importa pensar o sentido radical da cultura científico-tecnológica, em fase de planetização, na sua essência e no seu dinamismo fundamental, de universalização histórica. Por isso, importa, fundamentalmente, distinguir a cultura científico-tecnológica do mundo contemporâneo, dos sistemas econômico-sociais da sociedade de consumo, neocapitalista do bem-estar e da sociedade comunista do bem coletivo, alimentados e justificados, ideologicamente, pela utilização perspectivista e não pelo sentido radical, da própria cultura científico-tecnológica, em sua unidade dinâmica universal de compreensão, transformação e significação da natureza, pelo homem, *como sinal de comunicação entre os homens.* Compete aos povos subdesenvolvidos do terceiro mundo exercer o ato filosófico sobre o sentido radical da cultura científico-tecnológica, na abertura a uma sociedade nova de pessoas fundada *no bem comum, na solidariedade da promoção* que transcenda as formas das sociedades do bem-estar e das sociedades do bem coletivo, *pela generosidade do dom de si, pela reciprocidade das relações e pela sabedoria da vida na idade da razão científica universal.* O caminho do desenvolvimento do ensino da Filosofia é o caminho do desenvolvimento da Filosofia. Ora, o caminho do desenvolvimento da Filosofia é o *caminho da superação da dialética atual das nações desenvolvidas e dos povos subdesenvolvidos.* É, em última análise, o caminho da Filosofia da História universal.

L'EXPLOSION DU SEXE

GEORGES GUSDORF

L'explosion du sexe est l'un des principaux caractères de la société permissive dans laquelle nous avons de privilège de vivre. La sexualité triomphante s'étale sur les écrans des cinémas, dans les images des magazines es dans les enseignements donnés aux enfants des écoles. Le nudisme règne sur les plages de l'été; l'érotisme et la pornographie, emblèmes d'un sain retour à la nature, bénéficient de la bienveillante considération des autorités civiles et de l'approbation tacite des autorités religieuses. Grâce au génie du docteur Freud et de ses dignes successeurs, nous voici enfin délivrés de cet ensemble de tabous absurdes, accumulés par la société bourgeoise pour faire obstacle à la libre et joyeuse expansion de la vie Gavée de sexualité dès l'âge le plus tendre, la jeunesse d'aujourd'hui possède enfin tout ce qu'il faut pour jouir de la plénitude du bonheur dans l'accomplissemnt de ses instincts. En vérité, on se demande quelles raisons elle peut encore avoir pour continuer à se plaindre de son sort.

Il est juste de reconnaître que l'explosion actuelle n'est pas un phénomène entièrement aberrant. L'universel défoulement dont nous sommes les témoins est la contrepartie d'un refoulement millénaire des énergies sexuelles, tenues en suspicion, considérées comme dangereuses et subversives de l'ordre social, directement inspirées par le démon. Les églises chrétiennes et l'Etat bourgeois se trouvaient d'accord pour limiter étroitement l'exercice de la sexualité qui, perverse en son principe, ne pouvait être autorisée que comme le moyen indispensable de perpétuer l'espèce humaine. L'union charnelle de l'homme et de la femme ne cesse d'être un péché et ne devient licite que dans le cadre institutionnel du mariage et sous réserve de viser à la procréation. C'est pourquoi dans la famille traditionnelle, telle qu'elle s'est

longtemps maintenue au Canada par exemple, la femme était perpétuellement enceinte, et devait donner le jour à dix ou douze enfants en moyenne, sous peine d'encourir les reproches les plus sévères de la part de son directeur de conscience.

Cette situation étrange qui a prévalu en Occident jusqu'au milieu du XX9 siècle, est associée à la prédominance du christianisme; c'est pourquoi l'explosion du sexe est contemporaine du déclin des églises chrétiennes. L'ascétisme chrétien estime avec Saint Paul qu'il vaut mieux se marier que brûler; le mariage n'est donc qu'un pis aller. L'exaltation du célibat ecclésiastique et de la virginité manifeste que la perfection humaine s'accomplit dans la chasteté totale, qui rend l'homme semblable aux anges. Origène, disciple de Saint Clément, et lui-même Père de l'Eglise, au troisième siècle, pour échapper aux aiguillons de la chair qui troublaient sa pensée, décida de se faire "eunuque pour Dieu", et se châtra de sa propre main. Ce geste extrême manifeste la démesure d'une attitude capable d'aller jusqu'à une aliénation caractérisée.

Le sexe se trouve ainsi exclu de la réalité humaine, parce qu'il est perçu comme une menace pour la paix de l'âme et l'équilibre de la pensée. Cette réprobation s'étend de proche en proche à l'ensemble du corps, dont les réclamations, les désirs, font obstacle à l'idéale liberté d'un être qui obéirait sans résistance à la volonté de Dieu ou à l'appel de la raison. L'ascétisme religieux va de pair avec un ascétisme intellectuel, aux yeux duquel l'esprit se trouve en exil dans le corps, considéré comme le lieu propre de la non valeur. Le dualisme cartésien représente l'aboutissement de la tradition platonicienne et néo-platonicienne, l'un des grands axes de la pensée occidentale. Alors que l'esprit est transparent à lui-même, le corps est opaque; il appparaît comme le cheval noir, dans le mythe de Platon, qui tire l'attelage vers le bas, contrariant l'effort du cheval blanc de l'esprit pur, qui s'élance vers les hauteurs éthérées.

La morale bourgeoise et l'éthique des confesseurs répondaient à des interdits très anciens, gravés dans l'inconscient collectif. Mais cette perspective où la perfection humaine s'identifie à la pratique d'un angélisme désincarné ne représent qu'une possibilité parmi d'autres. Il existe sur la face de la terre des sagesses qui ne croient pas nécessaire d'ignorer la sexualité humaine, ou de la déshonorer. Les cultures archaïques par exemple considèrent la fécondité comme une richesse et l'union de l'homme et de la femme comme une fonction naturelle, que l'on ne songe nullement à mettre en accusation et à voiler d'interdits plus ou moins hypocrites. La religion de l'Inde, comme d'ailleurs bon nombre de cultes païens de l'Antiquité, honorent da puissance virile sou-

vent représentée par l'organe sexuel mâle, ainsi que la fécondité féminine en la personne de déesses au ventre opulent.

Davantage encore, il n'est pas certains que la tradition judéo-chrétienne soit, dans son essence, hostile à la sexualité, considérée comme incompatible avec son idéal religieux. Dans le récit de la création, au livre de la *Genèse*, on peut lire que Dieu, lorsqu'il façonna l'homme, le créa "homme *et* femme", formulo significative d'où l'on peut dégager l'idée que la nature humaine en sa plénitude se manifeste dans la rencontre des deux sexes qui la constituent. L'homme et la femme sont des êtres complémentaires, dont chacun est orienté vers l'autre, chacun recevant de l'autre et ensemble donnant à l'autre, une part d'être, une participation à l'être, sans laquelle il ne sera jamais parfaitement ce qu'il est appelé à être. La parole biblique implique d'ailleurs la condamnation du féminisme radical, qui affirme l'identité et l'égalité des deux sexes; ils ne sont pas égaux, mais interdépendants; ils sont unis par un lien de réciprocité, qui tient compte des différences évidentes, selon l'ordre du corps tout autant que selon l'ordre de l'esprit et du sentiment.

La répression de la sexualité dans la tradition chrétienne paraît donc le résultat d'une sorte de déviation historique, sans doute liée à des influences néo-platoniciennes dont on trouve des traces dans les Evangiles. Le judaïme hellénisé d'Alexandrie, dès avant la naissance du Christ, avait subli la fascination de Platon et de Plotin; cette même fascination se fait sentir chez certains Pères de l'Eglise, comme aussi dans les hérésies gnostiques des premiers siècles. Lorsque le christianisme se développe, la règle du célibat ecclésiastique s'impose peu à peu, et la vogue du monachisme impose l'idée que la sexualité, même réhabilitée et apparemment sanctifiée par le sacrement du mariage, implique une souillure indélébile qui tend parfois à se confondre avec le péché originel. Cette méfiance à l'égard de la chair permet seule de comprendre bon nombre d'aspects de la spiritualité chrétienne. Il s'agit d'une tradition élaborée par des hommes voués au célibat, pour qui le sexe implique une tentation contre laquelle ils doivent sans cesse se tenir en alerte. De là cette hantise, cette attitude défensive t réprssive à l'égard des puissances obscures qui exposent l'âme au péril de mort spirituelle. La légende populaire de Saint Antoine, le pieux ermite tourmenté par des tentations incessantes, illustre cette obsession de la sexualité chez ceux qui ont fait voeu d'y renoncer. Les cas assez nombreux de "possession" démoniaque dans des communautés religieuses féminines manifestent également la puissance irrésistible de ce retour du refoulé. A vouloir nier certains dynamismes naturels, on les renforce, et on finit par leur conférer une importance démesurée. Les travaux de Freud, succédant aux recherches de Charcot et

de Bernheim, ont permis de déchiffrer les mystères de l'hystérie, enfin dépouillée de ses prestiges dramatiques, et de la réduire à des mécanismes naturels assez simples.

Il est évident aujourd'hui que la prétention de nier la sexualité, de l'anéantir, était absurde et dangereuse: elle impliquait une mutilation de la réalité humaine, incompatible avec le maintien d'un équilibre psychologique et moral. Le progrès des connaissances en matière de sexualité, en particulier sous l'impulsion de Freud et de ses disciples, devait rendre intenables les positions traditionnelles. Le caractère proprement révolutionnaire de la nouvelle vision des choses se trouvait dans l'abolition du tabou de la sexualité, envisagée comme une fonction physiologique pareille à toutes les autres. Le désir sexuel n'est pas plus mystérieux que le besoin de manger ou de besoin d'exercice; à la lumière froide de l'analyse scientifique, il perd son caractère diabolique, dû aux malentendus accumulées par des siècles d'ignorance cléricale et de conventions bourgeoises. C'est seulement par suite du refoulement systématique, de la répression qu'on lui a opposée, que la libido, terrée dans les profondeurs de l'inconscient, a acquis une toute puissance qui lui permet de faire le malheur d'un grand nombre d'individus. Une sexualité librement consentie, dégagée de toutes les mythologies adventices, rendra à tous la joie de vivre dans la plénitude de l'existence naturelle. Davantage encore, la morale, la religion, la vie sociale apparaissent désormais comme le résultat de malentendus millénaires, qui visaient seulement à asservir les hommes; affranchis de ces servitudes, ils vont pouvoir connaître enfin la vraie saveur de l'existence. Le sexe devient le grand espoir du vingtième siècle.

Ainsi s'est trouvée réalisée cette réévaluation du sexe, qui est l'un des aspects essentiels de ce que l'on est convenu d'appeler la "nouvelle morale". La spiritualité traditionnelle prétendait anéantir la sexualité, la réduire à rien; aujourd'hui libérée, la sexualité envahit tout. Elle était la grande oubliée, l'universelle absente; elle est devenue universellement présente dans le contexte social de notre temps; elle se cachait honteusemente sous les voiles de l'hypocrisie et de la pudeur; elle se montre avec ostentation, comme l'une des plus précieuses conquête de la modernité. L'exhibitionnisme de la sexualité envahit la littérature, le cinéma, la publicité, la vie quotidienne sous toutes ses formes, y compris le langage le plus courant. La pratique sexuelle sous ses modalités les plus diversos, y compris celles que l'on considérait naguère comme déviantes ou perverses, doit être favorisée et mise en honneur. On ne saurait s'y adonner trop tôt, ni trop largement; il convient que les éducateurs encouragent les initiatives encore mal assurées de leurs jeunes élèves en les guidant sur le chemin de la liberté sexuelle. Dans une université fran-

çaise d'avant-garde, phare de la nouvelle vérité, le département des Sciences de l'Education est solidement tenu par des homosexuels; ils enseignent que seule l'homosexualité est naturelle, l'hétérosexualité étant une perversion. La ville de Montauban fut mise en émoi, il y a quelquer années, lorsque des parents d'élèves d'esprit rétrograde apprirent que l'avortement était devenu une pratique courante parmi les jeunes élèves féminines du lycée. Madame la directrice s'éleva avec indignation contre ceux qui dénonçaient ce "pseudo-scandale"; les avortements en question n'étaient pas pratiqués à l'intérieur de son établissement; il fallait donc être de mauvaise foi pour parler d'un scandale du lycée de Montauban...

La merveilleuse révélation du droit à l'accomplissement plein et entier de la sexualité a libéré l'humanité contemporaine de la misère sexuelle qui accablait les générations passées. La liberté glorieuse des enfants de Freud est accordée à tous; la pulsion sexuelle remplace la conscience morale, la voix de Dieu, l'impératif catégorique. La seule norme est la recherche de la jouissance, valeur suprême et Bien en soi. La nouvelle anthropologie enseigne qu'il ne faut pas hésiter à satisfaire le besoin naturel de la sexualité n'importe quand, n'importe où et n'importe comment. Mais en même temps que l'on soutient qu'il s'agit là d'une activité insignifiante, aussi banale que le boire et le manger, on lui attribue une importance centrale dans la vie des hommes, dont le bonheur ou le malheur semble dépendre de l'exécution correcte le l'act e sexuel. L'opinion reçue fait croire aux gens que leur vie est manquée si les jouissances auxquelles ils parviennent ne sont pas conformes au modèle en vigueur. Une fille ou un garçon, au seuil de l'adolescence, se sentent des anormaux, vaguement débiles et pour ainsi dire déshonorés s'ils ne participent pas aux exercices proposés par leurs petits camarades. Une nouvelle misère sexuelle est entrain de naître, dont ou trouve de nombreux échos dans des magazines féminins, dans les chroniques radiophoniques, formes nouvelles du "courrier du coeur", où sévissent les directeurs d'une conscience dont le foyer se situe désormais au dessous de la ceinture. L'obsession de l'échec sexuel, présenté comme le malheur suprême, l'espérance de la réhabilitation obtenue par le recours à quelque technique miraculeuse remplacent aujourd'hui les angoisses du salut et de la perdition qui fleurissaient au bon vieux temps chrétien; la frigidité et l'impuissance servent de substitut à la prédestination qui troublait les nuits des croyants d'autrefois. Les obsédés et possédés sont aussi nombreux, plus nombreux sans doute que les anciens, mais les nouveaux possédés trouvent leur point d' ancrage dans l'exploitation systématique de la seule sexualité, devenue l'enjeu majeur de l'existence.

A cette intoxication s'ajoutent les effets de la propagande développée au sein des sociétés contemporaines, avec l'appui des autorités, sur l'usage et les abus des plaisirs de la chair. Littérature, cinéma, journaux illustrés ne cessent de proposer à un immense public un plaidoyer en faveur des voluptés de toute espèce promises aux adeptes de la sensualité. Selon des normes de la morale "permissive", comme on dit, de libertinage est la forme suprême, et le critère, de la liberté. Seuls des êtres timorés et refoulés peuvent refuser l'évocation complaisante des mille et une variations possibles sur le thème de l'acte de chair. Une nouvelle province du monde imaginaire a été créée par les industriels du film pornographique et de l'édition érotique, à l'usage de ceux qui ont besoin de stimulations artificielless pour accéder à la terre promise des délectations sensuelles. A l'exhibitionnisme charnel s'ajoute souvent la violence, qui doit fournir une charge affective supplémentaire; sadisme et masochisme s'adressent aux forces obscures de la personnalité et procurent aux intéressés de sombres et inhumaines satisfactions. Ces pratiques étaient jadis réprimées par la loi, et ne pouvaient se proposer aux amateurs que dans la clandestinité. Aujourd'hui, l'exploitation de la sexualité est devenue licite; elle s'étale à tous les carrefours, dans les salles de cinéma, les *sex shops* et les kiosques à journaux, procurant des bénéfices substantiels aux industriels et aux commerçants spécialisés dans ce genre de trafic. Personne ne s'intéresse aux victimes, aux garçons et aux filles dévoyés, aux adultes sans caractère, hallucinés par cette drogue imaginaire, qui corrompt le coeur et les sens. Mais le mot *vice* a perdu toute signification aujourd'hui; il n'est plus en usage, pas plus d'ailleurs que le mot *vertu*. La morale a définitivement renoncé à ces appellation démodées. Tout est permis, et il n'y a plus rien de mal, si ce n'est ce qui fait obstacle a l'accomplissement du désir.

Il y avait dans une ville du Sud Ouest de la France un peintre réputé pour ses bonnes fortunes et ses techniques érotiques, à tel point que de belles étrangères venaient de très loin pour jouir des plaisirs rares dont il était l'artisan. Un beau jour, le peintre vieilli, est devenu incapable de donner et de recevoir les délicates satisfactions dont il était naguère le dispensateur. Plutôt que de continuer à mener une existence ainsi désolée, le peintre s'est suicidé. La sexualité était le sens de sa vie; sans elle, la vie n'avait plus de sens. Certains consacrent leur existence à Dieu, à l'art, à l'alpinisme; le peintre avait voué son existence au sexe, et ce partipris le menait au désespoir, tel ce Grec, jadis, qui s'immortalisa en se crevant les yeux pour ne plus voir toutes les femmes belles qu'il lui était impossible de posséder. Beaux exemples de l'absurdité où sombre la nouvelle barbarie du sexe, revenu à l'état

sauvage, dans une société qui, sous prétexte de se libérer de tous les tabous, ne fait en réalité qu'instaurer un nouveau fétichisme, plus ruineux ancore que les interdits qu'elle combattait. Gribouille, par peur de se noyer, se jette à l'eau. Sous prétexte de reconnaître la part du sexe dans la vie des hommes, la pansexualisme contemporain dissout l'humanité dans la sexualité, la vouant aini à une nouvelle forme de désespoir.

Il n'est pas question ici de nier le génie de Freud l'un des grands révélateurs de la nature humaine, dont les découvertes ont ouvert à la connaissance une nouvelle dimension. On peut critiquer certaines interprétations, por trop systématiques et unilatérales, de l'inventeur de la psychanalyse, qui semble perfois, comme il est naturel, s'être laissé griser par ser découvertes. Mais Freud n'est pas responsable de toutes les sottises que l'on place sous son patronage, ni de tous les développements de sa doctrine proposés par des disciples aberrants et parfois délirants. Pour se limiter à un exemple, le personnage très respectable du docteur Freud est aussi opposé que possible à la marée noire de la pornographie qui pollue la civilisation contemporaine.

Freud a découvert l'omniprésence de la sexualité dans l'ensembre des comportements humains, un peu comme Marx a mis en lumière l'omniprésence des motivations économiques dans la vie sociale. On ne peut pas vraiment comprendre la réalité humaine si l'on ne tient pas compte des stimulations instinctives présentes dans les soubassements de la présence ao monde. De la petite enfance jusque dans la vieillesse, l'homme s'oriente en fonction de pulsions et de désirs élémentaires qui le poussent à rechercher certaines jouissances et à fluir la soufrance. L'adulte masque le jeu de sa libido sous des justifications plus ou moins complexes dont ses facultés intellectuelles lui fournissent les éléments; on ne doit pas le croire sur parole; il faut apprendre à déchiffrer ses théories et ses comportements en fonction des instances élémentaires, régulatrices de l'inconscient.

Cette nouvelle lecture de la vie humaine nous oblige désormais à tenir compte des instances biologiques et sexuelles, systématiquement négligées par les psychologies intellectualistes. Mais ce n'est pas parce que Freud a montré qu'il y a *du sexuel* un peu partout dans la réalité humaine que l'on doit admettre que *tout est sexuel* dans la vie de l'homme. Pareillement, Marx a montré qu'il y a *de l'économique* un peu partout dans les rapports humains; mais cela ne signifie pas que l'ordre économique constitue la substance même de l'ordre social. L'oeuvre de l'artiste doit entrer tôt ou tard dans les circuits économiques, mais les lois du marché n'expliquent pas pourquoi telle oeuvre est un chef d'oeuvre, pourquoi tel artiste est un maître et tel autre un raté. Freud

a consacré un essai à l'analyse de la sexualité de Léonard de Vinci, auquel il attribue, entre autres caractères, des tendances homosexuelles. Il y a eu beaucoup d'homosexuels dans l'histoire de l'humanité, mais un seul Léonard de Vinci. L'unicité de Léonard implique des thèmes et des motivations d'ordre sexuel, mais la vraie question est de savoir ce que Léonard a réalisé à partir de ces motivations, et de toutes les autres qui s'affirmaient en lui.

L'homme possède une main, un cerveau, et l'on a parfois voulu le définir par tel ou tel de ces attributs. En dépit d'une hostilité à peu près générale, Freud est parvenu à faire triompher l'idée que l'homme avait son sexe comme caractère distinctif. Il a montré, à partir des résistances mêmes auxquelles il se heurtait que le dynamisme sexuel est contrarié, chez l'individu et dans la société, par la puissance inverse du refoulement. La morale, les traditions et les moeurs imposent des restrictions à l'affirmation incontrôlée de l'instinct. La plupart des institutions humaines, y compris l'art, da religion et les formes diverses de la vie spirituelle révèlent ainsi à l'analyse un substrat sexuel. D'où les adeptes de la doctrine concluent, un peu hâtivement, que la pulsion sexuelle serait l'essence même de toute vérité et de toute valeur dans le domaine humain. Toutes les influences qui viennent surcharger l'exigence élémentaire de la sexualité seraient des facteurs de mystification et de dénaturation, la nature s'exprimant de manière authentique par la seule exigence de la libido.

Le mécanisme du refoulement est l'une des grandes découvertes de la psychanalyse. L'homme a la possibilité de ne pas obéir passivement à la pulsion de l'instinct; il peut rejeter dans l'inconscient telle ou telle de ses convoitises ou de ses angoisses. Selon les nouveaux moralistes de la morale permissive, le refoulement qui est exactement le contraire de la permissivité, serait partout et toujours un mal, parce que teinté d'artifice et d'hypocrisie, alors que la sagesse naturelle consisterait dans le défoulement, dans l'universelle acceptation des besoins élémentaires, quels qu'ils soient. D'où l'exhibitionnisme du sexe, le débordement de l'obscénité et de la pornographie, la glorification des instincts primordiaux. Le singe, qui ne refoule rien, nous propose la vérité de l'homme; les borborygmes primordiaux de l'homme de Neanderthal sont plus riches de sens que les paroles artificieuses des poètes et des philosophes.

Un tel primitivisme ne peut pas être attribué à Freud lui-même, lequel était un humaniste de grande culture et considérait comme ses maîtres Platon, Shakespeare et Goethe. Il aurait sans doute pris à son compte la maxime d'André Gide, selon lequel il faut suivre sa pente, mais en la remontant; il écrivait en effet, dans l'*Avenir d'une Illusion* (1927): "toute civilisation doit s'édi-

fier sur la contrainte et le renoncement aux instincts." La civilisation, disait Baudelaire, est le contraire de la barbarie. L'explosion contemporaine du sexe, qui préconise l'obéissance pure et simple aux instincts, propose à ses adeptos le chemin d'une nouvelle barbarie. L'idée de refoulement peut paraître toute négative, mais elle retrouve une signification positive si on la conjugue avec l'idée de *sublimation*, qui désigne l'utilisation des énergies personnelles dans un ordre supérieur, grâce à une mutation de valeur. Toute l'éducation morale, dans la morale non permissive, bien entendu, vise à développer chez le sujet la maîtrise de soi, la capacité de se dominer soi-même en disciplinant ses énergies. Il s'agit pour chacun de reconnaître les possibilités latentes de sa personnalité, et de les utiliser dans le sens d'une édification de la vie personnelle. Nietzsche enseignait que l'espèce humaine est la seule entre toutes les espèces qui aait la responsabilité d'assurer sa propre domestication. Tout homme a pour tâche de se dompter lui-même, c'est-à-dire de choisir parmi les possibilités latentes, parmi les virtualités de sa nature, celles qui feront de lui un homme parmi les hommes dans la plénitude du terme. Il ne s'agit pas de réprimer les instincts, mais de mettre de l'ordre dans l'univers sauvage des instincts, de les choisir et de les contrôler, de les compenser les uns par les autres dans un ensemble aussi riche, aussi harmonieux que possible. Tel a toujours été, à quelques nuances près, l'enseignement des sages, en Orient comme en Occident.

L'explosion du sexe apparaît, dans cette perspective, comme un aspect de la vaste campagne pour la dégradation de l'homme qui se poursuit sous nos yeux dans la culture, ou plutôt dans l'inculture, contemporaine. Le thème de la *mort de l'homme* fleurit dans l'intelligentsia la plus avancés, qui dénonce la tradition humaniste comme une mystification, et rejette l'idée de norme dans l'ordre moral ou dans l'ordre esthétique comme une entrave à la spontanéité instinctive, seule expression authentique de l'être réel. La perversion et confusion de toutes les valeurs devient le nouvel idéal d'une pensée sans foi ni loi, lancée dans l'aventure suicidaire de l'auto-destruction. La personnalité se décompose en pulsions libidinales, la parole se dissout en cris inarticulés, l'accomplissement du désir, de tous les désirs, dans l'instant même où leur exigence se fait sentir, est le seul principe qui puisse servir de règle au comportement humain. Le vingtième siécle a inventé les camps de concentration, apothéose du nihilisme et grande industrie instituée en vue de l'avilissement et de la mort des individus. La même absurdité mortelle préside à la caricature de pensée dont l'éruption sexuelle est un des principaux témoignages. Jamais autant qu'aujord'hui l'homme n'a poursuivi avec

autant d'acharnement l'entreprise imbécile de sa propre destruction.

L'éruption actuelle de la sexualité ne met pas seulement en danger l'équilibre mental et moral de ceux qui se laissent fasciner par ses prestiges. En réalité, elle fausse le sens de cette sexualité qu'elle prétend mettre en honneur; elle est attentatoire à la nature humaine. Il est bien vrai que l'homme est un être sexué; la fonction sexuelle n'est pas présente en chaque individu seulement sous la forme des organes qui servent à la reproduction, elle s'affirme aussi dans l'ordre physiologique par la circulation des hormones à travers l'organisme tout entier, et dans l'ordre anatomique par la constitution spécifique de l'être féminin ou masculin. La destinée de chaque être se trouve donc orientée dès le départ d'une manière impérative par les déterminismes de la sexualité. Les philosophes, les psychologues, les anthropologistes, les théologiens ont eu tort d'ignorer pendant si longtemps cet aspect décisif de la réalité humaine et de décrire dans leurs travaux un être neutre, indifférencié, soumis aux mêmes contraintes et présentant les mêmes caractères, alors que le sens commun le plus banal révèle que l'homme et la femme ne sont pas substituables l'un à l'autre.

Mais la reconnaissance du caractère sexuè de l'existence ne signifie pas que toute l'existence se réduit à la sexualité, ni non plus que la sexualité forme dans l'existence une sorte d'île isolée de tout le reste. A bloquer l'attention sur la sexualité, ou fausse le sens de la sexualité, car la sexualité retranchée de la totalité n'est plus la sexualité. Réduite à l'obsession d'une jouissance égoïste, la fonction sexuelle, coupée de ses significations vitales, se trouve pervertie et mutilée. Aucune dialectique ne peut dissimuler le fait que les plaisirs à la poursuite exclusive desquels se consacre l'érotisme moderne sont liés à la fonction de reproduction de l'espèce humaine. Le naturisme, le primitivisme d'aujourd'hui prétendent retrouver la saine expansion de la spontanéité native de l'être humain, réprimée et opprimée par les interdits abusifs de l'autorité cléricale et de l'hypocrisie bourgeoise. Naturisme pour naturisme, on doit tout de même signaler aux intéressés que le chien et la chienne, la guenon et le singe, la vache et le taureau obéissent sans complexe aux exigences du sexe. Mais ils vont jusqu'au bout de cette exigence; il ne leur viendrait pas à l'idée de refuser de mettre au monde des petits. Le sexe moderne, qui honnit tout refoulement, refoule pourtant ce qui est l'essence, la justification de la sexualité, réduite à une jouissance passagère considérée comme une fin en soi, et qui ne débouche sur rien. La même inconséquence se retrouve chez les Amazones contemporaines, championnes de l'émancipation de la femme par rapport à sa condition féminine, mais aussi par rapport à sa nature de

femme. Les Amazones de la mythologie antique se coupaient le sein pour mieux tirer à l'arc. En fait de refoulement, ou ferait difficilement mieux. Les militantes des mouvements de libération de la femme se donnent pour idéal, sous prétexte de se libérer de l'oppression des hommes, la conquête d'une virilité que la nature leur a refusée. Ici encore, on ne peut s'empêcher de saluer au passage un triomphe encore de cette débilité qui semble un caractère distinctif de notre époque.

Ainsi l'apothéose du sexe se fonde sur l'ignorance de la sexualité, sur le refus de reconnaître sa signification authentique. Détachée de la perspective maîtresse de la propagation de la vie, la fonction sexuelle se réduit à un mécanisme jouant à vide et qui aboutit au néant. Les prétendus "naturistes" refusent de faire droit aux exigences de la nature; la sexualité dont ils poursuivent l'accomplissement est en réalité une perversion. On peut opposer le même argument aux champions de l'homosexualité; car la bissexualité, la complémentarité des sexes est inscrite dans l'anatomie de la physiologie de tous les individus normalement constitués. Ceux qui s'écartent de l'usage normal de la vie sont évidemment des déviants et l'on ne voit pas par quels sophismes ils pourraient pervenir à imposer leur anormalie comme une norme.

Le mauvais usage de la sexualité coupe la fonction sexuelle de l'ordre normal de la vie organique. Davantage encore, il aboutit à couper la sexualité de l'humanité, en isolant un domaine voué exclusivement à la jouissance de la totalité des relations humaines. Les plaidoyers pour la libération du sexe se fondent sur une autonomie prétendue des comportements physiologiques noués entre l'homme et la femme à l'égard de toutes les instances morales ou sociales. L'union des corps ne concerne que les corps: elle se justifie par les jouissances qu'elle apporte aux intéressés; elle se dénoue aussi facilement qu'elle se noue. On se prend, on se quitte, rencontre sans conséquence entre partenaires interchangeables qui se rendent mutuellement ce petit service. La société permissive a démystifie l'acte sexuel, dépouillé de toute signification morale et psichologique, et conseillé aux enfants des écoles comme un exercice de gymnastique.

Or le sens commun le plus évident enseigne que l'union de l'homme et de la femme s'étend, par de multiples implications, bien au delà du simple ordre sexuel. Le mariage, institution universelle, s'il se fonde sur une sexualité instituée, noue des relations autrement plus riches et complexes que la passagère rencontre charnelle. La sexualité est beaucoup plus que la sexualité. Il es vrai que la morale permissive est corrélative de l'affaiblissement des liens familiaux, de la dénatalité liés au refus d'avoir des enfants; l'anarchie des moeurs vai de pair avec la désagrégation sociale. On ne se marie plus, puisque le mariage

implique des engagements qui peuvent, à la longue, devenir difficiles ou insupportables, on se met "ensemble" pour le temps où "on se plait", afin de pouvoir se quitter quand on aura cessé de se plaire. La présence d'enfants ne pourrait dans ces conditions que gêner la liberté de mouvement des uns et des autres, en introduisante d'indésirables responsabilités.

L'immoralisme contemporain triche avec l'expérience la plus constante de l'humanité, laquelle atteste que la sexualité dans sa plénitude existentielle est le foyer des significations humaines. Le corps d'un être que l'on aime n'est pas un simples organisme, un ensemble de dispositifs anatomo-physiologiques, c'est-à-dire un cadavre; il est toujuors perçu à travers l'affection, l'amitié ou l'amour que nous portons à celui qui se montre à nous sous les apparences de ce corps. Quand je rencontre mon ami, je ne vois pas le corps de mon ami, je vois mon ami, c'est-à-dire un être incarné qui vient à moi, dans l'unité du physique et du spirituel, pour mon contentement. Ainsi en est-il de la rencontre d'amour; or, fait caractéristique, nous avons jusqui'ici parlé de sexualité sans prononcer jamais le mot "amour", qui ne semble pas appartenir au langage des sexistes de notre temps. L'amour, pourtant, est la vérité de la sexualité; la sexualité sans l'amour est une sexualité sans vérité, ou plutôt une sexualité infra-humanine, une sexualité inhumaine. C'est ce que n'aperçoivent pas les partisans d'une prétendue "éducation sexuelle" où l'on se contente de décrire les dispositifs organiques de l'union des sexes sans jamais aborder le domaine de la rencontre d'amour entre l'homme et la femme.

Cette dégradation et disqualification des relations humaines est une des maladies spirituelles de notre époque. Réduire la sexualité à la recherche égoïste de la jouissance, c'est méconnaître que l'union des sexes implique le renoncement à l'égocentrisme instinctif, puisqu'elle invite l'homme ou la femme à chercher dans la personne de l'autre un complémentt d'être. L'autre par excellence, c'est l'autre sexe, par la grâce duquel est révélée à chacun la complémentarité des existences. Cette existence nouvelle, par personne interposée, procure la merveilleuse révélations d'un élargissement du champ existentiel. Chacun devient pour l'autre témoin et médiateur de vérité et de valeur. Ce qui unit le couple, ce n'est pas seulement la recherche d'une jouissance commune, et l'on voit bien à quel enfer aboutirait bientôt une de ce genre. Le mariage délivre l'homme et la femme de leurs solitudes respectives, ouvrant à l'un et à l'autre un nouvel horizon de vie qui subsistera après la disparition de la fonction sexuelle.

Le masculin et le féminin sont des catégories fondamentales de la grammaire. Le sexualité instituée dans le mariage est la

matrice des relations sociales; la relation conjugale, la relation fraternelle, la relation des parents aux enfants et des enfants aux parents, le cousinage, sont des modèles d'interprétation qui s'étendent au domaine humain, par delà même la famille réelle. Lorsque la révolution française exalte la fraternité entre les citoyens, elle évoque une communauté selon l'esprit où les liens de la chair sont promus à une valeur symbolique. Ce même symbolisme est manifesté par la bipolarité des valeurs et des vertus, qui souligne le rôle pédadogique de chaque sexe pour le sexe complémentaire. A la virilité sont liés la force, le courage, l'audace, l'ambition, l'esprit d'entreprise; la féminité évoque la grâce, le charme, la tendresse, les vertus domestiques. Bien entendu, les sexistes niveleurs protesteront contre cette division des qualités liée à la différence sexuelle; mais l'inconscient collectif et le consentement universal ont plus de poids que les criailleries de quelques aliénés qui se sentent mal dans leur peau. Goethe disait: "l'éternel féminin nous attire vers le haut." La femme a besoin de la médiation de l'éternel masculin, comme l'homme a besoin de l'éternel féminin.

L'hypertrophie contemporaine du sexe se fonde sur une défiguration de l'humain. Retrancher la sexualité de la réalité humaine totale et lui donner une signification indépendante et exclusive, c'est fausser la compréhension de l'homme réel, dont l'expérience ne saurait se partager entre le physique et le moral, entre le naturel et le spirituel. Saint Augustin affirmait, avec une pénétration admirable, que "l'amour est charnel jusque dans l'esprit, spirituel jusque dans la chair." Ce qui veut dire qu'il n'existe pas de ligne de démarcation entre le domaine organique et le domaine de l'affectivité et des sentiments; l'être humain forme une réalité globale dont tous les aspects symbolisent entre eux. Comme le disait Merleau-Ponty, "la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles,, ou même comme un "faisceau d'instincts", et qu' ils concernent l'homme comme conscience et comme liberté." Il est absurde de prétendre que la sexualité relève seulement de l'ordre physique, ou, comme on dit, de l'histoire naturelle; "la métaphysique, poursuit Merleau-Ponty, l'émergence d'un au-delà de la nature, n'est pas localisée au niveau de la connaissance; elle commence avec l'ouverture à un "autre"; elle est partout et déjà dans le développement propre de la sexualité." Un spiritualisme perverti avait tort de considérer comme infra-humaines et indignes de considération les réalités organiques. Lá tâche de chaque être humain est de donner un sens humain à la vie qu'il a reçue, grâce au pouvoir qu'il possède d'opérer la transmutation des significations du monde

et de lui-même. Au niveau de l'existence humaine, l'ordre des réalités est aussi, inséparablement un ordre des valeurs.

* * *

"Il est interdit d'interdire", proclamaient les "révolutionnaires" de 1968, formulant ainsi par avance le dogme fondamental de ce qu'on appelle aujourd'hui la morale permissive, en vertu de laquelle il n'y a aucune raison d'empêcher un individu quelconque de faire ce qui lui plaît. Seule une société abusive et corrompue peut en venir à ces attentats contre la liberté individuelle qui consistent à mettre en prison les valeurs et à interner les fous dans des hopitaux-psychiatriques. D'ailleurs tout le monde est aliéné, sauf les fous; tout le monde est coupable, sauf les assassins. Ainsi en ont décidé les nouveaux docteurs, du moins jusqu'au jour où leur domicile est mis au pillage par des cambrioleurs profsesionnels, ou encore jusqu'au moment où ils subissent personnellement les persécutions d'un malade mental; alors ils font appel à un commissaire de police.

La sexualité n'est pas moralement inddifférente; il y a un usage moral de la sexualité, non pas fondé sur les décrets arbitraires d'une société férocement répressive, mais correspondant à la nature même de l'être humain. En laissant de côte les déterminismes ontologiques des morales révélées ou les conventions sociales plus ou moins arbitraires instituées dans tel ou tel groupe particulier, on peut définir la morale comme la règle de vie qui permet d'établir et de maintenir autant que possible l'équilibre de l'être humain et l'harmonie des relations entre les êtres au sein de la communauté. Cette morale est naturelle, parce qu'elle s'impose comme un indispensable facteur do cohérence dans le comportement des uns et des autres. L'existence individuelle et collective serait impossible en l'absence de certaines normes de conformité de soi à soi et de soi aux autres, si le caprice de chacun était la seule loi. Le respect de soi-même et le respect d'autrui sont indispensables au maintien de la vie; sans un minimum de conhérence mentale, chacun sombrerait dans le désespoir et la société deviendrait un enfer. L'homme serait un loup pour l'homme, et d'abord pour lui-même. On peut dénoncer l'arbitraire de telle ou telle régulation sociale, mais on ne pout pas mettre en doute la nécessité d'une règle du jeu, à la fois personnelle et communautaire, définissant le bon usage de la vie.

La sexualité est une fonction parmi les fonctions de l'organisme humain. Le problème de la morale naturelle consiste à donner à cette fonction sa place parmi les autres. L'importance de la sexualité, liée au maintion de la vie, ne saurait être mise en doute. On considère avec raison comme un crime la mutilation majeure

que représent la castration, la stérilisation, qui dépouillent l'être humain d'une de ses facultés essentielles. Le spiritualisme mal entendu qui prétend retrancher la sexualité de la vie personnelle, comme déshonorante ou dégradante, commet une infraction analogue par rapport à une anthropologie digne de ce nom. Dépoullés de leur sexualité, l'homme ou la femme sont des êtres incomplets, car il leur manque un enracinement fondamental dans la réalité spécifiquement humaine. Mais une autre mutilation, non moins capitale, consiste à réduire l'homme ou la femme à la seule sexualité, dans sa nature physiologique, considérée comme le facteur prédominant des comportements et des pensées, les autres fonctions étant comprises comme des superstructures ou des mystifications qui, en dernière analyse, expriment l'omniprésence et la toute puissance de la pulsion sexuelle. Une autre erreur, non moins grave, consiste à prétendre supprimer la différence des sexes, en revendiquant, à la manière de Simone de Beauvoir et des féministes radicales, entre l'homme et la femme une égalité qui soit une uniformité. La nature a destiné le sexe féminin à la maternité; ce fait introduit à l'intérieur du couple une inégalité des charges que l'on peut considérer comme injuste, mais qu'aucune récrimination ne parviendra à abolir.

Une morale conforme à l'ordre naturel doit reconnaître l'importance de la sexualité dans la vie personnelle, et s'efforcer de l'intégrer dans une conception d'ensemble de la réalité humaine. Celle-ci doit être comprise comme un domaine unitaire où le physique et le moral échangent leurs significations sans qu'il soit possible d'établir entre l'un et l'autre de frontière précise. Tout est naturel dans l'homme, y compris la sexualité; mais tout, y compris a sexualité, est surnaturel, c'est-à-dire spirituel. L'individu intervient dans sa propre vie, comme un donneur de sens; a conscience est soumise aux déterminismes organiques, mais elle possède la faculté de les reprendre et de les interpréter selon l'ordre des valeurs qu'elle reconnaft. Dans cette reprise des significations s'exerce da liberté humaine, et la responsabilité de celui qui peut faire un bon ou un mauvais usage des thèmes et indications de sa propre nature. Le sentiment de culpabilité n'est pas une mystification; la conscience de la faute est une sanction naturelle dans le cas d'un comportement contraire à l'ordre normal de l'existence psycho-biologique. L'individu expie ses erreurs et se punit lui-même, dans bien des cas que la médecine contemporaine a mis en évidence. Et, sans doute, il faut aider celui qui souffre à comprendre son mal; mais la guérison réelle ne pout intervenir que dans le retour à la vérité humaine globale.

La sexualité est un enjeu de l'existence humaine, mais non le seul, ainsi que voudrait nous en persuader le sexisme contemporain. Il est absurde de donner à la sexualité la primauté dans

la vie, puisqu'aussi bien la fonction sexuelle ne s'établit qu'assez tard dans l'existence et s'interrompt normalement avant la mort. Une saine morale doit conduire chaque être à l'acquisition, à la conquête de ces biens majeurs que sont l'authenticité et la plénitude de la vie personnelle. La solution n'est pas facile à trouver; il n'existe pas de formule toute faite; ni les donneurs de pilulas ni les donneurs de conseils ne pouvent dispenser les jeunes gens de chercher difficilement leur vérité propre. Ce qui est certain, c'est que les déviations et perversions, les erreurs et les fautes traînent après eux les sanctions immanentes entraînées par les manquements à l'ordre naturel. La "morale" permissive, la morale de la jouissance, contrairement à ce qu'elle promet, n'est pas une morale du bonheur, mais un chemin de misère, d'échec et de malheur.

SUBSÍDIOS DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO PARA UMA ATITUDE CRÍTICA FACE AO DESENVOLVIMENTO CULTURAL

Dr. ANTONIO MUNIZ DE REZENDE
Prof. de Filosofia da Educação
Faculdade de Educação
Universidade Estadual de Campinas

Neste congresso, dedicado ao exame das relações entre a filosofia e o desenvolvimento, pareceu-nos oportuno enfocarmos de maneira especial a dimensão cultural do desenvolvimento, uma vez que se trata de um aspecto pouco estudado no Brasil, no contexto do esforço desenvolvimentista que vem sendo feito, principalmente nos setores da técnica, da economia e da ciência. Por outro lado, a não insistência da dimensão propriamente cultural do desenvolvimento aparece desde o início como intimamente relacionada com a problemática característica da educação. Embora se reconheça que todos os outros aspectos do desenvolvimento tenham sempre alguma coisa a ver com a educação, gostaríamos de mostrar como é que se relaciona com o desenvolvimento cultural propriamente dito. Nossa pretensão, no interior de uma reflexão em termos de filosofia da educação, é de oferecer alguns subsídios para uma consideração crítica do tema do desenvolvimento cultural.

Referindo-nos à filosofia da educação, como ponto de vista em que nos situamos para desenvolver nossa reflexão, sentimos a necessidade de lembrar que ainda não se constituiu no Brasil uma filosofia da educação propriamente dita e de maneira suficientemente aprofundada para que fosse levada a sério dentro do projeto desenvolvimentista. Por isso mesmo, queremos de início esclarecer que vamos adotar, como ponto de vista filosófico, o da fenomenologia existencial hermenêutica, que, sem ser brasileiro,

tem a vantagem de caracterizar-se nos termos de descrição e interpretação da experiência humana vivida, quer seja na "Europa, na França ou na Bahia"... A opção fenomenológica no setor da educação permite-nos descrever esta última como sendo o esforço do homem com vistas a descobrir o sentido característico de sua existência de forma a poder vivê-lo, na prática, de maneira consciente e coerente. A educação apresenta-se como resultante do confronto dialético entre a antropo-*logia* e a antropo-*praxis*.

A questão antropológica, baseada na intuição da "essência" do homem como ser-no-mundo-com-os-outros, é de tal ordem que seu sentido não aparece, não se desvela, senão na medida em que, na existencialização da intencionalidade, o homem procura viver na práxis um sentido que ao mesmo tempo encarna-se no mundo (humano) e revela o próprio homem em diálogo com os outros homens. A fenomenologia como busca do sentido faz-se necessariamente existencial para superar, na sua própria história, a perspectiva de um sujeito transcendental, entendido como "observador estrangeiro" ao mundo e à intersubjetividade. Mas ela se faz também fenomenologia (existencial) hermenêutica, exatamente porque o sentido do homem em ato de experiência concreta deve ser buscado não direta e simplesmente numa introspecção subjetiva mas precisamente pela mediação da expressão exteriorizada, constitutiva do mundo humano, caracterizando-o ao mesmo tempo como humano e como mundo. A interpretação dos "sinais" do homem — com ser uma via longa — não deixa de ser também mais rica em informações. E é assim que o tema da cultura, das obras culturais, ou simplesmente do mundo cultural, surge no caminho histórico da fenomenologia ao mesmo tempo que descobrimos a "essencial" relação existente entre a fenomenologia, como reflexão sobre o sentido do ser-no-mundo-com-os-outros, a filosofia da cultura, como meditação sobre o sentido expresso pelo homem num mundo que se constitui humanamente, e uma filosofia da educação, entendida como exame da experiência em que o homem aprende e vive o sentido de uma cultura que é manifestativa da própria condição humana.

A grande vantagem de encararmos o homem a partir da cultura é que nos colocamos assim numa perspectiva concreta, existencial e histórica. Neste sentido, a filosofia da educação que preconizamos distingue-se de início de todas aquelas que invocam uma perspectiva idealista, essencialista ou transcendental. Mas distancia-se também de todas as formas do empirismo histórico, a começar pelo culturalismo, que, na constatação dos fatos, eliminam a dimensão e o alcance próprio do sentido. Para a fenomenologia, a educaãço pode ser descrita, inicialmente, nos mesmos termos em que a descreve a antropologia sociocultural: como o processo

pelo qual os membros de um determinado grupo humano adquirem progressivamente a maneira de ser, de pensar e de agir desse mesmo grupo. E notamos desde logo que, neste particular como em muitos outros, a filosofia da educação acha-se necessariamente em diálogo com as ciências humanas, principalmente aquelas que se apresentam como mais diretamente descritivas da experiência humana em suas diversas formas. No nosso caso, a filosofia da educação recebe da antropologia sociocultural essa informação preciosa acerca da relação que necessariamente se estabelece entre a educação e a cultura. Mas como filosofia, a filosofia da educação esforça-se por aprofundar o sentido dessa relação que, ao antropólogo, aparece como simplesmente evidente, objeto de constatação através dos métodos que lhe são peculiares. Embora se tenha tornado clássico, a partir de Hegel, lembrar que o mundo humano apresenta-se como fruto do trabalho, e como tal em relação direta com a cultura, um aprofundamento das análises fenomenológicas feitas por Heidegger, Merleau-Ponty, e mais recentemente por Gadamer e Ricoeur, leva-nos a considerar a fenomenalidade da cultura de maneira bem mais fundamental e abrangente, como dialeticamente estruturada de tal forma que, nela e com ela, não consideremos o homem e o mundo numa relação causal de exterioridade, mas, precisamente como mutuamente implicados na relação de intencionalidade existencial. Os estudos que, pessoalmente, pudemos fazer a partir das obras de Merleau-Ponty, levam-nos a descrever a cultura como sendo a forma própria que um grupo humano assume através de sua história.

Nessa definição estamos insistindo na fenomenalidade da cultura no prolongamento da própria fenomenalidade existencial. Se a existência é "palavra-primeira", "palavra-vivida" em que o ser-no-mundo-com-os-outros aparece de maneira originária, isto é, como dando sentido a todas as outras palavras, a cultura também se apresenta como o fenômeno que *manifesta* a existência em sua encarnação histórica. Dizemos que a cultura é forma própria de uma existência histórica. Como *forma*, ela é fisionomia distintiva, fenômeno, isto é, revelação de sentido humano, a tal ponto que a partir dela, será possível o reconhecimento, a identificação. Na *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty apresenta-nos sua interpretação fenomenológica da noção de forma, ao dizer-nos que "o que há de profundo na noção de forma não é simplesmente a idéia de significação mas a de estrutura, isto é, a junção de uma idéia e de uma existência inseparáveis, a combinação contingente pela qual os materiais começam a ter um sentido diante de nós: é a inteligibilidade nascente". E mais adiante ele acrescenta que o fenômeno existencial compara-se ao "espetáculo de uma consciência diante de nossos olhos, o espetáculo do espírito que nasce"

("un esprit qui vient au monde") (SC. p. 223-224). É neste sentido que dizemos que a cultura é forma. Mas dizemos também que ela é forma *própria.* E aqui queremos dar a essa expressão a mesma força que lhe dão os fenomenólogos existencialistas ao falarem do corpo-próprio. O corpo fenomenal, constitutivo de minha fisionomia individual e ponto de vista sobre o mundo, não se distingue da subjetividade — e se é dito próprio, não o é por um ato de apropriação exercido por um sujeito impossivelmente pré-existente, constituído ou pré-manifestado. A propriedade subjetiva do corpo é uma noção extremamente forte e precisa no vocabulário da fenomenologia. É neste sentido, e com a mesma força, que queremos aqui empregá-lo ao dizermos que a cultura é a forma própria que a existência humana assume através de sua história. Aliás devemos mesmo observar que num dado momento, Merleau-Ponty chega mesmo a falar de "corpo cultural" como sinônimo de corpo próprio-fenomenal.

No entanto acrescentamos que essa forma própria aparece *historicamente* como o "espetáculo de um sentido que se existencializa diante de nossos olhos". Na tradicional perspectiva de Hegel, é a multiplicidade das obras como manifestação do espírito para a constituição da cultura. Encarado na sua globalidade, o fenômeno cultural tem a amplidão da própria existência histórica da humanidade. Considerada particularmente, a cultura é a forma própria que assume a existência de um determinado grupo humano, na e pela expressão do sentido da existência, tal como este grupo o manifesta em seus comportamentos, em seu relacionamento com os outros homens, na constituição de um mundo humano concreto. O sentido da existência humana culturaliza-se, isto é: exprime-se concretamente nos diversos setores da cultura. E se, fenomenologicamente falando, tentamos *descrever* os diversos *aspectos* a partir dos quais o homem se dá então a conhecer, poderemos não só enumerar os diversos setores da cultura (Einstellungen) como também discernir de que maneira eles se estruturam significativamente numa hierarquia que, como tal, isto é, por ser estruturada, apresenta-nos finalmente uma imagem de homem, um sentido concretamente expresso, de tal forma que os diversos valores assim hierarquizados, naquele momento da história, revelam a compreensão que aqueles homens podem ter de si mesmos bem como a fisionomia que apresentam aos outros.

Com relação a essa *fisionomia* podemos distinguir, é claro, uma consciência implícita (correspondendo a uma pré-compreensão da própria identidade) e uma consciência explícita, correspondendo a uma compreensão mais ou menos plena do sentido da própria existência. É com realção à fenomenalidade da cultura, como forma própria da existência humana em situação de con-

cretude histórica e social, que se coloca o tema da educação, entendida como a aquisição e a explicação de uma consciência — cultural — própria, isto é, em busca da compreensão do sentido dessa mesma existência, não apenas para vivê-la, senão também, e até principalmente, para questioná-la, precisamente como significativa, em sua concreta hierarquização de valores, como uma manifestação da imagem do homem, que, na sua historicidade, é apenas uma, sem esgotar-lhe as possibilidades. E, de novo, o diálogo com a antropologia cultural é significativo para a filosofia da educação e da cultura, no sentido de mostrar-lhe, sem dificuldade, a existência de outras culturas, de outras hierarquias de valor, de outras imagens e até mesmo de outros projetos humanos.

Esta maneira de apresentar a educação mostra-nos como ela está ligada ao fenômeno original da existência, ao fenômeno histórico da cultura, bem como ao de uma práxis diversificada, na encarnação da múltipla intencionalidade pela qual o homem se relaciona com o mundo constituindo-o ao mesmo tempo em que projeta nele, isto é, num mundo cultural, a imagem de homem que a si mesmo se propôs, no duplo sentido dessa palavra, como fato e como possibilidade. E a abordagem fenomenológica da educação pode ser feita tanto com ênfase na dimensão histórica de uma existência real, como na dimensão significativa de uma existência propriamente humana. Num e noutro caso, a fenomenologia existencial hermenêutica nos levará a apresentar a educação como sendo a aprendizagem da cultura, a aprendizagem de uma determinada forma de existência, a aprendizagem e a interpretação do sentido da vida, tal como expresso na estrutura cultural, enquanto manifestativa de uma imagem e de um projeto propriamente humano.

É à luz dessas considerações propriamente fenomenológicas que nos perguntamos a respeito do sentido que pode ter a expressão "desenvolvimento cultural". Em primeiro lugar ocorre não esquecermos a distinção anteriormente feita entre uma consciência simplesmente implícita, no contexto de uma pré-compreensão do mundo, do ponto de vista e do horizonte relativamente aos quais nos situamos, e a consciência explícita, no contexto de uma busca aprofundada do sentido, em ato hermenêutico de interpretação das diversas expressões humanas, tanto em correlação histórica como estrutural, para apresentar uma determinada imagem de homem e de mundo, característica de um grupo humano, na fenomenalidade de seu próprio existir atual ou em sua projeção futura. É da consciência explícita que estamos falando, uma vez que se trata precisamente de compreender um pouco melhor qual possa ser o sentido do desenvolvimento cultural, principalmente quando considerado sob o ângulo da filosofia da educação.

Na perspectiva de Hegel, mas também na do sociólogo Marcel Rioux, em seu dramático apelo ao povo de Québec ("exprimons-nous, c'est cela la culture"), quer-nos parecer que o primeiro aspecto a ser lembrado na descrição fenomenológica da cultura, encarada sob o prisma do desenvolvimento, é o da intensificação da expressão, isto é, da fenomenalidade vivida, na multiplicação dos sinais, quer sejam gestos, comportamentos ou obras significativas da existência humana. Neste sentido, devemos entender o desenvolvimento cultural como intimamente ligado à criatividade nos diversos setores da cultura. Entendamo-nos falamos de uma criatividade expressiva, ou de uma expressividade real, reunindo "logos" e "práxis". No Québec, a resposta do povo ao apelo de seu sociólogo-educador foi a multiplicação de obras características daquela cultura, em seus traços distintivos das culturas circunvizinhas, tanto no plano da literatura, como do cinema, da música, da pintura, e do artesanato doméstico. Sem cairmos nos exageros de um industrialismo desenfreado, podemos dizer que o desenvolvimento cultural é antes de mais nada a intensificação da expressão e dos meios de expressão em todos os setores da cultura, a começar, é claro, por aquele que como tal é expressivo dos demais, a palavra. Nem é por acaso que a filosofia da linguagem conheceu o "desenvolvimento" que todos lhe reconhecemos. Se a existência é fenomenal, e por isso mesmo foi chamada de palavra primeira; se a cultura é expressiva da existência a tal ponto que é por ela que o homem se dá a conhecer revelando também o mundo em que se situa, a palavra, a linguagem é, dentro da cultura, o fenômeno duplamente manifestativo da cultura e da existência, do homem e do mundo. Não deixa de ser significativo que depois de uma "civilização do trabalho" superlativamente considerada como *"produtora"* de cultura, estejamos agora numa fase de primazia da palavra como *"expressiva"* da cultura, isto mesmo significando a revolução que constitui a superação da visão do homem e do mundo introduzida pelo mecanismo industrial em benefício de uma nova visão favorecida pela cibernética, pelo simbolismo, pelo sentido enfim.

Isto quer dizer, portanto, que a caracterização do desenvolvimento cultural pela criatividade, não se baseia apenas na multiplicação das obras, muito embora significativas, mas na maior consciência da expressividade dessas mesmas obras como fruto de uma atividade humana. O desenvolvimento cultural, e por isso mesmo a educação que o prepara, visam antes de mais nada o cultivo da expressividade significativa. Já a própria psicologia da aprendizagem (que não se poderia conceber ausente das faculdades de educação) alerta-nos para a diferença que existe entre aquelas correntes psicológicas que simplesmente insistem no aprendizado-

adestramento-repetitivo e as outras que sabem visar antes de mais nada uma aprendizagem — significativa, não necessariamente repetitiva, mas essencialmente criativa de soluções inesperadas. O desenvolvimento cultural não consiste em acumular obras, mas em acrescentar sentido. E os entendidos em arte sabem dizer-nos que não devemos confundir a cópia (mil vezes repetida...) e a obra de arte realmente expressiva, originalmente expressiva de uma experiência "própria" de relacionamento com o mundo e com os outros. O desenvolvimento cultural implica numa maior capacidade de discernimento entre o significante e o insignificante, entre o mais significativo e o menos significativo. E se pudéssemos aqui recorrer à tão antiga noção de sabedoria (filosófica ou não) diríamos que ela se caracteriza precisamente pela sensibilidade para com o sentido. Com relação a ela diríamos que o desenvolvimento cultural consiste em acumular sabedoria, em acumular sentido, na proporção direta de uma maior capacidade de percebê-lo. Mas isto significa também que se desenvolva a capacidade perceptiva da significação estrutural, precisamente enquanto estrutural ou simbólica. Merleau-Ponty, falando-nos a respeito das estruturas propriamente humanas, e é o caso da cultura, diz-nos que elas são "estruturas de estruturas". Jean-Ladrière, por seu turno, fala-nos da "articulação do sentido". Isto quer dizer que o sentido de um fenômeno cultural acha-se "essencialmente" relacionado com os demais a tal ponto que todo sentido é na verdade polissêmico, simbólico, a univocidade passando por isso mesmo a ser sinônimo de subdesenvolvimento cultural. A idéia de mundo fechado ou pequeno, a falta de horizontes, é a que melhor traduz este aspecto do subdesenvolvimento cultural. Se a noção antropológica de relativismo cultural já deu margem às mais lamentáveis manifestações de subdesenvolvimento cultural (e filosófico) nós a poderíamos, no entanto, retomar aqui, num outro contexto, para dizer que o sentido cultural, o sentido de uma expressão cultural, situado dentro de um dos espaços culturais do mundo humano, encontra-se no relacionamento que se estabelece entre este setor e os demais, o sentido estando em circulação, a tal ponto que nunca se pode compreender ou interpretar o sentido cultural de uma "expressão", criadora de uma determinada obra, sem relacioná-la com as diversas outras expressões constitutivas do mundo humano. Já Max Weber nos dava o exemplo, conhecido de todos, de uma análise polissêmica do capitalismo, mostrando, a seu propósito, a articulação do sentido entre a economia, a técnica, a religião e a moral. E em termos que são bastante atuais, na problemática da epistemologia contemporânea, podemos dizer que a interdisciplinaridade passa a ter significação de um maior desenvolvimento cultural, ao mesmo tempo que se torna critério novo da própria

cientificidade. As conseqüências desse fato são grandes, não apenas ao nível da instituição universitária, mas até mesmo ao nível do comportamento das pessoas, no reconhecimento das competências e no acatamento das profissões.

Podemos agora acrescentar que o desenvolvimento cultural, relacionado que está com a maior ou menor capacidade de perceber a articulação do sentido dentro da estrutura cultural, caracteriza-se também, e por isso mesmo, pela capacidade de perceber esta estrutura enquanto, concretamente, no aqui e agora de uma determinada cultura, apresenta-nos as diversas realidades humanas não de maneira desordenada, mas dentro de uma verdadeira hierarquia de valores. Esta hierarquia surge, finalmente, como resultando da permanência de uma determinada imagem do homem, embora em possível tensão dialética com o projeto elaborado pelos homens que compõem um mesmo grupo cultural. Mas se o desenvolvimento cultural pode caracterizar-se pela capacidade de discernir a atual hierarquia de valores, ela se caracteriza ainda mais, face à noção de projeto, por uma sorte de insatisfação que leva a questionar, exatamente em termos de valor, a norma presente, em nome de um ideal maior. O desenvolvimento cultural acha-se, nesse sentido, relacionado com as aspirações, elas próprias passadas ao crivo de critérios que podem ser tanto teóricos como vivenciais, não podendo porém nunca fugir ao teste da felicidade. Paradoxalmente, como nos lembra Marcuse depois de Freud, o "mal-estar da civilização" não é apenas uma doença, mas um verdadeiro subdesenvolvimento cultural, na medida em que a infelicidade e a morte aparecem senão como objetivos, ao menos como resultados inseparáveis dos objetivos de uma cultura enlouquecida na perda do sentido daquilo que ela própria produziu. Edgard Morin invoca o "paradigma" da natureza para salvar a própria cultura. Serge Moscovici fala-nos de uma "sociedade contra a natureza". Uma cultura contra o homem não é nem pode ser considerada como sinônimo de desenvolvimento. Eis porque ao lado e além dos movimentos de contracultura, que episodicamente são altamente significativos, podemos falar, em termos propriamente filosóficos, da íntima relação que se estabelece entre as noções de desenvolvimento cultural e de revolução cultural. Lembrando, mais uma vez, Merleau-Ponty, podemos e devemos dizer que "o que caracteriza o homem não é tanto a capacidade de produzir um mundo cultural, mas a capacidade de pôr em questão o que produziu". O sinal do homem não é a criação, mas a recriação, na fidelidade a um sentido que não se esgota nas suas diversas manifestações. No entanto, o pensamento de Merleau-Ponty deve ser bem compreendido para que se compreenda igualmente o que seja a revolução cultural, principalmente quando relacionada com

a educação. Não há revolução cultural quando se contesta simplesmente ao nível da palavra. Há revolução quando, dentro da estrutura cultural, o sentido de um dos setores é de tal forma modificado que essa modificação afeta todo o conjunto: já não temos a mesma hierarquia de valores, nem a mesma imagem de homem, e por isso mesmo nem o mesmo projeto. As grandes revoluções através da história, quer seja a industrial, a científica, a política, a social, acabaram sendo igualmente revoluções culturais exatamente porque afetaram, significativamente, a estrutura, a tal ponto que, a partir daquele momento, era como se um novo homem começasse a existir num novo mundo. Neste contexto, podemos dizer que o desenvolvimento cultural, como também o seu contrário, devem ser postos em relação com a abertura para a mudança ou a resistência a ela, devendo por isso mesmo ser avaliado em termos de ação cultural.

Num primeiro sentido, podemos evidenciar a significação da ação cultural como sendo a própria circulação do sentido no interior da estrutura cultural. Mas se, de início, esta circulação pode ser considerada apenas como a necessária, e inevitável, referência estabelecida entre os diversos elementos para o aparecimento da polissemia cultural simbólica, em termos mais exatos, deve ela ser entendida como ato das pessoas que põem o sentido em circulação. Sob este ângulo de abordagem, parece óbvio reconhecermos a existência de culturas que, mais que outras, favorecem a circulação do sentido, numa espécie de intensificação do ritmo e da qualidade das mensagens emitidas e recebidas. De qualquer forma, porém, torna-se evidente que isto mesmo fica na dependência de uma real participação das pessoas, a tal ponto que, o contrário do desenvolvimento cultural pode ser descrito como sendo uma situação de alienação cultural, isto é, de não percepção do sentido em circulação, de não percepção das mensagens, de no interpretação adequada de seu conteúdo, acarretando a impossibilidade real de uma resposta existencial. "Exprimamo-nos, é isto a cultura", dizia Marcel Rioux. Mas nós devemos acrescentar: estejamos atentos às expressões culturais não só para identificá-las (como poderia fazer o turista ou o antropólogo) mas precisamente para lhe darmos uma resposta cultural correspondente. O desenvolvimento cultural pode medir-se pelo sentido em circulação, pela intensidade com que circula, pela relação que tem com a vida das pessoas. Isto parece implicar uma maior capacidade de expressão, bem como uma maior capacidade de percepção do que foi expresso, e, conseqüentemente, uma maior capacidade de responder. E é precisamente por estes motivos que se percebe a necessária relação existencial entre a educação, a ação cultural e o desenvolvimento cultural. Existe toda uma aprendizagem da percepção do sentido,

da interpretação das imagens, do discernimento de seu alcance pessoal e social, e, finalmente, da criatividade, em respostas que ao mesmo tempo estabelecem um diálogo vital e nos definem como verdadeiros membros de uma comunidade de sentido em ato de comunicação cultural. E na história das culturas podemos constatar que houve épocas de maior produtividade cultural, de maior expressão, com a conseqüência lógica de uma maior percepção das mensagens, acarretando comportamentos globais intimamente relacionados com elas. O contrário também existiu e existe. No primeiro caso, podemos falar de épocas de desenvolvimento cultural; as segundas só se podem caracterizar como culturalmente subdesenvolvidas.

É sob este prisma que a filosofia da educação, refletindo sobre o problema do desenvolvimento cultural, não pode deixar de considerar o papel das instituições mais diretamente relacionadas com a circulação do sentido: a escola, e no nosso contexto moderno, o ministério da educação e cultura. De maneira relativamente fácil podemos ver como é que os ministérios da educação, nos diversos países do mundo moderno, se definem relativamente à cultura e ao seu desenvolvimento. No tocante ao Brasil, um exame acurado dos textos emanados do Ministério da Educação e Cultura, não demonstram ainda uma suficiente informação a respeito da filosofia da circulação do sentido, em seus diversos aspectos, especialmente aqueles relacionados com a expressividade, a ação cultural estimulada, a resposta significativa participante. A grande ênfase tem sido dada, e em grande parte com razão, ao papel da escola. Ora, é precisamente este papel que, em outros países, aparentemente mais desenvolvidos, se vem questionando atualmente. Não propriamente para chegarmos a suprimi-las, mas precisamente para denunciar suas deficiências ou suas insuficiências como fator de desenvolvimento cultural: elas se apresentam muitas vezes como estratificadas relativamente a uma hierarquia de valores apresentada como estática, com o sentido parado; apresentam-se sem criatividade relativamente a novas expressões culturais; apresentam-se rígidas na univocidade de uma interpretação absoluta: apresentam-se, por isso mesmo, estereotipadas relativamente aos comportamentos-respostas; e tudo isto com a pretensão de estarem sendo fiéis ao modelo, isto é, ao misto da imagem e do projeto, quando na realidade se trata apenas de uma imagem, sem real projeto cultural.

Neste contexto é que se faz a crítica da Universidade, no próprio instante em que, tendo-a definido por sua relação com a cultura, nós a examinamos a partir das exigências do desenvolvimento cultural. A Universidade, em país culturalmente desenvolvido, está chamada a ser o lugar da cultura, isto é, o lugar da circulação

da mensagem humana, e que para tanto, estimula ao mesmo tempo a informação, a compreensão e as respostas. Sem querer fazer promoção da UNICAMP, parece, ao menos, que assim podemos interpretar os seus três objetivos em termos de colaboração ao desenvolvimento cultural do país: a pesquisa corresponde à preocupação de criar, de descobrir, de exprimir o sentido; a docência corresponde ao esforço de compreender e de interpretar no ato mesmo da comunicação docente; o serviço à comunidade estimula e encarna as respostas que se pretendem adequar ao sentido dos apelos, contidos tanto na imagem como no projeto, a respeito dos quais a população se manifesta, em aspirações mais ou menos conscientes, mais ou menos expressas, no contexto real de sua situação existencial.

No entanto, nem mesmo as universidades mais avançadas do nosso país, como também as de outros países, podem furtar-se à tarefa de responder ao apelo cultural que lhes é lançado por aqueles que refletem sobre as exigências do desenvolvimento cultural. A compartimentação das unidades, numa especialização que pode ser tanto motivada por uma aparente necessidade da pesquisa, como por uma incapacidade de evitar as opções impostas pela procura de status social, torna-se fator de não circulação do sentido com o risco de uma formação unívoca, de sentido único, característico de um mundo fechado, sem horizonte, tendo por conseqüência um comportamento que não é resposta cultural, mas incapacidade de resposta cultural, fruto daquilo que tão bem se chamou de "patologia do saber". "Malaise dans la civilisation" é uma doença cultural, e muitos dos seus sintomas podem ser detectados na Universidade, na medida em que, precisamente, ela nega o seu papel, senão de universalidade, ao menos de multiplicação de pontos de vista, a partir dos quais, também o mundo "aparece" como horizonte de todos os horizontes, e as pessoas, em ato de recepção de mensagens, sentem a complexidade do que seja a pré-compreensão como condição de uma hermenêutica polissêmica. É neste sentido que a interdisciplinaridade não só se torna sinal de saúde científica, tornando-se mesmo critério novo de uma cientificidade culturalmente situada, mas adquire valor cultural, isto é, tornando-se sinal de uma efetiva circulação do sentido no uso dos veículos mais aperfeiçoados, e de um comportamento pessoal dialogante que agora é sinal de saúde cultural tanto das pessoas como da ciência.

Por todas essas razões, quer-nos parecer que, uma vez mais, aparece o valor da filosofia como fator de desenvolvimento cultural, principalmente neste capítulo que é a reflexão filosófica sobre a educação. E se quisermos falar em termos de instituições universitárias: assim também aparece o papel que pode ter, já que

antes não o teve, a Faculdade de Educação. Filosofia, filosofia da educação, faculdades de educação, aparecem hoje, no contexto de uma possível revolução cultural, como chamadas a desempenhar o importante papel de mostrar como a cultura se constitui na circulação do sentido, mas não se desenvolve senão na medida em que as mensagens circulam em expressões incontidas, o sentido é interpretado fora de um absolutismo unívoco, e as respostas são dadas ao mesmo tempo na criatividade de novas expressões e na correspondência a mensagens que são verdadeiros apelos. Encarado sob esse ângulo, o desenvolvimento cultural é um desafio tão grande ou maior do que o desenvolvimento econômico, técnico ou científico. Percebê-lo já seria ato de participação no processo de desenvolvimento cultural. O contrário ainda seria sinal de subdesenvolvimento.

METODOLOGIA DE LA ESTETICA LITERARIA

ALFONSO LÓPEZ QUINTAS

APLICACIÓN CONCRETA A LA "LITERATURA DEL ABSURDO" (SARTRE, CAMUS, BECKETT)

La crítica literaria suele considerar como tarea primordial suya: a) analizar las obras en su aspecto formal — poniendo de manifiesto su génesis y estructura —, b) describir su contexto histórico e intelectual, c) revelar las posibles conexiones que presentan con otras obras del mismo autor o de autores distintos, d) precisar el carácter psicológico de los personajes, e) descubrir los valores estilísticos del lenguaje. Estos análisis son, en general, de gran interés para la comprensión de las creaciones literarias. Sin embargo, cuando un autor aborda temas que comprometen al hombre *en sus niveles más hondos*, la crítica al uso suele mostrarse insuficiente. Con frecuencia hace análisis certeros, pero no los fundamenta de modo adecuado. Ello se pone de manifiesto con singular claridad en lo que respecta a la obra literaria de autores contemporáneos como Kafka, Sartre, Camus, Beckett, Ionesco, Anouilh, Marcel.

Actualmente, se cultiva en diversos paises, singularmente en Francia, una nueva forma de crítica literaria. (Recuérdense los nombres de G. Poulet, M. Blanchot, R. Barthes, J. P. Sartre y J. Derrida). Por mi parte, quisiera proponer una metodología que juzgo muy fecunda en orden al análisis de obras literarias dotadas de un transfondo profundamente humanístico. Esta vía hermenéutica está basada en una detenida investigación acerca de la necesidad de ampliar y ahondar en la mayor medida posible el concepto básico de realidade, de persona humana, de inteligencia, de verdad y de experiencia. De esta ampliación se deriva una sólida teoría de los ámbitos y un concepto *relacional* de belleza. Para

captar el verdadero sentido y alcance de este concepto y de aquella teoría, se requiere poner en forma un estilo de pensar flexible, atento a las diversas vertientes de lo real y a la forma de unidad estructural-constelacional que las ensambla. A un estilo de pensar de este género el fenómeno de la belleza aparece en todo rigor como un *acontecimiento*, producido por la interacción de dos o más ámbitos de realidad.

Este procedimiento hermenéutico se muestra — a mi entender — más eficaz que las concepciones estáticas basadas en los precarios esquemas "forma-contenido", "forma-materia", "forma-proceso configurador". No atiende tanto a teorías estéticas cuanto a la realidad misma estética *en su concreción*, pero en su concreción *vista de modo ambital* y *no meramente cósico*, pues la belleza no es una *cualidad* inherente a *cosas*, sino un *splendor* que brota de cierto género de *acontecimientos*. Los hallazgos de la investigación contemporánea respecto a conceptos tan sutiles y fecundos como acontecimiento (évènement, évent, Ereignis), ámbito, creatividad, belleza, inobjetividad, superobjetividad, relacionalidad y estructura están operantes a la base de la orientación metodológica que presento en esta comunicación. Es sabido que toda metodología debe plegarse a las exigencias de la vertiente de la realidad que desea analizar. Tales exigencias resplandecen a través de un estudio serio y sin prejuicios de todos las implicaciones que presente lo real.

La literatura es — como sabemos — la expresión del espíritu de los pueblos. Penetrar profundamente en el subsuelo del que arrancan las obras literarias más características de una época es ahondar en el espíritu de ésta, diagnosticar su esado, descubrir las raices de lo que en ella sucede y de los acontecimientos que ella prepara.

En los tiempos actuales hay toda una corriente literaria que en principio parece responder a una voluntad de exaltación del hombre, y de hecho aboca a situaciones de asfixia espiritual y desesperación. Su actitud ante la vida es prometeica, afanosa de liberación total, pero no conduce al hombre sino a callejones sin salida. ¿Se trata de una paradoja, o más bien de un proceso perfectamente lógico? He aquí la apasionante cuestión que deberemos analizar. Para hacerlo com la debida radicalidad, necesitamos tener a la base de nuestros análisis una teoría bien articulada de lo que es la *persona humana* y sus características peculiares, sobre todo la *creatividad*. La actividad creadora exige la articulación de diversos modos de espacialidad y temporalidad, y la integración de modos de realidad objetivos y superobjetivos. La objetividad y la superobjetividad son condiciones de lo real distintas pero integrables. Esta integración exige por parte del hombre esfuerzo, tensión, voluntad de transcendencia, afán de resis-

tir al conjuro o poder fascinante de lo sensible, asible, mensurable. Falto de esta actitud esforzada, el hombre tiende a orientar su actividad hacia planos infrapersonales en que no es posible una auténtica creatividad, sino sólo la manipulación de los seres tomados como objetos.

El hombre se logra como persona al interferirse cocreadoramente con los seres del entorno y las instancias valiosas que lo apelan. Este género de interferencias son fuente de realidad, y an la misma medida lo son de luz de inteligibilidad y *splendor* de belleza. El sentido brota en el encuentro. Por el contrario, y en virtud de la misma lógica, da disolución de los ámbitos interferentes que llevan al hombre a plenitud provocan la disolución de la existencia humana, y son fuente de oscuridad. Cuando falta la creatividad-en-vinculación, hace su entrada el "absurdo". Y el absurdo se impone con gran fuerza de seducción al que carece de luz para penetrar en los secretos de la realided. La defensa del absurdo puede llegar a ser fanática por parte del que se sitúa vitalmente en niveles de no-creatividad.

Describir las situaciones de "absurdo" puede ser fuente de expresividad y de interés literario porque el absurdo significa el sinsentido que sigue a la ruptura del ordo verum. Se da una colisión — en el ânimo del lector o espectador — entre el estado normal de las cosas y los acontecimientos descritos.

En general, puede decirse que la expresividad brota siempre de la interacción de ámbitos, según enseña la teoría relacional del juego y de la belleza (Cf. *Triángulo hermenéutico*, cap. III). Esta interacción puede ser armónica y potenciadora, o bien colisionante. Los ámbitos se potencian entre sí, o se desgarran. Esta dualidad da lugar a los dos géneros fundamentales de expresividad literaria: la comedia, por una parte, y el drama o tragedia, por otra.

El análisis literario debe ser, pues, *genético*, debe profundizar en el estudio de las fuentes últimas de la belleza, adivinando el trasfondo intencional de las obras, el reducto primario donde se fragua todo el mundo del escritor. No basta limitarse a analizar la estructura de la obra, tal como aparece perfectamente realizada. Hay que *dar razón* de lo que el autor dice y de por qué ha llegado a ello. Todo gran autor es consecuente en lo que expresa, y lo es por ser fiel a la lógica interna de los temas, personajes y vibraciones. El autor no compone la obra de modo arbitrario, monológicamente coactivo, sino dialógico. Dialoga con todo lo que acontece en la obra; se atiene a la lógica propia de los procesos que describe. *El análisis literario, para ser radical, debe descubrir las diferentes formas de lógica que laten en las obra y las impulsan.*

Para capar estas lógicas, se requiere un conocimiento a fondo de los diferentes niveles a que puede moverse el hombre y la articulación de los diversos momentos de sua actividad en cada uno de dichos niveles. Este estudio es propio de la teoría de la *creatividad* — la teoría del *juego* o *acción lúdica* —.

Bien dominada esta teoría, se dispone de una clave hermenéutica eficaz para realizar un análisis genético de las obras literarias. Una obra tan ambigua a primeira vista como *Calígula* de Camus no es sino la representación dramática de la *lógica del poder desarraigado*. La obra de Boris Vian *L'arrache-coeur* es la exposición novelesca de la *lógica de la degradación humana*. *La Náusea* de Sartre viene a ser la expresión en forma de diario íntimo de la *lógica del descenso humano al plano de la actitud infracreadora*, actitude de caida fascinada hacia lo meramente objetivo-asible, sensorial... *Esperando a Godot* de Beckett quiere ser la puesta en escena de la figura que presenta el hombre cuandos e ha dejado llevar demasiado lejos por la *lógica del empobrecimiento personal* y aboca a la situación límite de no poder crear ninguna relación de auténtico *encuentro* y de auténtico *diálogo*. Lo trágico en *Esperando a Godot* no viene dado por lo que se hace o se dice sino por algo más profundo: el hecho de que no se pueda hacer ni decir nada propiamente creador y, por tanto, humano.

Para compreender por dentro el despliegue implacable de estas diferentes formas de lógica, deberemos dominar la teoría de la creatividad humana con todo lo que implica.

En principio, para entender lo que significa crear a nivel humano — crear, por ejemplo, relaciones de convivencia y de amistad, fundar instituciones, asociaciones, etc. —, debe partirse de un concepto sólido y flexible a la par de la realidad humana, vista como *realidad ambital*, realidad que, más que un objeto, es un ámbito. El hombre no es un objeto privilegiado, una entidad delimitada; es un campo-de-realidad, que no limita — al modo como lo hacen los objetos —; se abre, se interfiere con otros campos de realidad, y funda así ámbitos de realidad más amplios; o bien, por el contrario, se cierra en sí, y no funda ámbitos y se agosta, o se abre para destruir ámbitos y disolver su vida personal y la de los demás. La realización personal del hombre pende de su grado de creatividad.

El cometido principal de las obras literarias — en su voluntad de relatar los grandes *acontecimientos* de la vida humana — no es realizar meros análisis de caracteres concretos, y describir desde una perspectiva psicológica el caráter y actividad de determinados "personajes", sino analizar los ámbitos da realidad o las vertien-

tes de la realidad que tales personajes encarnan, y descubrir el juego de interrellaciones que se establece entre dos distintos ámbitos. En la *Antígona* de Sófocles, lo decisivo no es la descripción del caráter de una joven griega y de un rey tirano, ni el relato de una peripecia argumental. Lo radical en esta obra es la interferencia colisional de dos *ámbitos*: el ámbito de la *piedad fraterna* — encarnado en Antígona — y el ámbito de la *ley* — encarnado en Creonte —. Como estos ámbitos se dan en todo tiempo y existe siempre la posibilidad de que entrem en conflictos, la tragedia de Sófocles tiene actualidad en las distintas épocas de la historia. Esto da razón interna de las numerosas refundiciones y recreaciones que se han hechos de la obra, notablemente en nuestros días.

La teoría de la creatividad se centra, pues, en la idea del hombre como realidad ambital que se despliega cocreando ámbitos, o que se autodestruye anulándolos.

El *medio* privilegiado en el cual se llevan a cabo estas creaciones o anulaciones de ámbitos es *el lenguaje* y toda actividad humana que, merced a su expresividad, constituya una forma de lenguaje. En el campo del lenguaje podemos analizar todo lo que implica la *relación creadora* del hombre con el entorno, sobre todo con los demás hombres y con las realidades estéticas ,éticas y religiosas.

Esta relación del hombre con el entorno, cuando llega a sazón, constituye una relación de *presencia.* El concepto de presencia muestra una especial complejidad. El fenómeno de la presencia implica una forma de *inmediatez* potenciada, matizada, por una forma de *distancia.* Para comprender lo que significa en rigor cada modo de presencia, deben precisarse con todo esmero los distintos géneros que hay de distancia e inmediatez y los diferentes modos de articularse éstos entre sí.

Es muy distinto estar presente a una persona y a un cuerpo. Cuerpo y persona tienen modos distintos de espacialidad. La presencia al cuerpo pide vecindad física. La presencia a la persona implica un modo de interferencia creadora que pueda darse a distancia espacial y temporal. Aquí tropezamos con un dato fundamental de la realidade humana que decide da teoría de la creatividad. El hombre ostenta dos vertientes: la objetiva y la superobjetiva, y ambas están caracterizadas por modos diversos de especialidad y temporalidad y se rigen por lógicas distintas, aunque integrables si se cumplen determinadas exigencias. La teoría de la creatividad nos exige un estudio muy fino de todo lo que implican estos diversos niveles y la posibilidad y la necesidad de integrarlos.

Estudiados detenidamente estos aspectos de la realidad humana, se puede proceder a investigar las condiciones para que se dé auténtica relación de encuentro entre el hombre y las realidades del entorno.

El encuentro es un acontecimiento creador, un juego que hace surgir un género de realidades relacionales-ambitales, que son fuente de *sentido* y de *belleza*. El juego es una actividad que se desarrolla a su propia luz, a la luz que alumbra la creación de ámbitos.

Si un hombre *no hace juego* por falta de actitud creadora, anula el lenguaje y agosta da fuente de *sentido*; reduce su ámbito vital hasta la asfixia y se entrega al "absurdo".

Resulta muy insuficiente afirmar que la "literatura del absurdo" es un reflejo de la situación dramática, en casos angustiosa, del hombre actual. Es ésta una razón muy general y poco rigurosa. Apenas dice nada concreto acerca de la génesis de la estructura interna de las obras que constituyen la literatura del absurdo. Si no queremos reducirnos a vagas generalidades, y deseamos penetrar en el sentido riguroso de tales productos literarios, debemos analizarlos a la luz de una sólida *teoría de la creatividad*, basada en una concepción relacional de la realidad y de la belleza, así como en una concepción ambital del ser humano. Las obras más características de este movimiento literario-filosófico — pensemos en *La Náusea* y *A puerta cerrada* de Sartre, *El extranjero* y *Caligula* de Camus, *Esperando a Godot* de Beckett — muestran nítidamente el estado en que se halla el hombre cuando falla del todo o se amengua hasta un grado límite su tensión natural a la creatividad.

De lo antedicho se desprende claramente el método a seguir en el análisis de obras literarias. Hay que valerse de todas las estratagemas posibles para adivinar si en la intención profunda del autor responde o no a una actitud de creatividad y analizarlo en pormenor a través del texto. En el análisis de *Esperando a Godot*, por ejemplo, el recurso más eficaz es advertir si se dan las condiciones que caracterizan el auténtico diálogo o bien las que provocan la quiebra de todo diálogo. Dialogar es una actividad netamente creadora. Todo fallo en la actividad dialógica delata inequívocamente una falta correlativa de creatividad, cuyo grado puede precisarse con bastante aproximación mediante un análisis del poder de comunicación efectiva que tiene el lenguaje empleado en la obra. De hecho, a la primera lectura de la obra se entrevé ya que los protagonistas apenas superan el "grado cero" de creatividad. Al releer la obra bajo esta vertiente, se comprende perfectamente toda su estructura, su articulación y su estilo, hasta los más pequeños pormenores.

Esta forma de crítica literaria basada en el análisis filosófico de las actitudes humanas básicas encierra sin duda riesgos, por ejemplo el de no atenerse estrictamente al os textos y sus implicaciones. El buen intérprete debe extraer todo el contenido de un texto, haciéndolo hablar y desplegarse y mostrar sus conexiones con otros textos y temas. Pero ha de cuidarse de no tomar el texto como mero pre-texto para tejer una urdimbre de ideas extrañas al mismo.

Es difícil calibrar hasta donde llega el alcance real de un texto y donde empieza la creación personal del comentarista. A mi entender, un criterio válido de discernimiento es el siguiente: Al leer una obra hai que esforzarse por rehacer personalmente las experiencias fundamentales que es autor quiere describir. Si, al ir reviviendo tales experiencias, se consigue vibrar con el toxto de modo tal que se dé razón de cada uno de sua detalles hasta el término más insignificante, hay motivo para confiar — debido al criterio dec oherencia — que se está dentro de la órbita abarcada por el texto.

La *crítica estilística* suele quedarse demasiado corta en cuanto al análisis del contenido de las obra. La *crítica de contenido* es a menudo excesivamente general, imprecisa, y se contenta con englobar las obras dentro de corrientes generales de pensamiento o fenómenos culturales, masivamente considerados. La orientación analítica que propongo quiere ser amplia, libre frente a la mera letra de los textos, pero fiel a la intención creadora de los mismos. La verdadera fidelidad a los textos concretos se gana elevándose al nivel de las experiencias fundamentales que los inspiran. La comprensión de tales experiencias se logra a su vez adivinando las actitudes básicas de las que parten. Lo decisivo en la acción humana no son los meros hechos, ni los actos propiamente tales, ni dos hábitos personales que los actos crean y de los que proceden a su vez nuevos actos, ni las costumbres sociales a que dan lugar los hábitos personales y de los que dependen y se derivan otros hábitos personales. Lo verdaderamente básico es la actitud radical del hombre frente a la realidad y a los ámbitos interrelacionales que se van fundando a medida que el hombre entra en relación creadora con al entorno. El análisis de obras literarias debe prestar suma atención a estos ámbitos y actitudes, porque a su luz se aclaran mil cuestiones que una crítica atenida en exclusiva a los pormenores estilísticos no alcanza a interpretar con un mínimo de adecuación.

Este método se muestra *fecundo* e incluso *seguro* cuando se lo maneja con cierta firmeza. Esta firmeza implica:

1. Soltura para adivinar en cada momento a qué nivel de la realidad se mueve un autor, qué esquemas mentales moviliza

y qué sentido adquieren en tales esquemas los conceptos básicos. Muchos términos filosóficos adquieren un sentido sensiblemente distinto al ser utilizados en distintos contextos.

2. Un conocimiento bastante hondo y articulado de la temática filosófica. Sin poseer una idea clara de los diversos modos que hay de temporalidad y espacialidad, de la diferencia entre causalidad y apelación, el sentido antropológico del tedio y aburrimiento, las características y exigencias del encuentro, el significado del miedo y la angustia y su mutua distinción, la esencia de la esperanza, la relación entre lenguaje y amor, sensibilidad e inteligencia, y otros temas semejantes, no es posible ni siquiera traspasar el umbral de la significación auténtica de obras tales como las pertenecientes a la llamada "literatura del absurdo", que — por su carácter contestatario — van contracorriente de la normativa estética común y sólo pueden ser comprendidas cabalmente si se las ve *en su génesis*, a la luz de la intención que las anima.

3. Capacidad para advertir al hilo de la lectura o de la representación escénica a) los ámbitos que se ven fundando, las interferencias mutuas a que dan lugar, y los ámbitos de mayor envergadura que éstas originan; b) ámbitos que se dejan de cocrear por falta de las condiciones debidas (en el fondo, por falta de creatividade y de actitud dialógica). Esta actitud dialógica implica apertura, disponibilidad, reconocimiento del valor personal de los otros, voluntad de interferirse creadoramente. A esta actitud se opone drásticamente el odio, como voluntad decidida de anulación de toda relación personal creadora de ámbitos-de-convivencia. Hay ámbitos de amor y ámbitos de odio. Correlativamente, existe un lenguaje que funda interrelaciones de convivencia y un lenguaje que funda campos de tensión y repulsa.

Las obras literarias están estructuradas por encuentros y por choques, por ámbitos de convivencia y por ámbitos-de-colisión. La verdadera creatividad se da solamente en los ámbitos-de-convivencia. Las relaciones de choque no merecen en rigor el nombre de *ámbitos*. Si se le aplica, es por tratarse también de una *relación interpersonal*. Lo que sucede es que esta relación deja pronto de ser inter-*personal* ya que el que odia anula — en medida directamente proporcional al agravo de su odio — su condición de persone, y hace todo lo que está en su mano por anular el carácter personal de aquel a quien odia. Odiar es desear establecer una relación de *lejanía infinita* respecto al ser odiado. El odio suele inspirar los asesinatos, que responden a la voluntad de estar absolutamente lejos y para siempre respecto a la persona odiada. Esta lejanía absoluta anula la relación de presencia y, por tanto, el ámbito interpersonal. El odio engendra *relaciones de ruptura* que sólo pueder aparecer como una cierta forma de relación y de

ambitalidad en tanto dura la lucha, es decir, mientras no se lleva a cabo la anulación de todo género de presencia y de convivencia. El ámbito-de-odio se anula a sí mismo como ámbito. De igual modo — como ya apuntó Ebner — la palabra dicha con odio lucha contra su misma esencia, se desgarra como palavra y se autoanula. En un primer momento puede parecer que el lenguaje del odio tiene una gran entidad porque muestra una gran eficiencia, un alto poder de disolución. De ahí s ualto grado de expresividad literaria. Pero este poder es fugas; sólo dura al tiempo necesario para realizar su labor anuladora.

La actitud de odio y el lenguaje a ella correspondiente juegar un papel relevante en la vida humana y — consecuentemente — en la literatura por darse sobre el telón de fondo de lo que constituye da *actitud normal del hombre*, que es la creación de ámbitos de convivencia. De modo semejante a como las obras que impugnan la existencia de Dios tienen cierta garra espresiva en los paises cuya vida está fundada sobre la roca firme de una tradición religiosa, aunque muchos ciudadanos no asuman de modo activo estas creencias en sua vida privada.

4. Formación estética suficiente para captar el caráter *relacional* de la belleza, forma de *splendor* o *luminosidad* que brota en la interaceción de ámbitos. La belleza es definida desde antiguo como "splendor realitatis", el resplendor que produce o desprende la realidad en su mismo proceso de configuración. El proceso de configuración de la realidad humana en sus diversas vertientes y en toda su complejidad es representado en las obras literarias, y de modo singular en las dramáticas. La articulación mutua de los diversos momentos de este proceso — con lo que tienen de sorpresivo y creador — es la fuente natural de la belleza literaria. Esta se da, pues, en un nivel mucho más hondo que las bellezas huidizas que suscitan los recursos estilísticos. La obra literaria adquiere verdadera categoría de obra de arte cuando constituya un entramado de ámbitos trabados entre sí de modo genético y estructural, es decir, *lúdico*. La obra literaria auténtica es formada por un juego de ámbitos que van engendrando de dentro a fuera otros ámbitos, y se constituye así en fuente de sentido y de belleza. Esta interna trabazón permite a las obras verdaderamente artísticas desbordar las circunstancias de tiempo y lugar en que fueron concebidas y estar vigente en todo momento, ganando así un caráter "clásico". Lo clásico no pertenece a una época especialmente fecunda y dotada de "clase". Lo clásico presente un alto valor humano y goza por ello de una forma de espacialidad y temporalidad superior.

La belleza en su sentido radical y hondo es siempre "clásica" en cuanto desborda los modos empíricos de espacio y tiempo por responder a una actividad creadora de ámbitos. La fuerza da atrac-

ción de lo bello radica en su caráter lúdico-ambital, es decir en su poder creador de nuevos ámbitos-de-realidad. La formación literaria consista en poner en forma la capacidad de ver al mismo tiempo el proceso constitutivo de ámbitos y el surgir de la belleza. Con profunda intuición se subraya desde Platón y Plotino el nexo primario que media entre el ser, el bien y lo bello.

La belleza intensa que irradian los actos humanos en que se fundan autenticas relaciones de encuentro resplandece de modo ejemplar en diversas obras de Saint-Exupéry: *Terre des Hommes, Citadelle, Le Petit Prince*, y de G. Marcel: *La mort de démain, Quatuor en fa dièze*, y J. Anouilh; La sauvage, Eurydice.

UMA CONTRIBUIÇÃO DOS ESTUDOS PIAGETIANOS AO ESCLARECIMENTO DO PROBLEMA "O LÓGICO E O PSICOLÓGICO EM EDUCAÇÃO"

DURLEI DE CARVALHO CAVICCHIA
Prof. Assist. Doutor do Depto. de Educação
da FFCL, Araraquara (UNESP)

A análise da literatura educacional que trata das relações entre os processos de ensinar e aprender revela esta característica, quando se discute o problema — "o lógico e o psicológico em educação". A posição de cada autor decorre da concepção que tenha da natureza do conhecimento e das hipóteses aceitas sobre o desenvolvimento intelectual. Pode-se, então, afirmar que na maioria das discussões sobre ensino e aprendizagem aparece, com freqüência, a preocupação com o papel da filosofia e da psicologia para a compreensão da natureza das prioridades do ensino de um tema. Esta preocupação é encontrada sobretudo entre os autores que se dedicam ao estudo de problemas relacionados com a lógica e a linguagem em educação. É neste quadro de referência que se pretende focalizar aqui o que se julgou representar uma contribuição dos estudos piagetianos ao esclarecimento da questão — "o lógico e o psicológico em educação".

Entre os estudos mais importantes sobre o assunto, está o de Hirst, sob o título "Os aspectos lógico e psicológico do ensino de um tema" [1]. Neste trabalho, o autor propõe a seguinte questão: de que modo e em que medida o ensino de um tema está determinado pela sua própria natureza? [2]. Para responder à pergunta, Hirst discute o significado de expressões tais como *ordem lógica, método lógico e organização lógica*, procurando, desta forma, delimitar o que se pode dizer sobre as *características lógicas do conhecimento*. A análise é realizada a partir de Dewey — o primeiro filósofo a utilizar tais termos em um contexto educacio-

nal [3]. Conclui mostrando que grande parte dos problemas surgidos na tentativa de identificar *uma* seqüência lógica de verdades, em qualquer campo do conhecimento, derivam de confusão entre diferentes formas de ordem lógica. Refere-se, especialmente, à distinção entre elementos pertencentes à *gramática lógica* — aspecto considerado indispensável para a inteligibilidade no ensino de um tema — e os de *seqüência lógica* — considerado de importância secundária neste caso [4]. Este tipo de análise representa uma contribuição importante para o esclarecimento de um dos aspectos das relações entre lógica, psicologia e educação: o das exigências propostas pelas características do tema de estudo ao seu ensino.

Deve-se considerar, entretanto, que a ordem de aprendizagem nas escolas é orientada não apenas pela ordem lógica da matéria de estudo, mas também pela psicologia de quem aprende. [5] O próprio Hirst apresenta este tipo de observação ao afirmar que, embora o conhecimento esteja necessariamente caracterizado por traços lógicos, quando o aluno adquire um conhecimento qualquer o faz necessariamente em função de sua psicologia particular [6]. Percebe-se, então, que o tratamento deste problema pode centralizar-se na questão das operações lógicas que se realizam na sala de aula. Considerando o *desenvolvimento do conhecimento* como um dos principais propósitos da educação escolar, a relação professor-aluno no processo de ensino-aprendizagem compreende, basicamente, processos racionais de *exposição* e *domínio* do conhecimento. Desta forma, o ensino satisfatório e a aprendizagem eficiente compreendem operações lógicas, consideradas tanto do ponto de vista da atividade do professor — *expor* o conhecimento — como do ponto de vista da atividade do aluno — *dominar* este conhecimento [7].

Nota-se, neste caso, que as principais contribuições relacionam-se muito mais com o primeiro aspecto indicado — a atividade do professor — do que com o segundo — a atividade do aluno. Na melhor das hipóteses, quando considerado no processo educacional, o aluno encontra-se num avançado grau de desenvolvimento. Este é o caso, por exemplo, das categorias lógicas — representando comportamentos de ensino — propostas a partir de pesquisas de B. Othanel Smith na escola de segundo grau, em que identifica não só as operações lógicas na linguagem da aula, como ainda os procedimentos mais amplos de controle da matéria de ensino [8]. Também podem ser incluídos neste grupo os estudos de Ennis que concretizam o chamado pensamento crítico — cujo exercício caracteriza o interesse da Filosofia pela linguagem — por meio de doze categorias ou atos lógicos [9]. Estas contribuições representam um avanço muito grande nos estudos sobre as operações lógicas na linguagem da aula. Entretanto, deixam de considerar grande parte do que se poderia identificar

como as atividades do aluno no processo de ensino-aprendizagem, especialmente quando se pensa no aluno da escola de primeiro grau (criança e pré-adolescente).

A partir destas considerações pode-se, pois, afirmar que os estudos sobre os aspectos lógicos e psicológicos do ensino deixam de examinar de maneira adequada a posição do aluno naquele processo. Este parece ser um aspecto do problema que poderia ser esclarecido se fossem tomados como fonte de informação os estudos piagetianos, destacando-se as publicações mais recentes do Grupo de Genebra. Talvez não seja exagero afirmar até que, em alguns casos, o desconhecimento de tais trabalhos por parte dos especialistas acaba por empobrecer a discussão. Acaba mesmo por prejudicar a avaliação da contribuição da filosofia e da psicologia para a compreensão dos principais aspectos a serem considerados no ensino de um tema.

Um exemplo desta última afirmação pode ser encontrado no trabalho de Hamlyn sobre os aspectos lógicos e psicológicos da aprendizagem [10]. O autor faz várias considerações significativas para esclarecer alguns sentidos em que se utilizam indevidamente as expressões "prioridade lógica" e "prioridade psicológica", chegando à afirmação, que parece extremamente importante, de que "existem na aprendizagem prioridades que são mais do que psicológicas e que poderíamos chamar de epistemológicas". [11] No entanto, a contribuição de Hamlyn limita-se a essa indicação. Não propõe a reunião dos estudos de lógica com os de epistemologia genética, como ocorre, por exemplo, entre os especialistas que fazem parte do Grupo de Genebra. Esperava-se, especialmente, que conduzisse a discussão na direção delineada logo a seguir, ao mostrar que as decisões sobre a ordem a ser estabelecida no ensino de certos temas supõe princípios gerais, resultantes da compreensão da ordem imposta tanto pelo *desenvolvimento do conhecimento* como da compreensão do próprio *tema* [12].

Estas observações, encontradas no texto de Hamlyn, sugerem a necessidade de uma abordagem interdisciplinar para o estudo das diferentes formas de atividades cognitivas presentes no processo de ensino-aprendizagem. É neste ponto que surge a possibilidade de encontrar nos estudos e pesquisas do grupo piagetiano a principal contribuição aos problemas do ensino. Tal contribuição parece ocorrer muito mais no sentido da proposição de um modelo de trabalho, do que propriamente dos resultados das pesquisas realizadas. Aparece indicada com clareza nos estudos de Inhelder, Bovet e Sinclair sobre a aprendizagem de estruturas lógicas do pensamento [13]. Neste trabalho, as autoras afirmam a necessidade de uma abordagem interdisciplinar na proposição e estudo de questões referentes ao desenvolvimento da lógica ope-

ratória na criança, particularmente no que se refere à história do pensamento científico e à axiomatização lógica das estruturas operatórias. Indicam ainda as condições do grupo piagetiano a este respeito: a familiarização dos vários componentes do grupo com o estudo de problemas nos mais diferentes campos do conhecimento. Isto permitiu às autoras, por exemplo — no caso do trabalho em questão — *identificar* as diferentes estruturas subjacentes às noções em estudo — primeiro passo para a programação de procedimento de ensino eficientes.

Nestas condições, percebe-se a inconsistência do trabalho de Hamlyn, ao criticar arbitrariamente os estudos piagetianos. Pode-se supor, a partir daí, que esse autor ignora aspectos elementares da teoria de Piaget, como as interpretações das pesquisas sobre a conservação; a consideração das influências do ambiente sócio-cultural no desenvolvimento do pensamento operatório: o significado de conceitos tais como adaptação, assimilação, acomodação e equilibração para descrever e explicar o funcionamento da inteligência [14].

Com a mesma preocupação encontra-se Kneller, ao considerar o desenvolvimento dos poderes lógicos. Entretanto, não chega a abordar aspectos mais significativos da contribuição piagetiana, permanecendo ao nível das generalidades. Apesar disso, já se encontra em Kneller, a seguinte conclusão, após um exame crítico da contribuição de Piaget: "provavelmente, a melhor política é adotar as descobertas mais amplamente aceitas, ou realizar uma síntese delas, e incluir no programa de estudos matérias que possam favorecer esta habilidade (para efetuar operações lógicas) *nos momentos apropriados* da carreira escolar do aluno" [15].

A principal observação que sobressai a partir das várias publicações consultadas para o esclarecimento do problema aqui focalizado — o lógico e o psicológico em educação — refere-se à confusão conceitual que cerca esta questão na maioria das vezes em que é colocada e em que são utilizadas estas expressões na literatura educacional. A distinção é tão antiga que tendemos a aceitá-la sem questionar sobre que coisas estaríamos confundindo se ela não fosse feita, nem sobre quais são as características comuns que ela possibilitaria identificar. Uma análise cuidadosa desta questão é realizada por McClellan, num artigo no qual, depois de indicar algumas modificações ocorridas na história desta distinção, sugere o seu abandono definitivo, pelo menos na forma como tem sido utilizada na linguagem da educação até agora [16]. O autor apresenta uma séria objeção teórica a tal distinção, pela demonstração da sua impotência em qualificar, de maneira coordenada, diferentes variedades de um mesmo tipo de coisa; demonstra ainda, nas concepções de diferentes filósofos

da educação, como Dewey, Bode e Kilpatrick, uma indiferenciação entre o *significado técnico* e o *significado primordial* destes termos — lógico e psicológico o que leva a muitas confusões. Tudo isto torna a distinção inútil não só do ponto de vista teórico, como também para responder a questões de ordem prática [17].

As considerações apresentadas até agora, põem em relevo uma questão de importância fundamental mas bastante descuidada na teoria e na prática educacionais — e da necessidade de clarificação dos conceitos que sustentam a estrutura de uma teoria educativa, pelo exame das idéias básicas e critérios lógicos em que se fundamentam os diferentes argumentos — tarefa da análise lógica e lingüística no campo da Filosofia da Educação [18]. Por outro lado, conduzem à identificação de um conjunto de distinções, feitas por Piaget e colaboradores em seus estudos de epistemologia genética, e que poderiam *evitar* ou esclarecer melhor muitas das confusões encontradas nas discussões já citadas. Pode-se indicar, a título de exemplo, várias destas confusões no artigo já focalizado, de Hamlyn; identificação de operações formais com operações abstratas [19]; emprego do termo "abstração" sem considerar as diferenças entre abstração empírica — própria do pensamento operatório concreto — e abstração reflexiva — própria do pensamento operatório formal; utilização do termo "conceito" sem considerar a distinção entre conceitos lógicos e infralógicos; não distinção entre diferentes tipos de experiência de aprendizagem — experiência do tipo físico e experiência do tipo lógico-matemático — distinção fundamental em qualquer discussão sobre as relações sujeito — objeto na aquisição do conhecimento. Estas observações pretendem mostrar em que medida a consideração dos trabalhos piagetianos a respeito do desenvolvimento da lógica operatória na criança e no adolescente poderia enriquecer as já tão fecundas tentativas de clarificação conceitual no campo da teoria e prática educativas.

Resumindo, é possível situar as principais contribuições dos estudos piagetianos para o esclarecimento do problema focalizado, em três áreas principais. A primeira delas refere-se à potencialidade de tais estudos no esclarecimento conceitual, portanto, no campo da linguagem utilizada para as comunicações educacionais. Uma segunda ordem de contribuição parece propor-se ao nível da possibilidade de utilizar as descobertas piagetianas sobre o desenvolvimento da lógica operatória na criança, para a solução de problemas relacionados com a prática pedagógica, tais como a organização de currículos, a ordenação da matéria de estudo. É preciso lembrar, entretanto, que esta ordem de contribuição propõe-se ainda no nível da teoria psicológica, exigindo, portanto, do educador, estudos intermediários que possibilitem a passagem para o campo educacional [21]. Uma terceira contribuição — e esta

parece a mais significativa — refere-se à possibilidade de tomar os estudos piagetianos como modelo de trabalho científico produtivo, no sentido de se buscar, na abordagem interdisciplinar característica de tais estudos, uma tentativa de resposta à questão do papel da lógica e da filosofia nos *processos concretos da educação.*

Talvez seja possível concordar com Hamlyn, quando afirma, no final de seu artigo aqui citado, que a pessoa mais capacitada para determinar os procedimentos adequados ao ensino de um tema é o próprio especialista, *desde* que tenha *refletido devidamente*, em especial, *filosoficamente*, sobre as questões incluídas em sua matéria (sobretudo sobre sua *aplicação à experiência*) [22]. Entretanto, na prática, parece muito difícil, senão mesmo impossível, encontrar *uma* pessoa que possa satisfazer às condições impostas por Hamlyn, sem a colaboração de outros especialistas. Daí a possibilidade que se percebe de, por meio de uma abordagem interdisciplinar na investigação do desenvolvimento da *lógica operatória* do sujeito, chegar a um melhor esclarecimento do problema aqui tratado. Nesta perspectiva, a distinção entre "lógico e psicológico" deixa de ter sentido para dar lugar a um diálogo atual e produtivo entre a psicologia e a lógica, com a colaboração dos especialistas nos mais diferentes campos do conhecimento.

NOTAS

1 — HIRST, P. H., "Los Aspectos Logico y Psicologico de la Enseñanza de un tema", in PETERS, R. S. (org.), *El Concepto de Educación*, Paidos, B. Aires, 1969, cap. 3.

2 — *Ibidem*, p. 76.

3 — Uma discussão crítica da posição de Dewey quanto à oposição entre "método cronológico (ou psicológico)" e "método lógico", pode ser encontrada também no artigo de José Maria Pires Azanha, "A questão dos pressupostos no discurso pedagógico" in NAGLE, J. (org.) *Educação e Linguagem*, EDART, S. Paulo, 1976, cap. 3. O interesse deste trabalho relaciona-se principalmente com o contexto em que aquela concepção pedagógica é examinada. A crítica centraliza-se no pensamento pedagógico de Dewey enquanto pressuposto da atual organização do ensino brasileiro de 1.º e 2.º graus.

4 — HIRST, P. H., *Obra citada*, pág. 93.

5 — KNELLER, G. F., *La logica y el lenguaje en la educación*, El Ateneo, B. Aires, 1969, cap. 4.

6 — HIRST, P. H., *Obra citada*, pág. 97.

7 — KNELLER, G. F., *Obra citada*, pág. 89.

8 — SMITH, B. e MEUX, M. O. *A Study of the Logic of Teaching*; (1962) e *A tentative Report on the Strategies of Teaching* (1964), Bureau of Educational Research, College of Education, University of Illinois, Urbana. Ver resumo das contribuições de Smith, Meux e colaboradores in KNELLER, G. F., *Obra citada*, cap. 5.

9 — ENNIS, R. H., "A concept of Critical Thinking", in *Havard Educational Review*, XXXII, 1962, p. 81-111. Ver também em KNELLER, G. E., *obra citada*, pág. 110-115, um resumo dos trabalhos de Ennis.

10 — HAMLYN, D. W., Los aspectos logico y psicologico del aprendizaje, in PETTERS, R. S. (org.) *El concepto de Educación*, Paidos, B. Aires, 1969, cap. 2.

11 — *Ibidem*, pág. 59.

12 — *Ibidem*, págs. 59-60.

13 — INHELDER, B., SINCLAIR, H. e BOVET, M., *Apprentissage et Structures de la Connaissance*, PUF, Paris, 1974, pág. 28.

14 — HAMLYN, D. W., *Obra citada*, págs. 60-75.

15 — KNELLER, G. F., *Obra citada*, págs. 93-99.

16 — McCLELLAN, J. E., "Lo logico y lo psicologico; dualismo insostenible?", in SMITH, O. B. e ENNIS, R. H. (org.), *Lenguage y conceptos en la educación*, El Ateneo, B. Aires, 1971, cap. 10.

17 — *Ibidem*, págs. 160-172.

18 — Para um exame crítico desta questão, ver a obra já citada de SMITH e ENNIS (org.), *Lenguage y conceptos en la educacion*, El Ateneo, B. Aires, 1971. A idéia aqui apresentada aparece especialmente no Prólogo da edição em castelhano, escrito por Nicolás R. A. Barros.

19 — HAMLYN, D. W. *Obra citada*, pág. 67.

20 — *Ibidem*, pág. 71.

21 — Ver, a este respeito, as considerações apresentadas por Jorge Nagle no artigo "Discurso Pedagógico: Uma Introdução", in NAGLE, J. (org.), *Educação e Linguagem*, EDART, S. Paulo, 1976, págs. 30-31.

22 — HAMLYN, D. W. *Obra citada*, pág. 74.

A CRISE DA FILOSOFIA E A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO COMO UM CAMINHO DE VOLTA AO HOMEM

DR. PEDRO L. GOERGEN
Professor da Universidade de Campinas

Muitos pensadores, filósofos ou não, enfatizam a atual crise da filosofia que é grave sobretudo porque questiona a própria razão de ser da filosofia. Para a sociedade atual, envolvida pelo espírito materialista e orientada exclusivamente pelo método cognoscitivo exato proveniente das ciências naturais, a filosofia que, segundo estes critérios, não contribui em nada para esta sociedade, perdeu sua função, sua razão de ser. O interesse do homem atual está voltado para as coisas úteis, sempre guiado por um método supostamente seguro e protegido de erros. As reflexões filosóficas que não têm estas características podem conseqüentemente ser abandonadas como inúteis malabarismos intelectuais que não levam a resultado nenhum. Ou poderíamos, lembrando os argumentos mais comuns, apontar na história da filosofia algum problema que ela tivesse resolvido? Não são os seus problemas eternos problemas? Qual o sentido então de dispender enormes esforços intelectuais para procurar soluções que sabemos de antemão não serão encontradas? O contra-argumento mais conhecido, de que a filosofia trata de problemas que sempre envolveram o homem e que tocam as raízes mais profundas do seu ser, do mundo e do sentido do seu ser no mundo, parecem não encontrar eco. O homem necessita alimentos, vestes e casas; precisa proteger seu ambiente para sobreviver. Para isso e para aumentar a sua qualidade de vida, sua esperança e seu conforto, ele precisa conhecimentos seguros, exatos e sobretudo úteis. Afirmações como: o motivo que leva os homens a interrogar filosoficamente não é um simples interesse especulativo, que a reflexão filosófica é vital e nos envolve, que trata de nossas angústias, de nossa felicidade, de nossa vida e morte, hoje parecem vazias ou, se têm conteúdo,

não ecoam, são estranhas e pouco convincentes para o homem atual.

O vertiginoso avanço dos diferentes campos da ciência e o crescente acúmulo de informações, dificultam sempre mais a integração destes conhecimentos na abordagem geral do filósofo. Numa tentativa de superação desta dificuldade, os filósofos voltaram sua atenção para os conceitos fundamentais e inferentes que caracterizam os diferentes domínios do saber, procurando uma imagem integrada do espírito humano.

Por outro lado, o desenvolvimento das ciências e a valorização exclusiva do método positivista de conhecimento, constituíram-se num desafio que levou muitos filósofos a reconsiderarem a sua tarefa e orientá-la para o exame dos argumentos dos vários domínios do saber sob o ponto de vista de sua clareza e validade. Estudam as idéias e argumentos fundamentais aplicando uma gama variada de instrumentos lógicos e, sobretudo, lingüísticos e semânticos.

A crise da filosofia é singularmente típica de uma sociedade tecnocrata e materialista como a nossa, para a qual os problemas materiais são mais prementes e que, além de nunca estar muito comprometida com o pensamento filosófico, ao contrário dos povos altamente desenvolvidos que parecem emergir do mergu'ho materialista, está orientando-se cada vez mais nos critérios materialistas e utilitaristas. Outra problemática que para a nossa sociedade em particular contribui para um indiferentismo diante da filosofia é o fato de esta se constituir, de maneira geral, de sistemas que surgiram em outro contexto histórico, social e cultural. O pensamento de uma abordagem que desce às próprias raízes do ser, que se debruça sobre a realidade enquanto tal, para auscultar os seus princípios que superam as fronteiras do espaço e do tempo, é sempre, sem discutirmos e muito menos negarmos aqui a priori a sua validade, um pensamento de elite que não provoca a participação a não ser de um pequeno grupo.

Diante desta perspectiva de descrédito do pensamento filosófico, aparece um novo fenômeno, de tendência oposta, particularmente nos países mais desenvolvidos, nos quais, apesar do avanço material, o homem se revela, se interpretamos corretamente alguns fenômenos que surgiram nestas sociedades nos últimos anos, como um ser indócil que não se deixa confinar pelas fronteiras da matéria. Certos movimentos da juventude, o grande sucesso da meditação transcendental provinda do oriente e sobretudo a recente preocupação filosófica de diferentes setores do conhecimento, parecem apontar a necessidade do homem de ultrapassar as fronteiras de um puro materialismo utilitarista.

Não queremos aqui analisar as causas da crise da filosofia ou conjeturar acerca de sua possível reabilitação. Apenas, como pessoa interessada no pensamento filosófico, ter presente o quadro atual da crise e ser nisto muito sincero, pois, sendo a crise sempre a mola propulsora do avanço histórico, podemos partir dela para descortinar novos horizontes. Talvez seja menos filosofia enquanto tal que está em crise mas a sua reflexão distante e desengajada.

Sob o ponto de vista global, estes novos pontos de vista talvez não sejam mais do que um só: o homem. Como podemos, porém, falar do homem como um novo horizonte da filosofia depois dos recentes sistemas filosóficos, cujo maior mérito é exatamente a volta para o homem, a colocação do homem no centro de sua reflexão? Naturalmente não num sentido contrário ou oposto, nem mesmo querendo contestar a validade de tais esforços filosóficos, mas num sentido de um caminhar em frente, de um avanço para mais perto do homem em sua concretude. Não só em sua concretude enquanto ser mas enquanto ser tal: subdesenvolvido física e culturalmente e iniciando, mesmo assim, o confronto com os grandes problemas da época tecnológico-industrial. Se a filosofia quiser descobrir o homem para o homem, deve voltar-se para a sua concretude e identificá-lo ali, de maneira que esta mesma reflexão possa servir para uma realização mais profunda do próprio ser homem. Este inclinar-se sobre a realidade não significa um esvaziamento da própria filosofia em diferentes abordagens, que exatamente não reconhecem o método filosófico, mas também não pode significar uma indiferença por parte da filosofia diante destas abordagens que cooperam efetivamente para uma compreensão total do homem. Deve sim, partir delas, para alcançar uma compreensão mais profunda e abrangente do homem, podendo desta maneira, contribuir melhor para uma realização mais perfeita do projeto que é o próprio homem.

Na medida em que a filosofia vai ao encontro do homem em sua concretude, ela se compromete, torna-se envolvida e envolvente, superando a acusação de que "com ela ou sem ela nada muda".

Estes pensamentos que carecem, no presente contexto, de uma fundamentação maior, poderiam provocar a objeção de que esta volta para a concretude não significa mais que o abandono da abordagem filosófica do homem e o retorno aos métodos das diferentes ciências. Para nós no entanto, neste momento de perigo, aparece a grande oportunidade da filosofia: a volta para a concretude sem se deixar envolver por ela, isto é, transcendendo sempre a materialidade pura e simples através da atitude crítica que, baseada na constante reflexão do ser humano, serve para uma realização maior do homem. Já não se trata, como vemos,

de uma filosofia descompromissada mas de uma filosofia que põe a realidade no centro de sua reflexão, assumindo um compromisso radical com a mesma, não podendo mais refugiar-se em regiões puramente especulativas, descompromissadas e desligadas da realidade, regiões estas nas quais ela sempre perde o seu sentido.

É dentro deste contexto de volta à realidade que procuramos entender a validade e o significado do esforço de muitos pensadores que voltaram sua atenção para diferentes domínios do saber, constituindo uma filosofia de história, da linguagem, da educação, etc. que surgiram recentemente e ainda se encontram em fase de constituição.

A filosofia da educação especialmente, ainda não está bem definida, pois, de um lado, não está claro o seu relacionamento com a filosofia, entendida aqui como abordagem única e geral da realidade enquanto tal, e, doutro lado, não é pacífica sua função dentro do próprio complexo educacional, fato que facilmente pode ser verificado através das exposições dos diferentes filósofos da educação que ora a encaram mais como uma filosofia dos valores, ora como uma antropologia a serviço da educação ou como a análise de sistemas educacionais do passado sob um ponto de vista filosófico. Esta decisão é, certamente, em parte, fruto da situação todavia indefinida da pedagogia como ciência, apesar dos esforços metacientíficos de fundamentação e estruturação, levados a efeito tanto pela filosofia transcendental, como pela filosofia hermenêutica histórica, estrutural e engajada ou mesmo pela manobra dos positivistas através do seu conceito subjetivo de ciência.

Definir a função de uma filosofia diante de uma "ciência" que ainda não encontrou a sua identidade como ciência, com objeto e método próprios, é uma tarefa sobremodo difícil. Deve ela refletir sobre problemas filosóficos envolvidos na problemática educacional ou analisar proposições pedagógico-filosóficas surgidas na história da educação? A afirmação da primeira questão valeria definir a filosofia da educação como uma tomada de posição diante dos problemas filosóficos que envolvem a problemática educacional, o que seria afirmar uma filosofia da educação que assume um compromisso com a realidade. A afirmação da segunda questão, seria a tentativa de compreensão de abordagens históricas do campo da educação que no passado tiveram maior ou menor influência. A filosofia da educação, entendida como uma análise dos efeitos e fundamentos filosóficos de teorias pedagógicas do passado, é, sem dúvida, de fundamental importância, pois leva a uma compreensão da evolução do homem: o homem nada mais é que seu passado e sua abertura para o futuro. Ainda que de indiscutível importância, estas abordagens deveriam, na nossa maneira de entender, ao invés de exaurirem o conteúdo próprio da filosofia da educação, servir de instrumento para nos

achegarmos ao homem concreto. O homem só pode ser entendido através do seu passado mas, no contexto educacional, ele é sobretudo projeto, abertura para o futuro e é ali, assim nos parece, que podemos identificar a função mais importante, ainda que não exclusiva da filosofia da educação. Se acreditarmos que o homem é mais do que um puro vir a ser, se acreditarmos num "dever ser" que o torna mais humano, que realiza mais plenamente sua condição de homem, então podemos outorgar este lugar importante e mesmo fundamental à filosofia da educação, no sentido de uma abordagem abrangente da realidade do ser humano para compreendê-lo na sua plenitude e procurar a concreção desta plenitude na contínua realização do projeto do seu ser. A partir deste momento a nossa reflexão não é mais guiada por um simples interesse especulativo: a discussão filosófica torna-se vital, envolve a nossa própria existência, comprometendo-se com a realidade e a realização do homem.

Se de um lado pudemos verificar, através destes breves pensamentos, a importância eminente da reflexão filosófica dentro da problemática educacional, poderíamos mostrar, por outro lado, que com isto levamos esta mesma problemática para dentro da filosofia, a não ser que queiramos restringir a atividade filosófica a uma reflexão descomprometida, sem implicância para o homem. No momento, particularmente sobre a realidade humana, significativa para o homem, ela nos envolve, alcançando um eminente efeito educacional. E, se assim quisermos, é ali que encontramos, paralelamente à filosofia da educação, o sentido mais profundo da filosofia, ou seja, a compreensão mais profunda da condição humana para possibilitar ao homem uma maior realização. O que é isto senão educação?

Voltando às nossas considerações que partiam do ponto de vista educacional, vale lembrar que os teóricos que se dedicam a este campo, devem, ao par da grande importância dos seus esforços, ter consciência dos limites de sua teoria, a qual deve ser entendida como uma teoria que parte da prática e volta para a prática, sem contudo assumir uma posição dogmática querendo impor os resultados que obteve. É este o pronto nevrálgico onde recaem todas as acusações que taxam a teoria de inútil porque não infere na prática. A imposição dogmática, porém, ultrapassa as fronteiras da teoria invadindo o campo da política e mesmo o do educador que, no contexto de uma educação responsável, goza (ou deveria gozar) de relativa autonomia, na medida em que projeta a sua ação concreta segundo a sua própria interpretação, tanto da lei quanto da realidade educacional. Na perspectiva de um dogmatismo teórico, o educador serviria de simples instrumento para alcançar os objetivos impostos pela teoria. A filosofia da educação abrange, dentro de seu enfoque peculiar, todo

o complexo educacional, não com um interesse puramente especulativo mas para, partindo do reconhecimento da prática, projetar uma nova prática. Este projeto, porém, não deve arvorar-se no direito de impor-se na prática, ainda que deva lutar para tornar-se uma instância orientadora da prática, ou seja, para os educadores e para aqueles que são democraticamente responsáveis pelas decisões práticas em educação.

Com esta compreensão da filosofia, referida aqui no exemplo restrito da filosofia da educação, parece abrir-se-nos uma perspectiva que poderia contribuir para que a reflexão filosófica supere seu caráter meramente especulativo e consiga corresponder às esperanças que nela coloca o homem atual.

UM CONCEITO DE EDUCAÇÃO

FARIA GOES SOBRINHO

Professor Emérito da UFRJ. Ex-Diretor da Faculdade Nacional de Filosofia. Antigo Catedrático de Fundamentos Biológicos da Educação da UFRJ e da UERJ

1. EDUCAÇÃO E CRESCIMENTO

De Educação, interessado em visualizá-la segundo uma perspectiva biológica, formulei a definição que se segue:

> Educação é o processo de crescimento baseado na aprendizagem e relacionado com a experiência, no sentido de assegurar a plena integração, adaptação e eficiência do indivíduo e de conduzir, pela devida generalização, a contínuo aperfeiçoamento do grupo.

Aprendizagem vem aí referida no sentido de *mudança do comportamento*, que lhe dão o experimentalismo e o instrumentalismo de Jonh Dewey. Crescimento, por sua parte, é proposto com o sentido amplo e na acepção extensiva que lhe emprestam Dewey e Paul Godin e que traz implícita a noção de *desenvolvimento*. Crescimento como sendo:

> — o modo pelo qual o indivíduo se realiza, atualizando o potencial de atributos incluso, originariamente, na célula-ovo que lhe deu origem e ajustando-se às peculiaridades do meio ambiente.

Crescimento entendido, portanto, *latu sensu*. Como integração gradual e dinâmica do todo. E que se efetua em função de um jogo de forças: de uma parte, a herança, a condição genotípi-

ca, o fator endógeno; por outro, a influência exógena, a ambiência, o fator sócio-cultural.

Quanto à *adaptação*, fico-me com a definição que Herbert Spencer deu de vida: — "contínuo ajustamento das relações externas". Relações Sociais, inclusive.

Globalmente considerada, a educação — é o que se sustenta subentende pois, aprendizagem e traduz-se em realização progressiva da pessoa: vale dizer importa em *crescimento* e *desenvolvimento*. Aprendizagem é, no caso humano, fautor desse crescimento e o instrumento implícito do dito desenvolvimento, que só por seu intermédio é satisfatoriamente alcançado em suas dimensões físicas e em suas conseqüências sociais.

Não há demasia na afirmação de que, só pela aprendizagem o crescimento normal do ser humano tem meios de assegurar-se. Mesmo no plano físico. O crescimento normal irá depender de regime apropriado de vida: boa dieta, boas normas de trabalho, defesa eficaz contra a doença e o acidente, recreação e repouso, o saber ganhar, o saber vestir, o saber morar — no geral, toda a conduta que favoreça o indivíduo face ao meio e frente às circunstâncias. Em contrapartida, a capacidade de aprender é, no indivíduo humano, função do nível de desenvolvimento orgânico já alcançado. Maiores irão sendo as possibilidades abertas à aprendizagem com a maturação biológica, ou seja, o progresso da diferenciação orgânica, qualitativa, verificada no educando — o que, seguramente, lhe ampliará a margem de justeza e propriedade das respostas e reações aos estímulos.

Ao dito crescimento físico, o qual melhor se fará por via, dizia eu, de alimentação adequada, bons e salutares hábitos de vida, intensa atividade muscular — dele, causa precípua e imediata, visto intensificar o metabolismo (o crescimento é diretamente proporcional à intensidade do metabolismo) — a esse crescimento somático e celular, a aprendizagem agrega o crescimento mental. Cresce e qualifica-se a mente humana com a assimilação da cultura que o corpo social acumula, depura, seleciona, acrescenta — e a educação, vale dizer a aprendizagem sistematiza e transfere. Em cada geração, a vida psíquica vem a desenvolver-se pela reconstrução contínua do dito legado de experiências culturais efetuadas por obra da apredizagem. De tudo advindo sabedoria, fundamentada nas aludidas lições da experiência — afinal, a maneira humana de obtê-la.

Progresso social é, paralelamente, outra das conseqüências a derivar da efetivação plena das faculdades e atributos humanos que decorre da assimilação do patrimônio cultural, por via da educação a ser entendida nos termos propostos de processo de

realização progressiva da pessoa humana, ou seja, um processo global de crescimento com base na aprendizagem. Esta, por sua vez, compreendida em seu real significado e sua real dimensão, de "contínua reconstrução da experiência" — ancestral e contemporânea.

2. O BINÔMIO EDUCAÇÃO-SAÚDE

Em tudo e por tudo isso, e como quer que seja, uma condição haverá sempre a preservar, a um só tempo como determinante e resultante, em todos os trâmites do processo da educação. É a saúde.

Defino-a nos termos que seguem:

> Saúde é o estado que decorre do funcionamento harmonioso equilibrado do organismo, traduzido em contínuo bem-estar físico e mental e manifestando-se em reações de comportamento adequadas à necessidade do indivíduo, como ser vivo e como *socius*.

Educação e Saúde, como educação e adaptação, educação e desenvolvimento, são palavras fronteiriças, de íntimo parentesco. A certos propósitos, rigorosas sinonímias em seu significado pragmático, a que se dá valor semântico diferenciado para significar ocasionalmente, um dado efeito ou expressão mais particular de fenômeno, em essência, solidário e global. Em verdade, dar educação é criar bem, é bem ajustar — é dar saúde. Esta, a exprimir bem-estar físico e mental da pessoa humana. Capacidade de bem realizar e bom realizar-se; ânimo de bem conviver.

Diz-se analogamente, "bem-criado" e "bem-educado". E o malcriado é "mal-educado". Concordante também, a saúde, com aquele ou aspecto de significado relevante em educação: o fato da *adaptação*. Proporcionalmente, o progresso educativo resultará em desenvolvimento físico e mental, em adaptação, em saúde, e em seu somatório a boa qualidade da vida. Vida plena, continuada, cabalmente vivida.

3. A ESCOLA. OBJETIVOS PRIMÁRIOS E SECUNDÁRIOS

A ESCOLA, configuro-a como sendo a agência habilitada da sociedade na promoção do aludido processo de efetivação da pessoa humana e de aprimoramento social.

Propõe-se a escola, já no primeiro grau de ensino, a fornecer ao educando, com a percepção mais analítica do eu, e de par

com uma cosmovisão elementar e mais circunstanciadamente, uma abordagem da realidade ambiente (fenômeno e seres que de perto o rodeiam) propõe-se ela a assegurar, secundando, repito, esta iniciação de base científica sobre a natureza do meio e a sua própria o uso pelo educando de algumas técnicas e recursos instrumentais havidos como nimiamente indispensáveis: a comunicação oral e escrita, o cálculo, o desenvolvimento das habilidades manuais, o emprego dos recursos correntios da complexa estrutura social. Simultaneamente, o legado de valores, concepções e atitudes que balisarão e dirigirão a conduta individual no trato com o meio e no relacionamento com o semelhante.

Cabe à escola prover a aquisição dos comportamentos favoráveis à integração da pessoa no contexto familiar e local e na comunidade maior, regional e nacional. Ademais, uma concepção válida e acessível do Estado, da ordem social e do bem público, da liberdade com responsabilidade — com a afirmação, permeável ao educando, dos seus direitos e deveres como cidadão e como integrante da força do trabalho.

Alinham-se, portanto, como objetivos primários da Escola na consecussão dos fins que a motivam: (a) o fornecimento de uns tantos instrumentos e técnicas essenciais de vida em comunidade; (b) uma compreensão objetiva, ainda que simplificada, do mundo e do cosmo e a verificação alerta e veraz da natureza ambiente a que a vida deve ajustar-se, e que a conforma; (c) a aquisição pelo educando dos conhecimentos e do comportamento condizentes com os interesses normais da pessoa, sua elevação espiritual e a participação proficiente na vida do grupo; (d) "last but not least", a progressiva tomada de consciência da natureza do homem, como adoção de seu código de valores — e da humanidade, concebida em termos de harmonia, de fraternidade, de comunhão e conjugação universal de interesses.

Em etapa mais avançada, relacionada ao adolescente, a escola cuidará, zelosamente, de que o aluno amplie o uso da linguagem como agente e forma de ideação; de que, indo além de uma mera intuição esclarecida, busque no conhecimento e na metodologia científica, base e apoio para a expansão de seus talentos e de sua criatividade. Preocupar-se-á em que, através de larga perspectiva histórica e lúcida visualização culturalista, o moço adolescente alcance penetrar o sentido da dignidade do homem, como ser pensante e como criatura de Deus. Com fundamento ainda deste humanismo vivo, procederá a uma análise mais extensiva e penetrante, da ambiência e do corpo social.

Voltar-se-á, pois, a escola, para o aperfeiçoamento das relações entre os homens; o entendimento do mundo como sociedade

de nações; a consideração, sempre presente, dos interesses comunitários e nacionais. A seu serviço, exaltará no jovem as faculdades de maior valimento e sentido coletivos; inculcar-lhe-á sentimentos e virtudes de mais indiscutido significado espiritual. Em todo tempo a noção do dever cívico. A todo propósito, o desenvolvimento da reflexão e da capacidade e poder de decisão.

São, todos esses, objetivos inarredáveis de uma caracterização condigna do apontado instituto social — a escola. A que se acrescentam, quando ao sistema animam intenções religiosas, os propósitos de afeiçoar a conduta humana a uma transcendental preparação para a Eternidade.

UNIDADE PSICOSSOMÁTICA

Encarada, como soe ser a educação — posto isto, a aprendizagem — como processo de desenvolvimento, ganha corpo em nossa época o estudo também, pelos educadores, da condição de *ser vivo* inerente à natureza do educando. É cara à Psicologia e a Pedagogia modernas, a noção do educando como todo solidário e filiada a ela, a idéia de que "o homem aprende com todas as suas células". Com o que, o conhecimento da condição biológica do educando adquire caráter e sentido inquestionáveis no bom condicionamento da aprendizagem.

A luz que se projeta do ângulo da Biologia sobre a noção da personalidade interfere no próprio julgamento do critério de valores em educação; no debate sobre fins a que ela há de propor-se na sua função primacial de servir a nobres desígnios espirituais, sem descurar os lídimos interesses do indivíduo biologicamente considerando e do corpo social.

Não estaremos dando lugar ao desenvolvimento global e equilibrado, da pessoa humana se, sugestionados pelos reclamos de mal-entendido primado do espírito, fixamo-nos e absorvemo-nos, teimosamente, em pretensas necessidades de um ensino formativo, de clássica essência humanista, lado a lado com a instrução técnico-científica adotada como exigência dos tempos e, radicalizados nessa posição, despreocupamo-nos ou relegamos a segundo plano, injunções e reclamos do crescimento físico e da saúde corporal. Provemos, então, parcialmente as necessidades do desenvolvimento físico, perturbando-se o conjunto. Desconjuntamos, portanto.

Tal se faz — não é incomum — quando, por ignorância dos postulados básicos da *Biologia Educacional*, impõem-se currículos programas de ensino primário e secundário incomportáveis — esta é a verdade; e sufocam-se, em tarefas desmedidas e sedentárias,

do estudo livresco, as tendências à atividade corporal do organismo infantil ou adolescente, sequioso de movimento. Desatendem-se desse modo exigências imperiosas da idade juvenil e limitam-se, com o excesso dos deveres de estudo extraclasse, as alternativas de repouso e prolongado sono restaurador, exigido como indispensável na faixa etária aludida. Compromete-se, em conseqüência, o curso normal do desenvolvimento orgânico e o próprio pretendido desenvolvimento mental será precário, inconsistente. De tal modo uno, coeso, interdependente, é o complexo biopsíquico a que chamamos Homem.

O vezo foi falar-se em vida do espírito como de uma vida à parte. Sem laços com a triste realidade da matéria. Esta, por largo tempo, a linguagem da ortodoxia humanista.

Fala-se hoje no primado do espírito. O que, se não subentendo, não recusa certa relação de dependência e, decorrentemente, umas tantas concessões ao físico. No fundo, diga-se, mantido ainda agora um suspeitado antagonismo seu, com os interesses daquele: os superiores interesses do espírito. Estes sim, indeclináveis numa educação que se queira em plano alto e elitista.

Ora, o fato é que o organismo é conjunto, é funcionamento integrado e ajustado. Nada mais errado que desajustá-lo, pelo destrato ou negligência em relação a qualquer de suas partes; ou com o exercício isolado de um dado setor e desatenção para com o todo de que, seja como for, as partes dependerão. Isso, a pretexto do interesse maior em apetrechar o indivíduo na esfera da inteligência — ao contrário, diga-se, desservida e empobrecida com as contravenções, tão comuns, do *direito ao crescimento*, que, se assegurado for, profunda e benéfica repercussão sempre terá na vida psíquica.

Desenvolvimento da mente e ajustamento social, movidos pela aprendizagem, não se eximem da interferência do todo somático. A aprendizagem, instrumento por excelência de aprimoramento psíquico e social do homem, é atividade, volto a assinalar, em que todas as células participam; dependerá de que seja harmonioso e equilibrado o funcionamento do organismo em sua unidade e em sua totalidade.

Não se discute o apontado primado do espírito-irretorquível, ademais, nas cogitações que digam com a eternidade. Embora o indivíduo componha iniludível unidade — posto que indiviso — haverá, não se nega, uma hierarquia superior da inteligência, apanágio do homem. Em verdade, só a vida mental define o homem como homem. De sua nobre atividade resultou-lhe a posse dos poderes de que desfruta sobre a natureza. Da mente humana são os atributos — como a intuição, a criatividade, o arbítrio —

que ao homem conferem a condição de criatura de Deus. Mas é irretorquível o fato, também, de que o psiquismo não se dispensa de nutrir-se das substâncias de que se alimentam músculos e vísceras; nem se isenta de sofrer, como os órgãos em geral, a ação de produtos catabólicos engendrados na atividade vital e que soem afetá-la, senão exauri-la, quando não convenientemente eliminados. Se, para tanto, o indivíduo não se socorre de sadias normas dietéticas e regime racional de trabalho entremeado de pausas e fartas horas de sono.

Os cursos da Biologia da Educação têm tido, nos currículos, de preparação do professorado para o sistema escolar convencional brasileiro, de indisfarçado sabor elitilista, a função de lembrar que no ser espiritual que ele forma, existe carne também. Que os educadores não desgarrem, levados pela convicção irrestrita de um primado da inteligência — e dêem, inadvertidamente, em excluir de suas cogitações e seus compromissos profissionais, as atenções com a saúde e com o desenvolvimento físico. Pior ainda, em violar seus preceitos — quando o respeitá-los é um ditame da própria razão e condição de que, ao orgulhoso psique seja dado o poder de mais poderosamente afirmar-se, tão inconteste é, no homem, a unidade do ser.

5. A EDUCAÇÃO, FORMA HUMANA DA ADAPTAÇÃO

Podemos em contestação afirmá-lo: sem saúde não será plena a capacidade de aprendizagem.

Valerá, no entanto, a recíproca? — Dependerá a plena saúde do que haja continuado e condizente exercício da aprendizagem? Lograr-se-á saúde integral com o exclusivo cultivo do "físico", dissociado de cuidado igual com a inteligência? Poder-se-á atribuir saúde ao ignorante?

— Antes de mais, a esse, faltará uma condição de caracterização da saúde — a boa adaptação. No exemplo humano, a adaptação tem base no exercício da inteligência. Reclama entendimento e juízos de valor e das circunstâncias, que só o processo educativo desenvolve. *O animal adapta-se, o homem se educa.* Mesmo que essa adaptação seja encarada por seus aspectos de pura acomodação fisiológica, de mero ajustamento ao meio físico. Tratar-se-á de uma adaptação aprendida. Nas relações do homem com o meio, a inteligência é o agente diretor; a aprendizagem, o fator motriz e modelador.

Saúde — relembro o enunciado proposto — implica harmonioso conjunção do todo individual. Manifesta-se (frisamos) em

normal funcionamento, contínuo e equilibrado, por parte das diferentes peças do organismo — cada uma ajustando-se ao desempenho geral na medida requerida para completa satisfação das necessidades do ser vivo. No caso, necessidade humana que, muitas delas, só o exercício da inteligência identifica. Seu atendimento tem a ver necessariamente, com a normalidade da vida mental e do comportamento. Se extremamos os cuidados com a saúde do indivíduo encarado em sua dimensão meramente orgânica, podemos augurar-lhe nível apreciável de robustez e de resistência física. Mas, isso não correspondendo a proporcional e conforme desenvolvimento da inteligência não importará em saúde na legítima, perfeita e plena significação do termo. Saúde integral, subentendo obrigatoriamente um grau desejável de afinação e identificação com a vida do grupo, de compreensão e de bem-estar no plano social e psíquico — objetos diretos inarredáveis em qualquer bem entendido programa, pessoal e comunitário, de educação.

O brutamonte, forjado na só preocupação de ter assegurada excepcional compleição física, para exibi-la em tarefas que demandam especial vigor muscular, verá decretada precocemente a falência do forçudo organismo acaso não saiba, em sua rudeza, discernir e prudentemente defender-se do mal em que mais-dia-menos-dia a prática muscular abusiva irá, inexoravelmente, importar. Trabalhos de tal jaez, levados quase sempre ao exagero, acabarão por minar-lhe o primitivo vigor e por conduzir ao prematuro esgotamento.

O sacrifício habitual de obreiros recrutados para a realização de penosos esforços braçais e cuja força física corre parelha com a ignorância em que, no geral, são teúdos e manteúdos, não fala de *saúde* nem de *adaptação*. Saudável seria a previsão de tais danos e o apelo a soluções menos contundentes de execução da empreitada. Ou senão, a desistência, em tempo, da tarefa calamitosa, desistência inteligente que, sem sacrificar o trabalhador pela miséria e pela fome e sem comprometê-lo como fator de produção e como valor social, significasse protegê-lo contra a incumbência insalubre e a precoce ruína irreversível.

— Como julgar saudável a fácil obnubilação mental do homem inculto, ante assunto que solicite maior discernimento; a passividade ingênua e lamuriosa do lutador hercúleo; a submissão do "boxer" ao "menager" que o comercializa e explora; de "chorus girls" lindas e vazias, burladas em seus mais corriqueiros interesses e em suas finanças, pela astúcia do empresário gananciosos? Saúde não será o penoso sacrifício, doloroso, da aprendizagem elementar do adulto analfabeto, sua cólera fácil e a des-

confiança instintiva, a lentidão das reações conscientes, o trôpego caminhar do seu raciocínio.

Não há como ver saúde nos contorcionismos dos negros jovens e atléticos que se espojam, tomados de furor fanático, nos atos rituais dos candomblés, nas danças mavórticas e nos delírios frenéticos dos "terreiros" de "pais e mães-de-santo"; nas alucinações das tribos primitivas ante um trovão ou eclipse — suas investidas truculentas para a invalidez e para a morte.

Assim sendo, não há falar em saúde integral concorde com a ignorância. Educação é o caminho a trilhar, em consonância com a Nutrição, com a Higiene e a Medicina Preventiva, com a organização do Trabalho e a Justiça Social, para a obtenção generalizada de uma saúde, como a quer definida a Organização Mundial de Saúde: *o estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença.* Saúde como efeito global, abrangente, que envolve o corpo e o espírito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidencia-se que o todo da educação não se alcança com o trato dispensado, restrita e isoladamente, a esse ou aquele dos seus distintos aspectos, aqui aflorados. Seja o crescimento físico, seja o desenvolvimento mental, seja a adaptação, seja a saúde. No processamento de fenômeno unitário e multicausal como a educação, forçoso será exercitar conjugadamente, toda essa pluralidade de causas. O educador não estará cumprindo com toda eficácia a sua tarefa se renuncia ao processamento em bloco dessa concausalidade. A educação é um todo. Processo global e unitário, só com o artifício metodológico ocorre dissociá-lo. A saúde é aspecto e expressão dessa unidade e dessa totalidade. Deste entendimento decorre que a educação implica saúde e toda educação é sanitária.

Não vejo que se possa legitimar, socialmente, uma distribuição de responsabilidades em educação. Porque há de ser, esta ou aquela missão educativa, atribuída em caráter privativo à agentes sociais diferentes: para isto a Família, para aquilo a Escola. a tal respeito a Igreja, a este outro o Centro de Saúde.

Igreja, Família, Escola, Educação Sanitária não são parcelas que se intercalam: sobrepõem-se em escalas diversas. A Escola, quando cabalmente dotada e consciente de sua missão, alarga o âmbito da ação familiar, supre ou corrige suas possíveis deficiências; ao tempo em que oportunizará e enriquecerá o processo da integração social do educando, por ensejar mais larga aquisição

de bons hábitos e recursos mais numerosos e variados de participação viva no meio comunitário — a sociedade — que ela busca reproduzir, e que a motiva.

A educação, fenômeno global e solidário, a rigor reclamará dos educadores que a promovam de modo também global, também solidário. A saúde, no que é função da educação, acha-se nela abrangida, resultará de seu processamento coligado e totalizador. É função relevante do educador prover, também, os interesses da saúde. Bem agirá ele se não se autodelimita, estreitando seu âmbito de ação; e não aceita excluir-se, na escola, de encargo como o da educação sanitária, para destiná-lo a especialistas votados a cumpri-lo em rígidos horários predeterminados. A educação torna-se fracionária e dispersa quando a professora abdica de sua função integradora e a escola cede lugar por inteiro, à intromissão, no trabalho curricular, de agentes outros que se especializam no trato isolado de um que outros aspecto ou segmento do todo o todo uno e múltiplo que a educação configura. A atribuição dos encargos de educação para a saúde, subtraída do *todo integrado* da educação e confiada a agentes que não a professora (Enfermeiras escolares e enfermeiras de saúde pública), intrometidos na escola para uma ação isolada, restrita ao setor, não confere a tais profissionais a condição de *educadores*.

A designação de "educador de saúde" é na enfermeira escolar, um eufemismo. Na professora, uma redundância.

PROLEGÔMENOS PARA UMA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

Prof. Dr. HANNS LUDWIG LIPPMANN

"Nos modernos pensadores do Brasil a predileção pelos estudos de sociologia, o renascimento da curiosidade humanística pela filosofia, a atenção com que se acompanha e comenta cada experiência política dos povos europeus e americanos, caracterizam um movimento quase unânime das inteligências instruídas. Constata-se a preocupação de refazer em bases mais sólidas a cultura brasileira e de recuperar com um estudo profícuo e metódico o tempo perdido em fúteis recreios literários"... [1]

Foi essa a atitude da inteligência brasileira a partir do movimento modernista de 1922. Com ela se procurava dar novo rumo à cultura nacional, compreender e interpretar melhor a alma do povo. [2] Atitudes idênticas constatamos a inspirar a reflexão dessa mesma inteligência nas pausas para a meditação que sucedem aos movimentos políticos de maior significado da realidade brasileira em 1930, 1945 e 1964. Surge com nitidez cada vez maior a preocupação com a própria identidade, [3, 4, 5] como melhor identificá-la, salvaguardá-la e protegê-la. Às vezes levanta-se o problema da possibilidade da existência de uma filosofia brasileira dentro do contexto de uma cultura brasileira. Todavia, muito embora o famoso "Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova" tivesse afirmado solenemente que "na hierarquia dos problemas nacionais, nenhum sobreleva em importância e gravidade ao da educação", a tomada de consciência de brasilidade da inteligência pouca vez apenas inclui no temário de suas meditações o relacionamento entre a educação brasileira e uma filosofia brasileira. [6]

Quem quer que cuide de educação sabe e proclama que um sistema de ensino deve-se inserir na realidade social, deve refleti-

la para bem poder realizar os fins que a sociedade se propõe, ao organizá-lo. Daí, porque alguns autores, impressionados com certo descompasso entre a realidade social brasileira e seu sistema de ensino, ou lamentavam esse descompasso ou chegavam ao ponto de negar a existência de um sistema brasileiro de ensino. NEWTON SUCUPIRA, por exemplo, declara ser forçoso

> "reconhecer o divórcio, apesar de tudo ainda existente, entre a escola e as profundas transformações da sociedade brasileira, entre a educação e as grandes linhas de nosso processo sócio-cultural. Ora, como não pode haver uma educação autêntica, desligada do processo nacional e dos elementos atuantes da vida de uma nação, temos que ajustar o processo educativo brasileiro ao processo nacional total." [7]

Bem mais longe vai o professor paulista DERMEVAL SAVIANI quando afirmou num muito discutido livro, resultante de uma tese de doutourado:

> "... embora se denomine a organização educacional brasileira de SISTEMA, a verdade é que não existe sistema educacional no Brasil. O que existe é estrutura. E é preciso que se tome consciência disso, pois é a partir das estruturas que se poderá construir um sistema. Este é ainda uma tarefa que cabe aos educadores levar a bom termo..." [8]

Sem deixar de levar na devida consideração essas críticas às incoerências internas e externas de nosso sistema de ensino, não podemos aceitar a afirmação de que não teríamos sistema de ensino. Nós o temos, com suas possíveis quebras de autenticidade, seus desajustes e imperfeições, e o grande trabalho empreendido sobretudo de 1964 para cá, tanto pelos governos quanto pelos educadores brasileiros, tem sido, precisamente, o de ajustá-lo às nossas realidades, necessidades e aspirações, de corrigir-lhe as incoerências e distorções, de sanar-lhe as imperfeições. Isso tem sido tanto mais difícil quanto menos tem sido propício o meio intelectual ao cultivo de um mínimo de coerência doutrinária. Não é tão exagerada, como talvez possa parecer na primeira leitura, certa declaração famosa de SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA [9] referente a algumas figuras de nossa "inteligência":

> "É freqüente, entre os brasileiros que se presumem intelectuais, a facilidade com que se alimentam, ao mesmo tempo, de doutrinas dos mais variados matizes e com que sustentam, simultaneamente, as convicções mais díspares. Basta que tais doutrinas e convicções se

possam impor à imaginação por uma roupagem vistosa: palavras bonitas ou argumentos sedutores. A contradição que porventura possa existir entre elas parece-lhes tão pouco chocante, que alguns se alarmariam e se revoltariam sinceramente quando não achássemos legítima sua capacidade de aceitá-las com o mesmo entusiasmo".

Quando então se fala em "sistema" ou em perspectivas sistêmicas, os mais diferentes significados que o vocábulo possui são confundidos ou simplesmente misturados. Particularmente o conceito dos "sistemas de ensino" favorece a multiplicidade das interpretações impróprias, de quem não está familiarizado com o rigor lógico indispensável na análise de termos que se originando das letras jurídicas atingem a realidade social. A esse respeito é luminosa a lição da grande jurista Professora Dona ESTHER DE FIGUEIREDO FERRAZ:

> "Todo sistema deve subordinar-se a um critério que presida, regule e ordene a sistematização. Esse critério, como é fácil compreender, é fixado em função de um determinado fim, pois é o fim que regula toda a atividade humana, de que a ordenação sistemática constitui um caso particular.
>
> Se aplicarmos essa fórmula ao todo social e, nesse todo, tomarmos uma de suas mais importantes atividades, qual seja a da educação, ou particularizando, a do ensino, veremos que num país que já haja atingido um certo grau de desenvolvimento e no qual a divisão de funções seja uma realidade, ela se há de processar dentro dos moldes de um sistema — o sistema de ensino do país — no qual as pessoas, as coisas, as instituições, as atividades, os recursos etc., utilizáveis em termos de educação são colocados em ordem, uns em relação aos outros, isto é, coordenados, integrados, articulados de tal sorte que, postos em ação, permitam a consecução de certos objetivos de natureza geral, consubstanciados nos fins comuns da educação, ou de natureza específica, próprios de cada grau ou de cada tipo de ensino.
>
> Isso, e nada mais que isso é o sistema de ensino de um país: realidade educacional, múltipla e diversificada, que adquire unidade, coerência e sentido na medida em que se deixa informar, conduzir e iluminar pelos fins ou objetivos inseridos no plano dos valores. E se a princípio parece difícil chegar àquela conceituação a rigor tão simples — quer nos coloquemos na

perspectiva escolástica das causas material, formal e final, quer nos situemos no ângulo mais moderno e sofisticado do tridimensionalismo abrangente de FATO, VALOR e NORMA — isso se explica pela circunstância de ser análogo, não unívoco o vocábulo que encerra as vastas dimensões da realidade educacional. Por isso, ao lado do significado próprio do conceito "SISTEMA DE ENSINO", que é o acima apresentado, ele pode ter vários outros, aplicável que é a coisas análogas, parcialmente idênticas e parcialmente diferentes. E cada um, de acordo com o seu interesse pessoal, o seu ângulo de visão específico, o emprega num desses sentidos, seja para destacar um dos elementos do sistema, seja para se referir a algum de seus aspectos ou caracteres, seja para indicar a orientação doutrinária que lhe presida à estrutura e ao funcionamento. Assim, são comuns as seguintes expressões: sistema de ensino municipal; sistema de ensino pré-primário, primário, médio, superior, pós-graduado; sistema de ensino público e privado; sistema de ensino confessional e aconfessional; sistema de ensino pago ou gratuito; sistema de ensino acadêmico ou profissionalizante; sistema de ensino agrícola, comercial, industrial e normal; sistema de ensino unilíngüe, bilíngüe, trilíngüe etc.; sistema de ensino supletivo; sistema de ensino pelas empresas; sistema de ensino militar; sistema de ensino eclesiástico; sistema de ensino especial (para excepcionais negativos e positivos); sistema de ensino livre; sistema de ensino pestalozziano; sistema de ensino herbartiano, — froebeliano.

Há quem, referindo-se a sistema de ensino, queira significar um dos órgãos do sistema, seja o normativo, seja o administrativo. Como existem os que pretendem reservar o termo para os preceitos de ordem jurídica que regem o processo educativo, ou para as escolas e repartições que servem de suporte físico a esse processo.

São, enfim, inúmeras as colocações, e em cada uma delas o interessado capta um retalho, um fragmento, um aspecto, um modo de ser da realidade, para designá-la, impropriamente, como sistema de ensino, expressão que no entanto deve ser destinada a significar, exclusivamente, aquele conjunto cujos contornos e conteúdo tivemos a oportunidade de fixar." [10]

Mas a essa altura é bom que se observe que um sistema de ensino não pode e nem deve, a pretexto de que precise ser autên-

tico, limitar-se a reproduzir a realidade social em que se acha inserido, refletindo-a com a docilidade servil da objetiva da máquina fotográfica a retratar figuras e situações postas à sua frente. Ele tem por missão, também, interferir nessa realidade, modificá-la, trabalhá-la, às vezes, se necessário, reagir contra ela, para transformá-la daquilo que ela é, naquilo que ela poderia ser e deverá vir a ser.

Por isso, Robert J. HAVIGHURST e BERNICE L. NEUGARTEN, referindo-se ao papel do sistema educacional dentro duma determinada cultura, lhe assinalam duas funções suplementares: ser um espelho que reflete a sociedade tal qual ela é, e ao mesmo tempo ser uma agência de mudança social e uma força dirigida no sentido de implementar os ideais da sociedade. [11]

Esta perspectiva sociológica também foi esposada pelo Professor ROBERTO MOREIRA, quando afirmara:

> "Sociologicamente, educação é um PROCESSO, tanto de herança e controle sociais, como de preparação ou equipamento de pessoas ou grupos para a mudança social, isto é, para o aperfeiçoamento progressivo, lento às vezes, rápido em certos momentos, mas que sempre deve ser desejado e consentido pelas pessoas e grupos componentes da sociedade nacional".

Todos especialistas concordam que do ponto de vista de um desenvolvimento global que integra ao lado do progresso científico, os avanços tecnológicos e ajustamentos econômicos adequados, devem existir instituições jurídicas, culturais e educacionais, capazes de garantir e consolidar a coesão dos fatores múltiplos que participam desse processo global.

Alguns críticos têm, freqüentemente, manifestado a sua preocupação de a educação brasileira não estar acompanhando, devidamente, o progresso tecnológico e os avanços na investigação científica que caracterizam a civilização contemporânea. Tais críticas partem, conscientemente ou não, de um conjunto de hipóteses duvidosas a respeito do fenômeno do "cultural lag" *, com que alguns sociólogos pretendiam explicar certos aspectos da mudança social. William F. OGBURN (1922), da Universidade de Chicago, que foi um dos primeiros a usar, sistematicamente, o conceito de "cultura" para indicar "os produtos elaborados pela sociedade humana" foi autor da hipótese do "retarda-

---

* O termo "cultural lag" tem sido traduzido das mais diferentes maneiras: "atraso cultural", "demora cultural", "subdesenvolvimento cultural" são algumas dessas alternativas. Prefiro, todavia, por me parecer mais correta a expressão "retardamento cultural parcial".

mento cultural". OGBURN divide a realidade social em duas partes distintas: de um lado a *cultura material*, que abrange ao lado dos processos econômicos fundamentais o desenvolvimento tecnológico, — de outro lado, a cultura não-material que ele chama de "*cultura adaptativa*", que teria uma função predominantemente instrumental em relação à primeira, abrangendo as instituições sociais reguladoras: jurídicas, religiosas, educacionais, além de muitas outras. A hipótese do "retardamento cultural parcial" começa com a constatação de que o homem, para poder usar, adequadamente, a *cultura material*, necessita de múltiplos e constantes ajustamentos que constituem a *cultura adaptativa*. As transformações na cultura adaptativa são precedidas por formações na cultura material. Os ajustamentos não podem começar, antes que ocorra a transformação que os exige. Mas, acontece que parte da "cultura adaptativa prévia" (instituições tradicionais, por exemplo, ou escolas elitizantes) persiste, gerando um retardamento cultural parcial, que pode ser prejudicial à sociedade. [12]

Em outras palavras, podemos dizer que muitos concordam, implicitamente, com OGBURN, quando concebem a tecnologia como "marca-passo" do desenvolvimento sociocultural. Nesse modelo da sociedade, a tecnologia representaria a "variável independente", cuja modificação contínua no sentido do progresso técnico, desencadeará em outros setores sociais estados de tensão e demorados processos adaptativos. Parte-se do pressuposto da existência de um equilíbrio hipotético na sociedade, que seria determinado em cada momento pelo ponto exato, em que se encontra a tecnologia, que por sua vez indica o objetivo a ser atingido pelos processos adaptativos, desencadeados pelo desenvolvimento tecnológico. Como o progresso tecnológico se verifica através de um processo contínuo e rápido, enquanto os processos adaptativos (institucionais) são necessariamente demorados, pode acontecer que essas tentativas de adaptação não atingem o objetivo visado. Assim, constatou-se, no mundo inteiro, que o progresso da tecnologia da indústria automobilística foi muito mais rápido, do que a elaboração e promulgação de uma legislação de trânsito eficiente que regularizasse o uso adequado dos produtos dessa indústria. Um dos domínios que mais abundantes exemplos de "retardamento cultural parcial" fornece, seria, de acordo com alguns estudiosos, o campo da educação. Mas não temos a intenção de seguir por esse atalho, capaz de levar a um beco sem saida. É que a teoria de OGBURN, por mais sedutoras que possam parecer algumas de suas formulações, afigura-se a nós como inaceitável pelas seguintes razões: a) ela parte de hipóteses não demonstradas, que tanto podem ser certas como erradas. Mas são manifestamente erradas; b) ela generaliza indevidamente;

c) ela contradiz frontalmente o que a história nos ensinou sobre determinadas características do desenvolvimento sociocultural do Brasil.

a) Estabelecer entre tecnologia e sociedade uma relação que corresponderia à proporção entre uma variável independente e as variáveis dependentes não passa de uma afirmação gratuita. Se é a verdade que a tecnologia marcou com a sua presença a sociedade moderna, não é menos verdadeiro o fato de que essa mesma tecnologia precisou de um determinado tipo de sociedade para conseguir formar-se e evoluir, desde o estado embrionário em que se encontrava, até chegar às condições avantajadas que apresenta atualmente.

b) As relações entre "cultura material" e "cultura adaptativa" foram fixadas de modo totalmente arbitrário. Seria perfeitamente aceitável um modelo de sociedade em que fosse função da *cultura material*, adaptar-se às necessidades da *cultura não-material*. Assim sendo, não faz sentido afirmar que um esteja atrasado ou retardado em relação ao outro. De outro lado é inegável que um desenvolvimento global e integrado exige que haja, senão sincronia estrita, pelo menos alguma forma de correspondência positiva entre os progressos da cultura material e a evolução das formas da cultura não-material. A defasagem, a discrepância chocante entre ambas, essa sim poderá levar-nos ao caos ou à dissolução da cultura [13] quando generalizada. Harry E. BARNES não acompanha as críticas contundentes a OGBURN, formuladas por sociólogos americanos como McIVER e PAGE [14], mas se limita, em sua apresentação sistemática do "cultural lag", interpretar esse conceito, como "discrepância" e não como atraso, e citar entre os seus exemplos, tranqüilamente, o período entre 1450 e 1750 da história européia, em que os "impulsos para mudanças institucionais e novas formas do pensamento social teriam sido muito mais fortes do que os que pudessem conduzir ao progresso das ciências, às invenções ou ao avanço da tecnologia". [15]

c) Ahistória do desenvolvimento sociocultural do Brasil desmente de forma flagrante a validade de certas hipóteses de OGBURN. É que as instituições revelaram-se sementes de progresso, quando as reformas não eram concedidas a necessitados que as conquistaram em lutas prolongadas, mas eram implantadas por iniciativa da cúpula e à revelia dos interessados. Problemas surgiam, com freqüência, porque os "interessados" ainda não tinham tomado consciência dos seus interesses e, muitas vezes, não estavam preparados para receberem os benefícios inesperados.

Desde o Império, no Brasil, a institucionalização duma realidade ainda não existe através do formalismo jurídico de Leis,

Decretos, Portarias e Regulamentos minuciosos, provocou por vezes o aparecimento do próprio fato até aí inexistente. Se em outros lugares do mundo de início havia um fato e o valor correspondente, mas faltavam as normas — no Brasil, nunca faltaram as normas, do valor se falava muito, freqüentemente até o fato acabava de revelar-se. Assim surgia, bem antes de Charles MAURRAS, e com significado um pouco diferente, o modelo brasileiro da "politique d'abord".

Em 12 de julho de 1841, o eminente Senador VERGUEIRO, representante de São Paulo na Câmara vitalícia do Império e membro da primeira regência trina e o Senador mineiro Bernardo Pereira de Vasconcelos são unânimes a declarar que "... as agitações que têm havido entre nós ... *procedem de havermos antecipado a nossa organização política à social*, ... Ainda, cento e vinte anos depois, a mesma frase teria sido válida e altamente significativa, se tivesse sido pronunciada no Senado da República. Eis um traço altamente significativo da história sociocultural do Brasil. Não são as necessidades do desenvolvimento material ou do progresso tecnológico, que provocam o aparecimento das instituições correspondentes. Antes, pelo contrário, as instituições surgem por antecipação e estimulam, em seguida, por vezes o desenvolvimento material e o progresso tecnológico. O Brasileiro que, como pessoa individual, sabe impor-se graças a sua intuição que lhe permite responder aos reclamos da realidade por imprevisíveis e brilhantes improvisações, como cidadão representa uma nação que criou todas as suas principais instituições por antecipação, antes de necessitar, efetivamente, delas.

Em 1922, quando os intelectuais brasileiros procuravam fazer o balanço da nacionalidade, ao primeiro centenário da Independência, o jovem Alceu Amoroso Lima [16], carregando um pouco demais nas tintas, confirmou o traço por nós assinalado:

> "Foi-se vendo pouco a pouco — e até hoje o vemos ainda com surpresa, por vezes — que o Brasil se formara às avessas, começara pelo fim. Tivera Coroa antes de ter Povo. Tivera Parlamentarismo antes de ter eleições. Tivera escolas superiores antes de ter alfabetismo. Tivera bancos antes de ter economias. Tivera salões antes de ter educação popular. Tivera artistas antes de ter arte. Tivera conceito exterior antes de ter consciência interna. Fizera empréstimos antes de ter riqueza consolidada. Aspirara a potência mundial antes de ter a paz e a força interior. Começara em quase tudo pelo fim."

E podemos, com João Camilo de Oliveira Torres, acrescentar o caso da legislação trabalhista que ilustra a tese com muita

propriedade. Instituímos uma legislação trabalhista, considerada no mundo ocidental, como sendo das mais avançadas e modernas, antes do País ter chegado à fase da industrialização sistemática. Havia Legislação modelar; só faltavam empresas e o proletariado. [17]

A instituição instalada por antecedência, por vezes, atuava como estímulo do progresso; outras vezes, impedia o desenvolvimento normal, descaracterizando o papel social das instituições. Isso acontecia com grande freqüência nas instituições educacionais. Destarte, o caráter antecipatório das instituições educacionais no Brasil e a sua disfunção criaram a mentalidade da necessidade de aparelhamento quase policial de inspeção de ensino em algumas reformas de nosso século. Começou-se a pensar que a educação precisava ser imposta e que, se o educadores, a maioria leigos, recrutados entre os que possuíam algumas letras, não possuíam capacidade educadora, esta deveria ser obtida através de determinações regimentais rígidas a tal ponto que, de sua mecânica execução, resultasse, necessariamente, a educação. Tais são as minúcias de especificações legais nas reformas de Francisco CAMPOS e de Gustavo CAPANEMA, para só citar duas, que deixam transparecer a convicção de que os educadores, no caso dos professores, não possuíam capacidade educativa e que esta deveria ser suprida por determinações legais. [18]

Verificamos que o caráter antecipatório das instituições educacionais contribuiu amplamente para a implantação daquele *"formalismo educacional"* no Brasil, recentemente estudado em brilhante monografia editada pela Organização dos Estados Americanos [19].

Nesse contexto, "formalismo" é concebido como um "conjunto de extensas leis e regulamentos, elaborados para executar os aspectos mais detalhados dum sistema funcional, enquanto na realidade ocorrem práticas divergentes dos dispositivos legais."

Fred W. RIGGS esclarece a oposição existente entre FORMALISMO e EFICÁCIA:

"Quando falamos em FORMAL, referimo-nos a normas oficiais, à teoria, ao que deveria ser feito de acordo com a constituição, as leis e os regulamentos. Quando falamos em EFICÁCIA, referimo-nos ao que, realmente, sucede, ao comportamento extra-oficial, à prática, ao informal, à conduta dos indivíduos, aos funcionários, administradores políticos e grupos de pressão".

Se interpretarmos o FORMALISMO, como categoria no plano administrativo, convém assinalar alguns termos técnicos sempre vinculados a uma teoria do FORMALISMO EDUCACIONAL:

I — "ANOMIA" — assinala a inobservância das normas estabelecidas, devido à existência de um número excessivo de normas conflitantes e contraditórias.

II — "MÍMESIS" — significa cópia dos modelos de conduta de outro país, como por exemplo a imitação do sistema educacional de um país desenvolvido e estruturado por um país subdesenvolvido.

III — "POLICOMUNITARISMO" — diz respeito à presença simultânea de várias grandes comunidades de elite num determinado país ou, então, a uma enorme massa de comunidades divergentes, hostis às elites.

IV — "DISPERSÃO" — assinala ou a falta de consenso nas metas e crenças da comunidade ou na política fundamental.

V — "NEPOTISMO" — significa o recrutamento do pessoal administrativo entre os familiares dos dirigentes, em vez de resultar de uma seleção racional.

VI — "AMBIGÜIDADE" — assinala códigos de comportamento, baseados em leis, que — todavia — abrem possibilidade para os administradores ou ignorá-los de todo ou substituí-los por seus próprios regulamentos.

O formalismo é antagônico ao funcionamento eficiente do sistema educacional brasileiro. Se existisse pouca correspondência entre os regulamentos formais da educação e as práticas useiras nas escolas, falta de consenso e baixa moral de trabalho, seria praticamente impossível levar a efeito qualquer programa educacional. Por isso a promulgação de leis e regulamentos e sua implementação requer um procedimento legislativo realista, baseado tanto na participação e no apoio popular irrestrito, em estabilidade e disponibilidade de recursos, quanto num aparelho administrativo controlado. O estabelecimento de normas mal elaboradas e distantes da conduta real coloca o administrador diante de um dilema difícil. Poderia ele, simplesmente, ignorar as normas estabelecidas ou, então, admitir que fossem apenas parcialmente cumpridas? A anulação, ou o excesso de conformidade ou ainda a desobediência incontrolável costumam ser os resultados da elaboração de normas meramente formais cuja origem não foi inspirada pela sabedoria dum educador esclarecido que sabe ser a virtude da prudência raiz e fonte de todo autêntico sistema educacional.

NOTAS

1 — MALHEIRO DIAS, Carlos — "Pensadores Brasileiros", Bertrand ed., Lisboa.

2 — CRUZ COSTA, J. — "Contribuição à História das Idéias no Brasil", Ed. Civilização Brasileira, S.A., RJ, 1967, pág. 399

3 — BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio — "Raízes do Brasil", José Olympio, RJ, 1936

4 — OLIVEIRA TORRES, João Camilo de — "Interpretação da Realidade Brasileira", José Olympio, RJ, 1971

5 — PADILHA, Tarcisio M. — "Brasil em Questão", José Olympio, RJ, 1975

6 — "Manifesto dos Pioneiros..." em "Rev. Bras. de Estudos Pedagógicos", 34, n.º 79, págs. 108-127, 1960.

7 — NEWTON SUCUPIRA — in "Documenta", n.º XXI, vol. 2.º, pág. 27

8 — SAVIANI, Dermeval — "Educação Brasileira — Estrutura e Sistema", S. Paulo, Ed Saraiva, 1975

9 — BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio — "Raízes do Brasil", 7.ª ed., RJ, José Olympio, 1973, pág. 113

10 — FERRAZ, Esther de Figueiredo — "Conceituação de Sistema de Ensino", Nona Reunião Conjunta dos Conselhos de Educação, S. Paulo, 1971

11 — HAVIGHURST, Robert J. & NEUGARTEN, Bernice L. — "Society and Education", 2.ª ed., 1965, Allyn & Bacon, Boston, Mass, pág. 272

12 — OGBURN, William F. — "Social Change", Chicago, 1922

13 — BARNES, Harry Elmer — "Historical Sociology: Its Origins and Development. Theories of Social Evolution from Cave Life to Atomic Bombing", Philosophical Library, New York, 1948

14 — MAC IVER, R. M. & PAGE, Charles H. — "Society", Rinehart & C.º, Inc. New York

15 — BARNES, Harry Elmer — "Social Institutions", New York, 1942

16 — AMOROSO LIMA, Alceu — "A Margem da História da República", Rio, Schmidt, 1924, págs. 244/5

17 — TORRES, João Camilo de Oliveira — "Interpretação da Realidade Brasileira", 2.ª ed., Rio, José Olympio, 1973

18 — SALVADOR, Ângelo Domingos — "Cultura e Educação Brasileiras", VOZES, 1971

19 — SANDER, Benno — KLINE, David K. — DAVIS, Russell G. — "Formalismo Educacional en los Países en Desarollo — El Caso Brasileño", Secretaria General da O.E.A., Washington D.C., 1974

EDUCATION PERMANENTE

Présentation, choix des textes, bibliographie

par CLAUDE PANTILLON
et MOACIR GADOTTI

Deuxième Partie

L'EDUCATION PERMANENTE COMME PHENOMENE

INTRODUCTION

Nous poursuivons ici l'étude des textes consacrés à l'Education Permanente; c'est dire que nous nous en tenons, comme dans la partie précédente au discours touchant l'Education Permanente. Qu'entendons-nous donc par l'Education Permanente comme "phénomène"? Nous voulons rassembler ainsi tout ce qui, dans ce discours, renvoie, fait appel à une "réalité" historique et sociale pour expliquer, justifier, fonder l'Education Permanente, pour déterminer les finalités, ies tâches auxquelles elle doit répondre. L'identification de cette "réalité" et la manière dont on propose d'en tenir compte, d'y répondre, varient d'un auteur, d'un organisme à l'autre. Cependant il faut relever deux choses: 1) l'importance dans les textes du renvoi à la réalité et donc le rôle d'un "principe de réalité" que ce soit pour l'adapter étroitement, la réformer ou la transformer. L'Education Permanente se trouve donc insérée dans un *contexte*. 2) On retrouve, dans l'ensemble, certains traits caractéristiques, plus ou moins accentués. Autrement dit, les textes soulignent et mettent en évidence dans la "réalité" certains caractères dominants.

L'Education Permanente, fondée et enracinée dans ce contexte global, se présente simultanémente comme *expression* de ce phénomène et comme une *réponse* à ce phénomène. Destinée à assurer le maintien des sociétés actuelles, avancées ou en voie de développement, elle se présente comme le *lieu* capable de rassembler les principales innovations en matière d'éducation introduites ou imaginées par les pédagogies des dernières décennies.

I — L'ÉDUCATION PERMANENTE EST ENRACINÉE DANS UN CONTEXTE GLOBAL, HISTORIQUE, QUI DÉTERMINE LA DEMANDE CROISSANTE EN ÉDUCATION. ELLE SE PRÉSENTE COMME PROCESSUS EN ROUTE.

Notre époque est marquée per une demande d'éducation d'une ampleur et d'une vigueur *sans précédente*. Cette évolution s'observe, pour des raisons diverses mais concordantes, dans toutes les régions du monde, indifférement du niveau de développement économique, du taux d'accroissement démographique, de la densité de peuplement, de l'avancement technologique, de la culture et du système politique de chaque pays. Il s'agit là d'un phénomène historique de caractère universel.

Tout présage que se courant ira en s'amplifiant. Il nous paraît *irréversible*. C'est la donnée première dont devront nécessairement s'inspirer les politiques éducatives à venir.

Edgar Faure et al., UNESCO, 1973 (9,39).

L'éducation permanente est beaucoup plus près de devenir la "norme" dans la vie américaine que bien des gens ne l'imaginent. Selon une étude très élaborée, il devait â avoir, en 1970, environ 60'300'000 personnes recevant une éducation systématique en dehors des écoles et collèges de type classique — chiffre légèrement supérieur à celui de la population scolarisée depuis l'école maternelle jusqu'aux établissements d'enseignement supérieur ou professionnel. Mais ce ne sont pas les chiffres qui importent. Ce qui compte, c'est que le mode de vie effectif à l'âge adulte contredit les postulats de l'école traditionnelle (...)

Dans les domaines du savoir, des sciences, des techniques, de l'administration, de la défense de l'industrie, etc., l'éducation permanente est devenue la "norme", tant il est évident que l'apprentissage permanent est une condition essentielle pour conserver sa compétence et soutenir la concurrence.

R. J. Blakely (EUA), UNESCO, 1972 (32, 110-111).

L'idée de l'éducation *globale* (par l'école et hors de l'école) et de l'éducation *permanente* (durant la jeunesse et tout au long de l'existence) se manifeste déjà puissamment comme une aspiration consciente, dictée par de multiples besoins, tant dans les pays souffrant de la stagnation d'une économie traditionnelle que dans les pays entraînés par une évolution dynamique. Il est logique de penser qu'à cette poussée — nourrie à la fois de frustrations et d'espoirs, comme tous les mouvements sociaux capables d'engendrer des mutations historiques — les gouvernements, eux-mêmes aux prises avec les difficultés et les contradictions de leurs programmes de scolarisation, répondront à plus ou moins bref délai par des adaptations et des restructurations substantielles.

Edgar Faure et al., UNESCO, 1973 (9, 54-55).

L'attitude générale qui règne chez les éducateurs et le public est que ces critiques ne visent que des problèmes purement transitoires. Le climat de l'opinion est favorable aux changements dans le domaine de l'éducation — et un grand nombre des changements envisagés, comme beaucoup d'aspects de la situation actuelle de l'éducation, s'effectuent selon les principes définis par les protagonistes de l'Education permanente (...)

Quelquer-uns des idéaux de l'Education permanente ont déjà été incorporés dans certains aspects ou système d'éducation en viguer en Angleterre. Toutefois, il ne fait aucun doute que d'autres caractéristiques, telles qu'elles existent, sont moins adaptables à la nouvelle idéologie. On ne peut dire qu'il existe un courant d'opinions important réclamant l'institution de l'Education permanente en tant que système. Tout en étant de plus en plus employé, le terme en question n'a pas encore beaucoup de signification en Grande-Bretagne.

Néanmoins, les problèmes qui, dans des pays qui se trouvent placés dans une situation similaire, ont amené la croissance des idées qui sont à la base de l'Education permanente existent en Angleterre et au Pays de Galles et il est vraisemblable, par conséquent, que ses propositions seront prises en considération. En outre, il est fort possible qu'un grand nombre d'entre elles seront adoptées sans qu'on se réfère spécifiquement à l'Education permanente.

J. A. Simpson, Conseil de l'Europe, 1969 (28, 20 et 37).

L'éducation permanente est en train de se construire dans un mouvement irréversible; les inspirations et les pressions qui,

venant d'origines très diverses, suscitent des action d'actualisation et de promotion, sous l'angle des besoins professionnels principalement, représentent déjà une force importante. Mais il ne faut pas se dissimuler certains points faibles: l'insuffisante coordination des actions de l'éducation post-scolaire, le petit nombre des bénéficiaires par rapport à la clientèle qu'il faudrait atteindre, et l'incompréhension de bien des milieux, qu'il s'agisse des dirigeants d'entreprises ou des personnes susceptibles de bénéficier d'une valorisation socio-professionnelle (...).

L'abondance des initiatives prises de divers côtés et l'acceptation de l'idée d'éducation permanente par un très large public, montrent que le moment est venu de promouvoir les structures capables de compléter le système scolaire pour assurer, à l'échelle de la réalité, l'éducation prolongée des adolescents et celle des adultes jusqu'à l'âge de 40 ans.

Jean Capelle, Conseil de lEurope, 1968 (4, 30 et 38).

II — CE CONTEXTE GLOBAL, UNIVERSEL EST CARACTÉRISÉ TRÈS LARGEMENT PAR LE CHANGEMENT

Elle tend à assumer à la fois notions de progrès technologique et de développement qui marquent les comportements économiques globaux d'aujourd'hui et à mettre chaque homme et tous les hommes en mesure de comprendre, contrôler et dominer le progrès.

La notion centrale est celle de changement. Pas un texte qui ne se réfère à cette triple idée que le monde actuel est avant tout un monde en changement rapide, que les hommes affrontés à ces changements de tous ordres qui affectent leur relation au monde ne sont plus en mesure de trouver l'équilibre personnel indispensable, et que la faute en revient pour une grande part à des systèmes éducatifs sclérosés ou inadaptés. Ces changements qui affectent le cycle de la vie, le rythme de la vie, et même la structure de la vie, dans la mesure où ils sont subis et non dominés par les indivilus, les mettent en situation de vivre une vie désintégrée, une vie "en miettes", où il devient à chacun tous les jours plus difficile de retrouver l'unité et l'équilibre de la personne.

Charlette Rodriguez, UNESCO, 1972 (24,17)

Partons de l'hypothèse que l'ordre social moderne peut être considéré comme un système purment fonctionnel (...).

La signification et l'objet d'un ordre social fonctionnel résident dans le fait, d'une part, qu'il ne cesse de changer ou plus exactement qu'il se trouve dans une situation complexe de changements constants et, d'autre part, que ces changements réagissent les uns sur les autres avec le moins de friction possible: le système fonctionne; il est par conséquent "fonctionnel".

Si nous nous demandons quel est le rapport avec l'éducation, il nous faut répondre sur le champ que l'éducation est la force notrice du système. L'éducation met l' société en mouvement et l'y maintient. C'est elle qui fournit la force dynamique qui agit en même temps dans les domaines économique, social et culturel. Si l'on néglige ou récuse l'une de ces trois composantes, les deux autres en pâtissent. Le système devient dysfonctionnel et il périclite. Si l'esprit de curiosité est l'instigateur du mouvement, le promoteur de tout progrès économique, de toute transformation sociale, de tout bouleversement et soulèvement culturel, alors le maintien du statu quo signifie déclin.

L'ordre n'est donc pas statique, il appartient à la même catégorie que le mouvement.

Il réside dans le changement. L'immobilité, la lenteur, le repos et toutes les formes de torpeur portent l'empreinte de l'anarchie. Tous nos efforts, qu'il nous faut constamment intensifier et accélérer, tendent dans cette direction. Pour nous, l'accélération est une condition sine qua non mais aussi une rage destructive. La circulation se poursuit, de plus en plus fluide, et l'ordre règne; mais lorqu'elle est interrompue — et il suffit d'un léger "accident" — l'anarchie ne tarde pas à se propager.

Il y a quelque temps, les autorités de sécurité routière ont propagé un slogan judicieux: la conduite d'une voituire est affaire de personnalité. Une légère erreur, un moment d'inattention, quelque cas minuscule de comportement sans scrupules, quelquer défaut ou manquement physique, mental ou moral conduit à un "acident": à une dysfonction et à l'effondrement du système.

Herbert Jocher, Conseil de l'Europe, 1970 (16,1)

Le changement implique un apprentissage nécessitant une information critique, une aptitude à l'indépendance de pensée et d'action et une mentalité faite de sens critique et de souplesse. L'évolution permanente de ce genre n'est pas orientée sur une tâche, mais sur celui qui étudie. Par ses objectifs son contenu et ses méthodes, elle est essentiellement un instrument de démocratisation.

H. H. Freje, Conseil de l'Europe, 1970 (10,6)

Le raisonnement qui sous-tend le concept d'éducation récurrente est que dans une société en mutation rapide, l'étude doit nécessairement occuper toute une vie, non seulement pour les élites, mais pour tous les citoyens. Ce qu'il y a de nouveau, c'est la reconnaissance d'un besoin de généraliser les possibilités d'études à tous les âges. Cette nécessité généralisée est très rapidement devenue l'une des priorités majeures de la politique éducative tant dans les pays développés que dans les pays en voie de développement.

OCDE, 1973 (21, 19).

Jamais la science et la technique n'ont démontré avec un tel éclat l'étendue de leurs pouvoirs et de leurs potentialités. Ce "second XX^{e} siècle" est marqué par un bond prodigieux des connaissances, une institutionalisation de lar recherche et de l'innovation, une accélération exponentielle du changement, de la capitalisation du savoir, de l'accroissement des personnels scientifiques (plus de 90% de tous les savants et inventeurs de l'histoire entière de l'humanité vivent à notre époque). Aussi remarquable est le rétrecissement constant de l'intervalle que sépare une découverte scientifique de ses applications sur une grande échelle. Il a fallu cent douze ans pour passer de la découverte des principes de la photographie aux applications pratiques, mais deux ans ont suffi en ce qui concerne les batteries solaires (...).

Les vitesses couramment atteintes aujourd'hui et la préde véhicules modernes dans le monde entier font que voyager est devenu chose banale et que la distance n'est plus un obstacle. L'homme du siècle dernier ne s'aventurait guère au-de-là de son district natal. L'homme moderne est un nomade. En 1967, 108 millions d'Américains ont fait 360 millions de voyages à plus de 100 miles de chez eux: en 1971, un million d'étrangers sont allés aux Etats-Unis, tandis qu'un million et demi d'Allemands ont passé leurs vacances en Espagne; au cours de 1970, plus de 310 millions de passagers ont parcouru 7,2 milliards de kilomètres en avion.

Migrations des campagnes vers lesvilles transferts de main-d'oeuvre, affaires, tourisme — les conséquences de ces mouvements de masse sont considérables. L'équilibre individuel, la stabilité des institutions et de la vie en communautés, les valeurs traditionnelles, tout est soumis à des heurts et à des modifications qui, bénéfiques ou non, exigent en tout cas de l'homme une capacité d'adaptation sans précédent.

Dans le domaine de la communication, l'homme pendant des milliers d'années n'a pu se faire entendre qu'à portée de voix ou de message écrit. Dans les années 60, ce sont des centaines de millions d'hommes qui ont pu entendre et voir les premiers astronautes au moment même où ils débarquaient sur la lune.

Or tout permet de croire que cette progression du savoir et des pouvoirs de l'homme, qui a pris une allure vertigineuse depuis une vingtaine d'années, n'en est qu'à ses débuts, et qu'elle s'accélérera encore, à mesure que l'élévation du niveau de la formation, la démocratisation de l'enseignement dans tous les pays, et particulièrement les progrès de l'éducation dans les pays en voie de développement, amèneront une foule de nouveaux chercheurs dans les domaines qui touchent au savoir et aux pouvoirs de l'homme sur son milieu.

D'autres bonds qualitatifs sont à prévoir, non seulement dans le domaine des inventions mais aussi dans l'ordre de la productivité de la fiabilité, de la qualité. Le progrès de l'électronique et l'avènement de l'ordinateur sont dès maintenant à la base d'une révolution comparable à l'invention de l'écriture. Les perspectives de la production industrielle sont bouleversées. Alors qu'on partait jusqu'à une époque récente d'éléments existant dans la nature, on produit désormais des "corps composés" à partir de certaines microstructures des atomes et des molécules, plus solides plus résistants, plus légers et supportant des températures plus élevées que les matériaux traditionnels. Cette révolution tend à libérer l'industrie de certaines de ses dépendances à l'égard des "ressouces naturelles", classiques en lui permettant de tirer les matériaux dont elle a besoin d'éléments divers, organiques ou inorganiques.

L'éducation doit se connaître pour ce qu'elle est: le produit, certes, mais non pas le jouet inerte de l'histoire et des sociétés, c'est-à-dire un facteur essentiel du devenir, et cela tout particulièrement dans le moment présent, puisque c'est à elle en définitive qu'il appartient de préparer les hommes à s'adapter au changement, qui est la caractéristique essentielle de notre temps.

Changements multiples et complexes. De nature très différente, il n'est pratiquement aucune communauté humaine qui ne soit affectée par eux. Ambigus, ils ouvrent d'une part des perspectives et créent de l'autre des menaces.

Dans ce contexte l'éducation a également deux dimensions. Elle doit préparer aux changements, rendre apte à les accepter et à en profiter, créer un état d'esprit dynamique, non conformiste et non conservateur. Parallèlement, elle doit jouer le rôle d'antidote à de nombreuses déformations de l'homme et de la société; car une éducation démocratisée doit pouvoir porter re-

mède à la frustration, à la dépersonnalisation et à l'anonymat dans le monde moderne, de même que l'éducation permanente peut atténuer l'insécurité au profit d'une optimisation de la mobilité professionnelle.

Ces aspects de l'action éducative sont trop généralement négligés. Bien sûr, on ne saurait attendre de l'éducation plus qu' elle ne peut donner, ni imaginer que l'éducation secrète par elle-même les solutions aux problèmes fondamentaux de notre époque.

Mais cela ne diminue en rien l'importance des efforts entrepris pour rénover les méthodes éducatives et repenser les où cela est nécessaire. Ces efforts ne peuvent au contraire que gagner en dimension réelle à s'inscrire lucidement dans le drame exaltant du présent âge de l'homme.

Edgar Faure et al., UNESCO, 1973, (9, 99, 101-102 et 119).

G. Verner, dans une étude sur les Etats-Unis, conclut que la société américaine est une société au "développement dynamique", qui requiert de la population une capacité d'adaptation (adjustment) rationnelle à un changement social permanent, et qu'un effort d'éducation continue (continnous education) lui est donc nécessaire.

Cette explication est incontestable, mais insuffisante. En effet, ce changement est associé à une valorisation de l'innovation; la connaissance traditionnelle, l'expérience présente elle-même se dévalorisent beaucoup plus rapidement que dans les sociétés antérieures.

Joffre Dumazedier, UNESCO, 1972 (32, 17).

III — MAIS IL Y A D'AUTRES "CAUSES" QUI EXPLIQUENT, JUSTIFIENT, FONDENT L'ÉDUCATION PERMANENTE:

A) *Les défis posés à l'homme moderne*

La vie a toujours signifié pour l'homme, pour tous les hommes, une sucession de défis: le vieillissement, la maladie, la perte d'un être cher; les rencontres et la rencontre par excellence, celle de l'homme pour la femme et la femme pour l'homme; le choix du compagnon ou de la compagne de l'existence; la guerre, les révolutions qui n'ont pas épargné les générations successives; un enfant qui naît; le mystère de la vie, les énigmes de l'univers; le sens de cette vie, les relations de l'être fini à l'infini; le métier, l'argent à trouver, les impôts à payer; les rivalités; les engagements religieux et politiques; l'esclavage et la liberté (politique, sociale, économique); le rêve et la réalité.

Ces défis sont toujours là et n'ont rien perdu de leur force, ni de leur actualité, ni de leur pression, bien que, pour chaque destin particulier et pour toute société particulière ils présentent une combinaison originale, une hiérarchie différente. A ces données fondamentales de la condition humaine sont venus s'ajouter, depuis le début de ce siècle, mais avec une acuité croissante, une série de nouveaux défis qui changent dans une grande mesure les conditions d'un destin individuel ou social, rendent l'action des hommes plus complexe et plus compliquée, et mettent en question les schémas traditionnels d'explication du monde et de l'action.

Parmi ces facteurs, qui prennent le plus souvent le caractère d'un défi, nous citerons les plus importants, tels qu'ils nous apparaissent aujourd'hui: l'accélération des changements, l'expansion démographique, l'évolution des connaissances scientifiques et de la technologie, le défi politique, linformation, les loisirs, la crise des modèles de vie et des relations, le corps, la crise des idéologies.

Paul Lengrand, UNESCO, 1970 (17, 11 ss).

Les techniques de la profession exigent, pour affronter la dure loi de la compétition, toujours plus de riguer scientifique et d'aptitude au renouvellement. D'autre part, l'élévation générale du niveau de vie, conjuguée avec la difusion de l'information sous toutes ses formes, a suscité dans tous les milieux sociaux une prise de conscience généralisée du besoin d'éducation. Dans une société moderne, ce besoin se définit par un ensemble minimal plus complexe que celui dont se contentaient nos grands-pères.

Jean Capelle, Conseil de l'Europe, 1968 (4,4).

Le besoin d'auto-éducation, dans une société où la connaissance novatrice est de plus en plus nécessaire au travail et à toutes les activités quotidiennes, va croissant et sera de plus en plus ressenti à tous les âges de la vie. Nous avons vu que le rôle nouveau des experts oblige les citoyens à s'instruire sans cesse pour ne pas être oubliés, manipulés, aliénés. Dans ces conditions, il est possible que les premières formes d'éducation des adultes, centrées sur la liberté de choix des individus, face aux nouvelles situations, soient le germe d'une rénovation de tout le système scolaire et universitaire de demain. Alars, l'éducation scolaire et universitaire serait réduite peu à peu à une éducation préparatoire à celle de toute la vie. Il ne s'agirait pas seulement d'apprende à apprendre, mais de faire de l'auto-éducation permanente un besoin, une seconde nature, un style de vie, et de réorga-

niser les structures de la société en fonction de cet objectif. Dans une société mieux orientée vers le développement de l'homme, on devine la possibilité permanente d'inclure une instruction programmée à la demande de l'intéressé. De récentes inventions (électro-vidéo-recording) permettent d'entrevoir le temps où les bandes magnétiques éducatives pourront être lues par un appareil de télévision, comme une minicassette musicale l'est déjà par un magnétophone.

Joffre Dumazedier, UNESCO, 1972 (32, 22).

B) *Les exigences du développement économique: dans les sociétés industrielles avancées et...*

D'autre part, les exigences du développement économique et la participation directe d'un nombre sans cesse croissant d'hommes et de femmes à des activités économiques de plus en plus complexes requièrent, plus impérieusement encore qu'autrefois, la formation et l'instruction des producteurs. Les économies en expansion ont besoin d'un nombre croissant de travailleurs qualifiés. Le progrès technique transforme les métiers traditionnels, crée de nouvelles catégories d'emploi, qui exigent d'amples moyens de formation ou de recyclage. Toute mesure tendant à favoriser le "décollage" économique présuposse un effort parallèle dans le domaine de l'éducation. A quoi s'ajoute l'apparition de besoins nouveaux dans le secteur des économies rurales traditionnelles, jusqu'ici stagnantes, qui se traduit par une demande pressante d'éducation de la part des jeunes et des adultes, notamment des catégories défavorisées demeurées plus ou moins complètement à l'écart de l'action éducative organisée.

De la manufacture à la révolution industrielle, de la révolution Meiji aux premiers plans quinquennaux soviétiques, les grands desseins économiques se sont toujours accompagnés d'une expansion de l'éducation. Les faits actuels le confirment: les besoins du développement économique, l'apparition de possibilités nouvelles d'emploi se révèlent comme de puissants stimulants de la croissance éducative.

Du point de vue de l'économie et de l'emploi, cinq grands secteurs posent à l'éducation des problèmes d'une particulière gravité. Les deux premières catégories sont évidemment celle des jeunes qui n'ont jamais été à l'école et sont pratiquement dépourvus de toute préparation au travail, et celle des individus qui, l'ayant quittée prématurément, ne sont en général guère mieux équipés. Mais la situation de trois autres groupes est également préoccupante, sur un autre plan: jeunes qui, tout en achevant avec succès des études régulières, de niveau plus ou

moins élevé, se retrouvent avec une formation mal adaptée aux besoins de l'économie; adultes qui sont appelés à remplir un emploi pour lequel ils n'ont pas été préparés; professionnels dont la formation ne répond plus aux exigences du progrès technique, dans la branche où ils ont exercé jusqu'alors. Le nombre des individus qui se trouvent dans chacune de ces cinq catégories a constamment augmenté au cours de ces dernières années. Cette évolution montre que là même où elle ne fait pas purement et simplesment défaut, l'éducation tend à se déphaser par rapport à l'évolution de l'économie et aux besoins d'importants secteurs de la société, de terre sorte qu'en maintes circonstances elle produit en fait de plus en plus d'inadaptés, et cela en dépit de coûts croissants.

Au cours des années soixante-dix les objectifs du développement seront à la fois plus amples et plus complexes. Il sera de plus en plus difficile de dissocier objectifs économiques et object plus en plus difficile de dissocier objectifs économiques et objectifs sociaux, et les politiques éducatives devront tenir compte de cette interaction de plus en plus étroite. Les années soixante ont été encore dominées par l'idée des pôles de développement, qui a conduit, dans une optique technocratique, à surestimer et à concevoir isolément les effets de la créaction d'îlots d'industrialisation.

Edgar Faure et al. UNESCO, 1972 (9, 32-33).

Dans les sociétés en voie de développement

Le drame fondamental du monde contemporain tient à l'écart matériel de plus en plus large qui sépare pays industrialisés et pays en voie de développement (...).

Il est clair que l'éducation, médiatrice du savoir, a un rôle majeur à jouer à cet effet, et que l'une des conditions premières pour que l'écart en question cesse enfin de s'élargir serait que s'abolissent au plus tôt les disparités qui règnent entre les hommes des différentes parties du monde quant au droit à l'instruction. Or, c'est bien le contraire qui se produit encore (...).

Malgré l'espoir conçu il y une vingtaine d'années, l'éducation n'a pas fait jusqu'ici exception à la règle cruelle de notre époque, qui tend à engendrer dans le monde une disparité grandissante de la répartition des biens et des moyens.

Le fait est d'autant plus grave que l'éducation est l'instrument indispensable du transfert scientifique et technique qui constitue lui-même l'une des conditions fondamentales du succès des efforts déployés par les pays en voie de développement.

Cela n'implique-t-il pas que, parallèlement aux actions éducatives entreprises dans le cadre national en faveur des catégories déshéritées de la population, la solidarité internationale s'assigne pour tâche de battre plus vigoureusement en brèche les disparités qui persistent ou s'aggravent, en matière d'éducation, entre les nations du monde (...)?

Certains esprits n'hésitent par à suggérer l'arrêt total de la croissance — zero growth — sous le prétext d'en limiter les dégâts et d'autres, sans aller ouvertement jusqu'à ce point extrême, préconisent sous la forme d'une politique de l'écologie, une renaissance du malthusianisme. De telles solutions aboutiraient à consolider les inégalités entre les peuples et même à accentuer les distorsions tendancielles. Il faut donc poursuivre la croissance, mais pour en conjurer les périls et en réduire les périls et en réduire les nuisances il faut que les collectivités puissent organiser démocratiquement les priorités et les disciplines nécessaires, ce qui suppose des hommes suffisamment instruits, informés et coiscients (...).

De même, pous développer la démocratie, il ne suffit pas d'élever le niveau de qualification des producteurs; il faut aussi aider chacun à devenir un agent conscient du développement ainsi qu'un consommateur éclairé, grâce à une conaissance réelle das lois, des mécanismes, des rouages de la vie économique de la nation, de la collectivité locale, de l'entreprise, des conflits qui s'y déroulent, des forces internes et externes qui s'y exercent, des moyens qui s'offrent aux différentes classes économiques d'influer la répartion du produit social du travail, la productivité, le choix des investissements, la planification. L'économie politique n'est plus la chasse gardée des spécialistes, des initiés.

La connaissance économique est dès maintenant un domaine d'application de certains processus d'éducation continue, en ce sens que l'école est très loin d'en être l'unique dispensatrice: syndicats, associations professionnelles, partis politiques, coopératives de consommation et de production, mutuelles y concourent activement; c'est là d'autre part un terrain où le rôle éducatif de la presse, de la publicité, de la radio, de la télévision revêt le plus d'importance.

Dans l'école, et par tous les moyens extrascolaires. l'éducation économique doit devenir l'un des éléments essentiels de la conscience et de la culture des masses.

Edgar Faure et al., UNESCO, 1973 (9, 56-57, 63, XXIX et 173).

C) *La "faillite" de l'école*

Nous ne reprendrons pas ici toutes les raisons qui militent en faveur d'un éducation permanente. Ces raison peuvent cependant se résumer en deux points:

1. *On ne peut pas tout faire à l'école*

et ce, à la fois, parce qu'il y aurait trop à faire (d'où l'intérêt d'une éducation qui se continue et qui permet ainsi de réduire les connaissances à acquérir à l'école) et parce que certaines connaissances ou aptitudes ne peuvent â être acquises, parce qu' exigeant soit des moyens qui ne peuvent s'y trouver, soit un stade de développement ou d'expérience que seuls des "plus âges" peuvent avoir.

2. *La compréhension d'un environnement constamment changeant exige une éducation permanente*

Accéder à la compréhension critique de la culture, dans la mesure où ce qui la constitue évolue constamment, ne peut se faire une fois pour toutes; il en est de même d'ailleurs du savoir et du savoir-faire. De même encore, bien sûr de la formation de l'homme en tant que citoyen responsable.

L'éducation permanente est un moyen (ou mieux un ensemble de moyens) et non une fin en soi, moyens auxquels l'homme fait appel aux divers âges de sa vie, au divers stades de son développement, aux diverses fonctions privées ou publiques qu'il occupe dans la société.

Bertrand Schwartz, Conseil de l'Europe, 1969 (27, 9).

L'éducation, en dépit de cet accroissement spectaculaire des effectifs, est loin d'avoir rempli les espoirs qu'on avait mis en elle. Dans bien des cas, sa rentabilité, comparée avec d'autres formes d'investissement, s'est révélée déficitaire. L'enseignement n'a pas été en mesure d'atteindre les objectifs qui lui sont assignés: adapter les individus aux situations dans lesquelles ils sont appelés à conduire leur vie, dans une perspective historique et géographique; les préparer aux tâches et aux responsabilités concrètes d'une société en voie de développement; leur faire accepter les changements et leur fournir les instruments intellectuels, scientifiques et techniques qui leur permettent de participer activement à l'évolution des structures, des institutions des moeurs et des esprits.

Paul Lengrand, UNESCO, 1970 (17, 38).

D'idée de continuité indéfinie modifie le sens de l'éducation scolaire: celle-ci devient une initiation, un "prélude" à partir

duquel, comme à partir d'une cellule germinative, se développe une éducation continuée pour tous les adultes. L'idée d'une éducation s'étendant sur toute la vie est en contradiction avec la pratique traditionnelle, dans laquelle c'est le niveau d'enseignement le plus élevé qui impose ses exigences aux niveaux inférieurs: pratique liée à une conception statique et fermée de la conaissance sans égard pour la continuité et la dynamique de la science (...).

L'idée d' éducation permanente a pour autre conséquence un élargissement du domaine et des buts de l'éducation. Alors que l'école était conçue seulement comme une introduction à la connaissance, à la science et à la culture, l'éducation s'étend désormais aux domaines du loisir, de la vie familiale, de la participation sociale, de la vie professionnelle et à d'autres aspects de l'existence humaine.

Jiri Kotasek, UNESCO, 1972 (32, 211 et 215).

A la dichotomie actuelle "Ecole" et "Education postscolaire", la seconde étant greffée sur la première, succédera une double organisation en échange permanent: le secteur "Education permanente" et le secteur "Information-Culture".

C'est dans cette perspective que l'Education permanente par les exigences fonctionnelles de son développement spécifique commence déjà à être le facteur de mutation de tout le système d'éducation actuel.

Henri Janne, Conseil de l'Europe, 1969 (15, 15).

D) *La rationalité technique et scientifique*

La rénovation de l'éducation, rendue nécessaire par les dysfonctions de la pratique éducative, exigée par la transformation des structures socio-économiques et par la révolution scientifique et technologique, devient possible grâce à la prise de conscience des peuples, à la recherche scientifique et au progrès des technologies qui intéressent l'éducation.

Il existe en effect, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'univers pédagogique, tout un potentiel d'innovations scientifiques, techniques, sociales, culturelles et organisationnelles capables, de modifier profondément les données de base et l'organisation des systèmes éducatifs. Les lumières apportées par les recherches, les travaux systématiques des instituts de linguistique et de psycho-technique, les résultats obtenus par la psychologie de groupe et par les équipes d'anthropologues culturels, les modèles cons-

truits par les analystes de systèmes et les cybernéticiens, constituent autant d'acquis nouveaux auxquels il ne manque souvent que des mécanismes et des moyens de transfert pour venir vivifier les systèmes scolaires traditionnels et en développer l'efficacité (...). Les pays en voie de développement doivent tirer la leçon de l'expérience des sociétés industrielles, afin d'en éviter les excès, mais, à tout prendre, le problème pour eux est moins de se prémunir contre les déformations de la science que d'intégrer les valeurs scientifiques dans leur culture.

Il est incontestable que le développement, dont tous les pays reconnaissent la nécessité, implique l'adoption de l'esprit scientifique. C'est par l'intégration de la science aux cultures traditionnelles, par l'intégration de l'esprit universel aux cultures nationales, que celles-ci se renouvelleront sans cesser d'être elles-mêmes: c'est en étant capable de changer qu'une culture subsiste.

Quelle que soit la signification — optimiste, simplement étymologique ou même pessimiste — que l'on donne au mot "progrès", le devenir de l'homme est inéluctablement lié à l'avancement des sciences et au développement des forces productives. L'un des grands désarrois de l'homme moderne est de constater que ces processus (dont pourtant il est intégralement l'auteur et dont il contrôle séparément chacune des phases et chacun des ressorts, de la recherche à la consommation, en passant par la décision d'appliquer, la décision d'entreprendre, la décision d'investir, la décision de produire, la décision de distribuer) lui échappent souvent, pour obéir à leur logique propre, et que cette logique peut se révéler inhumaine.

Quoi qu'on pense de la capacité de l'homme, grande ou faible, de rétablis sa maîtrise sur ces éléments décisifs de son destin — et c'est là que se situe l'un des plans de clivage philosophique et idéologique les plus significatifs de la pensée contemporaine, notamment de la pensée politique — toute doctrine raisonnable d'éducation ne peut que se fonder sur le postulat suivant: les sociétés, actuelles ou futures, ont ou auront la faculté de prouver que la science et les techniques n'ont pas leur fin en elles-mêmes et que leur sujet véritable est l'humanité.

La science et la technologie doivent devenir les éléments essentiels de toute entreprise éducative; s'insérer dans l'ensemble des activités éducatives destinées aux enfants, aux jeunes et aux adultes, afin d'aider l'individu à donner non seulement les forces naturelles et productives, mais aussi les forces sociales et, ce faisant, à acquérir la maîtrise de soi-même, de ses choix et de ses actes: enfin d'aider l'homme à s'imprégner de l'esprit scientifique, de façon à promouvoir les sciences sans en devenir l'esclave.

Edgar Faure et al., UNESCO, 1973 (9, 111 et 104).

La révolution scientique et technique de notre temps diffère radicalemente de celle du XIX^e siècle. Ce qu'il y a de spécifique en elle, c'est qu'elle affecte non seulement les outils de travail, mais aussi, de façon profonde, l'homme au travail et la nature même du travail humain. De nos jours, la production des richesses dépend de moins en moins de la quantité de travail fourni, et de plus en plus de la puissance des moyens techniques mis en oeuvre — lesquels dépendent moins de la quantité de travail matérialisé en eux que de l'état d'avancement de la science.

Les progrès actuels de la science et de la technologie commencent à affecter les bases mêmes de l'existence humaine, conditionnée par le développement industriel: les méthodes de travail et le style de vie, les rapports entre l'homme et la nature, la structure de la personnalité, les relations interprofessionnelles sont profondément modifiés. Au départ, la civilisation industrielle considérait l'homme, arrivé à un stade de développement tenu pour définitif, essentiellement comme une force de production, le progrès industriel dépendant alors de la simple utilisation massive de la majorité de la population. Un tel système comportait certaines conditions et certaines limites, ressenties aujourd'hui: la simple mise en oeuvre des forces productives (dont il suffisait en quelque sorte que soit assuré le simple renouvellement) ne dépendait aucunement d'un développement continu des capacités humaines. En conséquence (comme dans toute l'histoire et jusqu'à nos jours), une masse de possibilités et de capacités humaines n'était pas utilisée au-delà de cette limite.

Désormais, au contraire, le développement de l'activité créatrice qui caractérise la science et ses applications suppose et exige, partout et de plus en plus, un développement continu des capacités humaines. L'épanouissement de l'homme au sens le plus large, la mise en valeur de toutes ses potentialités apparaissent comme la condition même des progrès de la production. Le facteur décisif n'est plus la quantité de capital et de travail, mais le déploiement constant et massif des capacités et des forces créatrices de tous les individus. Dans de telles conditions, la mise en valeus de toutes les ressources humaines et l'éducation de l'homme comme fin en soi prennent désormais leur vrai sens et toute leur importance. Dans la civilisation qui émerge de la révolution scientifique et technique de notre temps, le développement constante de l'homme, au sens le plus large, apparaît comme une nécessité vitale.

La science joue également un rôle d'une importance nouvelle dans les conceptions modernes de l'éducation. Celle-ci ne peut

plus être une adaptation à la tradition, une simple acquisition de connaissances pratiques utiles; elle doit être une véritable appropriation des découvertes et des méthodes scientifiques. Or la question est de savoir si l'homme a la possibilité de réaliser une telle appropriation pendant le seul temps de sa jeunesse; et la prolongation de la scolarité, la modification des programmes ne sont sans doute qu'une solution partielle, un simple palliatif.

La manifestation la plus frappante de la révolution scientifique et technique consiste dans la rapidité du rythme des découverts nouvelles. L'image du monde que donne la science change si vite que l'école est incapable d'absorber cette image et de réagir avec une rapidité suffisante; c'est pourquoi la préparation à la vie que peut procurer l'école est toujours en retard d'une génération au moins par rapport aux besoins du moment. La révolution scientifique et technique a également pour conséquence un besoin croissant de travailleurs hautement qualifiés. A un stade antérieur, une organisation rationnelle du travail supposait, d'une part, une masse d'ouvriers non qualifiés, d'autre part, un petit nombre d'experts hautemente qualifiés; aujourd'hui au contraire, avec l'autorisation, les besoins de qualifications croissent rapidement pour tous les travailleurs. L'école traditionnelle ne peut plus faire face à ces besoins, et le pourra encore moins plus tard lorsque les changements technologiques (et les transformations du genre de vie qu'ils entraînent) seront vraisemblablement plus rapide encore; elle ne peut préparer les jeunes une fois pour toutes à tout ce qui les attend dans la vie. Il n'est plus possible de définir ce qui est indispensable pour vivre: ce qui apparaît comme essentiel aujourd'hui ne le sera peut-être plus demain.

Jiri Kotasek, UNESCO, 1972 (32, 188-189).

IV — NÉCESSAIRE AU MAINTIEN DES SOCIÉTÉS INDUSTRIELLES AVANCÉES, ELLE SE DONNE AUSSI COMME MISSION D'OEUVRER À LA DÉMOCRATIE ET SE RÉCLAME SOUVENT D'UN HUMANISME SCIENTIFIQUE

L'avenir de nos sociétés, c'est la démocratie, le développement, le changement. L'homme que nos sociétés ont à former, c'est l'homme de la démocratie, du développement humanisé et du changement.

Cependant l'histoire n'est pas une idylle. La démocratie doit frayer sa voie à travers quantité l'obstacles et de pièges. Le

progrès des techniques, avec l'abondance relative de biens qu'elles procurent déjà, et la pléthore qu'elles présagent, contient en soi une grande promesse de justice. Mais il peut aussi être la source d'iniquités, d'iniquités, d'aliénations, de tyrannies nouvelles.

D'une part, le progrès des techniques de communication et d'information donne aux gouvernements ainsi qu'aux groupes privés des moyens de plus en plus étendus d'intervenir dans la vie des individus et de modeler leurs opinions. Parallèllement, les recherches sur le cerveau, sur les modes d'apprentissage, etc., multiplient les possibilités d'action sur le comportement humain.

D'autre part, si l'homme d'aujourd'hui dispose de beaucoup plus d'informations et possède plus de connaissances que ses devanciers, son savoir obscurcit souvent plus qu'il n'éclaire sa perception de la totalité du réel. Les ressorts vrais des pouvoirs politiques que lui confèrent, sincèrement ou emphatiquement, la plupart des Constitutions lui échappent fréquemment, et sa participation au processus de décision rencontre de nombreux obstacles.

L'avancement des sciences de la gestion et de la cybernétique ainsi que le développement de l'éducation et de la diffusion des informations, transforment certaines donnés fondamentales de la pratique démocratique et surtout augmentent la demande des populations à jouer un rôle plus grande dans la vie publique.

D'où la nécessité, pour l'éducation démocratique, d'être une préparation à l'exercice réel de la démocratie.

Edgar Faure et al., UNESCO, 1973 (9, 116).

Les transformations qui se produisent dans les principes et les structures de la cité ont pour effet que les citoyens sont appelés — et seront toujours davantage appelés — à des tâches et à des responsabilités nouvelles, qu'ils ne pourront assumer avec la compétence souhaitable que s'ils reçoivent une formation convenable. La démocratie moderne, sous ses aspects politiques, sociaux, économiques et culturels, ne peut s'installer sur des fondements solides que si les pays disposent en quantité croissante de cadres responsables, à tous les niveaux, qui soient en mesure de faire vivre les structures théoriques de la société et de leur donner un contenu concret. Un secrétaire de syndicat, un dirigeant de coopérative, un député, un conseiler municipal, ne pourront s'acquitter des tâches inhérentes à leur fonctions avec l'autorité et les capacités requises que s'ils s'instruisent avec continuité. L'administration et le fonctionnement des structures

complexes de nos sociétés s'accommoderont de moins en moins de la frivolité et de la légèreté.

Paul Langrand, UNESCO, 1970 (17, 18).

La recherche d'un nouvel ordre de l'éducation repose sur la formation scientifique et technologique, qui est l'une des composantes essentielles d'un humanisme scientifique.

Aussi bien, cependant, dirait-on humanisme réel, au sens où l'humanisme scientifique récuse toute idée préconçue, subjective, abstraite de l'homme. L'homme qu'il vise est un homme concret, historiquement situé, qui relève de la connaisance objective, mais d'une connaissance essentiellement et résolument dirigé vers l'action, au service premier de l'homme même.

L'univers des hommes a changé de contenu. Qu'il y consente ou non, l'individu est projeté dans un monde imprégné de science. Cela vaut aussi bien pour le paysan indien entraîné par la Révolution verte que pour un ouvrier d'usine ou un technicien de laboratoire.

L'homme de la civilisation moderne ne peut participer à la production que s'il est capable, non seulement d'appliquer un certain nombre de procédés scientifiques, mais de les comprendre. Plus: il ne peut percevoir et comprendre convenablement l'univers où il se situe que dans la mesure où il possède les clés de la connaissance scientifique.

La maîtrise de la pensée scientifique est des langages de la science devient aussi indispensable chez l'homme moyen que la maîtrise des autres modes de la pensée et de l'expression Par quoi il faut entendre moins une accumulation de connaissances que l'initiation à la méthode scientifique.

La science n'a pas été prise jusqu'ici, en termes d'éducation, pour ce qu'elle est substantiellement, c'est-à'dire un facteur décisif de la formation de la personnalité, dans toutes ses orientations et toutes ses orientations et toutes ses exigences, non pas un ensemble de savoirs et d'instruments intellectuels qui viendraient s'ajouter à un être demeuré par ailleurs fidèle à ses attitudes et à ses comportements traditionnels. Dans cette perspective, c'est l'objectivité qui devient la valeur déterminante, au détriment de la subjectivité, laquelle cède du terrain là où elle n'a que faire, pour s'épanouir d'autant mieux dans son domaine propre. Les relations humaines ont tout à gagner lorsque la recherche en commum d'une vérité, l'acceptation active du réel et de l'évidente, l'emportent sur l'affrontement d'affects déguisés en raisons.

Accepter que l'accès au savoir soit le produit d'une conquête sur la routine, sur l'inertie, sur les idées et les schémas tout faits, sur la complexité ou l'obscurité de l'objet à connaître; savoir que toute connaissance est le point de départ d'une nouvelle recherche; reconnaître dans la parte de vérité qu'on détient le travail des générations; décider et agir quand il le faut, mais ne pas formuler de jugement avant vérification: c'est ce que veut l'esprit scientifique, le contraire de l'esprit dogmatique ou métaphysique (...).

C'est pour toutes ces raisons — à commencer par les nécessités actuelles du travail et la maîtrise du réel, jusqu'à la maîtrise de soi, de l'acquisition de la méthode scientifique à la formation de l'éthique individuelle — que la formation à l'esprit scientifique et aux sciences apparaît comme l'une des finalités majeures de tout système éducatif contemporain (...).

L'éducation revêtant de nos jours les dimensions d'un projet universel, de la plus vaste et de la plus lointaine portée, elle comporte implicitement des finalités d'ordre universel, susceptibles d'être explicitées dans le sens de quelques grands idéaux communs aux hommes d'aujourd'hui. Ces finalités à vocation universelle nous les avons trouvées dans l'humanisme scientifique, dans le développement de la rationalité, dans la créativité, dans l'esprit de responsabilité sociale, dans la recherche de l'équilibre entre les composantes intellectuelles, éthiques, affectives et physiques de la personnalité, enfin dans la perception positive des destinées historiques de l'humanité.

Cependant, la question ne réside pas seulement dans le choix de telles ou telles finalités. L'important est qu'elles se fondent sur un ample consensus. C'est-à-dire que, sans contester le rôle qu'ont à jouer dans leur définition les choix politiques, d'une part, les acquis de la pédagogie, de la science et de la technologie, d'autre part, on ne peut se fier à cet égard ni à la seule volonté providentielle de l'homme politique, ni au seul savoir de l'homme de science. Il faut non seulement que l'un et l'autre y contribuent de concert, mais encore que les intéressés — apprenants, parents d'élèves, collectivités — y soient activement associés.

C'est de ces choix et de ce consensus que dépend le rôle que l'éducation est appelée à jouer en ce moment de l'histoire, selon qu'elle orientera la pensée des hommes vers le passé ou vers l'avenir, vers la fixité ou vers la mutation, vers la recherche de la fausse sécurité par la résistance au changement au vers la découverte de la vraie sécurité par l'adhésion au mouvement.

Edgar Faure et al., UNESCO, 1973 (9, 167-169 et 180-191).

V — L'ÉDUCATION PERMANENT APPARAÎT COMME UN PRINCIPE UNIFICATEUR DES PRINCIPALES TENDANCES ET INNOVATIONS DE LA PÉDAGOGIE ACTUELLE * AU TRAVERS DUQUEL SE DESSINE UN NOUVEAU TYPE D'HOMME ET DE SOCIÉTÉ

Première illustration: 20 caractéristiques de l'éducation permanente

1. Les trois termes fondamentaux sur lesquels repose la signification du concept sont: "vie", "permanent" et "éducation". La signification attachée à ces termes et l'interprétation qu'on leur attribue déterminent considérablement la portée et la signification de l'éducation permanente.
2. L'éducation ne se termine pas à la fin de l'instruction scolaire, mais elle constitue un processus permanent. L'éducation permanente couvre toute l'existence d'une personne.
3. L'éducation permanente ne se limite pas à l'éducation des adultes, mais elle comprend et unifie toutes les étapes de l'éducation: pré-primaire, primaire, secondaire, etc. Elle s'efforce donc de considérer l'éducation dans sa totalité.
4. L'éducation permanente renferme à la fois les modalités formelles et non formelles de l'éducation. Elle englobe l'apprentissage planifié aussi bien qu'accidentel.
5. Le foyer joue le premier rôle, le plus subtil et le plus crucial, dans l'initiation du processus de l'éducation permanente. Ce processus se poursuit tout au long de la vie, par l'apprentissage en famille.
6. La communauté joue aussi un rôle important dans le système de l'éucation permanente depuis le moment où l'enfant commence à entrer en contact avec elle et poursuit, au cours de la vie, sa fonction éducative dans les domaines professionnels et généraux.
7. Les institutions pédagogiques, comme les écoles, les universités et les centres de formation sont évidemment, importants, mais seulement comme une des organisations d'éducation permanente. Elles ne jouissent plus du monopole d'éduquer les gens, et ne peuvent plus exister isolément des autres institutions éducatives de la société.

---

* L'histoire de l'éducation dans les dernières décennies révèle une prolifération anarchique l'idées, de conceptions, des courants. L'Education Permanente, enraicinée dans cette anarchie, se présente comme un mouvement dynamique capable de rassemblér les courants, réduire les conceptions opposées et élargir le concept même d'éducation.

8. L'éducation permanente cherche la continuité et l'articulation suivant ses dimensions verticales et longitudinales.
9. L'éducation permanente cherche aussi, à chaque étape de la vie, l'intégration à ses dimensions horizontales et en profondeur.
10. Contrairement au caractère d'élite de l'éducation, l'éducation permanente revêt un caractère universel. Elle représente la démocratisation de l'éducation.
11. L'éducation permanente se caractérise par sa souplesse et sa diversité de contenu, d'instruments, de techniques et de temps d'apprentissage.
12. L'éducation permanente est une approche dynamique à l'éducation permettant l'adaptation des auxiliaires et moyens pédagogiques au fur et à mesure et au moment où de nouvelles réalisations se produisent.
13. L'éducation permanente admet des modalités des manières alternatives d'acquérir d'éducation.
14. L'éducation permanente a deux larges composantes: générale et professionnelle. Ces composantes ne diffèrent pas complètement l'une de l'autre, mais sont liées l'une à l'autre et interactives.
15. Les fonctions d'adaptation et d'innovations de l'individu et de la société sont réalisées par l'éducation permanente.
16. L'éducation permanente exerce une fonction corrective: remédier aux déficiences du système d'éducation actuel.
17. L'ultime but de l'éducation permanente est de maintenir et d'améliores la qualité de la vie.
18. Il y a trois conditions indispensables pour réaliser l'éducation permanente: l'occasion, la motivation et l'éducabilité.
19. L'éducation permanente est un principe organisateur pour toute l'éducation.
20. Au niveau opérationnel, l'education permanente fournit un système total de toute l'éducation.

H. H. Dave, UNESCO, 1973 (6, 14 ss.).

Deuxième illustration: Les fonctions de l'éducation permanente *

"Le plein emploi et la sécurité de l'emploi ne peuvent être assurés que si les jeunes reçoivent une culture de base suffisamment large, leur permettant d'accéder aux niveaux de qualification requis par l'économie et si les adultes peuvent bénéficier d'un

ensemble d'institutions de formation et de promotion leur permettant de s'adapter aux besoins nouveaux de l'économie. Dès aujourd'hui on constate la nécessité d'importantes reconversions... La reconversion professionnelle est ainsi devenue un problème majeur et sans doute durable de l'emploi".

"D'autre part et sourtout, il n'est pas de progrès social véritable s'il n'existe, à la disposition de tous, hommes et perfectionnement des toute nature. Ces moyens de formation et de perfectionnement de toute nature. Ces moyens dont l'ensemble forme ce qu'on est convenu d'appeler parfois l'"éducation permanente confèrent à l'homme le capital le plus précieux; ... à travers la réalisation d'une plus grande égalité dans sa vie professionnelle, ils commandent, pour une large part, la promotion sociale". Loi du 3 décembre 1966 (France), cité *par Jean Capelle, Conseil de l'Europe, 1968 (4, 7).*

L'éducation permanente se pose peut-être comme ambition de promotion sociale, du fait qu'elle doit pouvoir donner à chacun les réponses sur les problèmes de fond de la vie associée moderne et les réponses qui sont réclamées par les perspectives d'évolution des systèmes de formation professionnelle, celles qui sont demandées pour interpréter la transformation des institutions ayant des tâches de recyclage et de spécialisations, celles connexes avec les modifications des objectifs et des méthodes de l'éducation permanente des adultes elle-même. L'éducation permanente ainsi entendue comme un système continu et libre de formation rend possible l'augmentation de la mobilité sociale — surmontant de la sorte le principe de la lutte des classes — évite le "déclassement technologique" à travers cette oeuvre de diffusion des couleurs de l'instruction qui se conclut, aussi, dans un rajeunissement psychologique. *Franco Bonacina, Conseil de l'Europe, 1969 (3, 36-37).*

L'éducation permanente vise notamment à encourager les adultes à apprendre. Son rôle est d'amener ceux qui n'apprennent pas à commencer à apprendre et d'aider ceux qui prennent

---

* Après l'examen de 21 textes publiés entre 1965 et 1969 sur l'Education Permanent, Michel Tardy relève 17 fonctions dévolues à l'Education Permanente: formation générale, promotion humaine, promotion de la femme, accès à la culture, culture populaire, vulgarisation du savoir, formation professionnelle, perfectionnement professionnel, actualisation des connaissances, promotion du travail, conversion professionnelle, promotion sociale, entraînement au changement social, formation syndicale, éducation civique et politique, éducation des parents, organisation des loisirs.

à persévéver dans cette voie. *Alexander N. Charters, UNESCO, 1972 (32, 105).*

Le développement d'attitudes favorables à l'apprentisage permanent doit devenir l'un des grandes objectifs de l'éducation dans le monde moderne. Si l'enseignement de connaissances statiques était concevable jadis, lorsque l'environnement de l'homme ne changeait que lentement, aujourd'hui il est tout à fait inadéquat, puisque, de toute évidence, notre univers évolue rapidement. Pour survivre, l'homme moderne devra faire de l'éducation permanente une fonction importante de son existence. *Lee Porter, UNESCO, 1972 (32, 156).*

L'éducation permanente formule-clé du dernier tiers du XX^{e} siècle. Dans tous les secteurs de l'activité humaine, on reconnait l'impérieuse nécessité de l'éducation permanente. On organise des recyclages, des cours et des stages de perfectionnement, aussi bien dans l'industrie que dans l'enseignement.

Mais à ce jour ces expériences demeurente limitées. Elles sont le plus souvent imposées par d'urgentes nécessités dans des domaines bien déterminés. Et surtout, elle ne visent qu'à un développement de la compétence professionnelle utilitaire..

Or, la véritable éducation permanente ne peut être seulement un perfectionnement professionnel. Elle doit permettre la pleine réalisation de chacun et la construction d'un nouveau type de culture. A ce titre, elle sera la garantie du progrès de la civilisation, et donnera à l'homme l'occasion de vivre en accord avec celle-ci, de prévoir et de maîtriser son devenir au lieu de le subir sans le comprendre. *Yves Brun et al., Société Pédagogique Romande, 1970 (29, 33).*

En raison de l'expansion rapide qu'a prise l'éducation ces derniers temps, la génération adulte, qui dans une large mesure paie pour les jeunes, doit percevoir avec quelque ressentiment combien rapidement s'élargit le fossé entre elle et les jeunes générations. Avec le sentiment croissant de l'injustice qui s'aggrave, des meilleures chances accordées dans la vie aux jeunes générations, du fardeau que le coût croissant de l'éducation des enfants représente pour les budgets nationaux et par conséquent pour les budgets personnels de ceux qui règlent la note et, dans de nombreux cas, de la disparité chaque jour plus criante entre leurs convictions, les valeurs auxquelles ils croient, et celles des jeunes générations, la pression qui s'exerce en vue de donner un coup d'arrêt à l'éducation des jeunes et d'affecter les ressources à l'éducation de la seconde chance ou "de rattrapage" en faveur des générations anciennes peut prendre les dimensions d'un facteurs politique avec lequel les responsables devront compter.

Le second rôle de l'éducation récurrente, l'étalement des chances d'accès aux études sur une période plus longue de la vie de l'individu, a un caractère permanent et correspond à sa vocation réelle. L'étalement des occasions d'étude sur toute la vie devrait inciter les étudiants à entrer sur le marché du travail dès qu'ils ont obtenu les connaissances générales et professionnelles nécessaires (voires même minimales). Telle n'est pas, il s'en faut, la situation actuelle qui, en raison des avantages que confère la durée des études, en termes de chances sur le marché de l'emploi et de place dans la hiérarchie sociale, invite les étudiantes à poursuivre leurs études aussi longtemps que possible. Le second motif puissant qui incite à persévérer dans l'étude est la nature irrévocable des chances éducatives saisies pendant la jeunesse. *OCDE, 1973 (21, 43).*

Troisième illustration: la "cité éducative".

Désormais, l'éducation ne se définit plus par rapport à un contenu déterminé qu'il s'agit d'assimiler, mais se conçoit, en sa vérité, comme un processus de l'être qui, à travers la diversité de ses expériences, apprend à s'exprimer, à communiquer, à interroger le monde et à devenir toujours davantage lui-même. Elle a des fondements solides non seulement dans l'économie et la sociologie, mais dans l'évidence apportée par la recherche psychologique que l'hommem est un être inachevé et qu'il ne peut se réaliser qu'au prix d'un apprentissage constant. S'il en est ainsi, l'éducation prend place à tous les âges de la vie et dans la multiplicité des situations et des circonstances de l'existence. Elle reprend sa véritable nature qui est d'être globale et permanente et franchit les limites des institutions, des programmes et des méthodes qui lui ont été imposées au cours des siècles (...).

D'âge en âge, au travers des mille contrastes de l'histoire des sociétés, les activités éducatives, d'abord éparses fragmentaires, élitaires, ont paru tendre irrévocablement vers un même aboutissement: la constitution de systèmes solaires à vocation universelle, solidement structurés et centralisés.

Dans aucun domaine la société ne peut exercer sur toutes ses composantes une action large et efficace par le moyen d'une institution unique, aussi ramifiée soit-elle. Si l'on admet que l'éducation est devenue et deviendra de plus en plus, au regard même de la société, un besoin primordial de chaque individu il faut que l'action de l'école et de l'université soit non seulement développée, enrichie, multipliée, mais encore transcendée par l'élargissement de la fonction éducative aux dimensions de la société tout entière. L'école a à jouer le rôle qu'on lui connait, et qui est appelé à se développer très largement encore. Pour autant elle pourra de moins en moins prétendre assumer seule les

fonctions éducatives de la société. L'industrie, l'administration, les communications, les transports peuvent et doivent y avoir part. Les collectivités locales, aussi bien que la communauté nationale, sont en elles-mêmes des institutions éminemment éducatives. "La Cité, disait déjà Plutarque, est le meilleur instituteur." Et en effet, la ville, surtout lorsqu'elle sait rester à la taille de l'homme, contient, avec ses centres de production, ses structures sociales et administratives, ses réseaux culturels, un immense potentiel éducatif, non seulement par l'intensité des échanges de connaissances qui s'y opèrent, mais aussi par l'école de civisme et de solidarité qu'elle constitue.

"A Athènes, l'éducation n'était pas une activité isolée, conduite à certaines heures, en certains lieux, à une certaine époque de la vie. C'était le but même de la société. L'Athénien était formé par la culture, par la paidéia. Et cela grâce à l'esclavage... Mais les machines peuvent faire pour l'homme d'aujourd'hui ce que l'esclavage faisait à Athènes pour quelquer privilégiés."

Certes, les machines peuvent faire cela dans la mesure où elles sont effectivement au service de la collectivité sociale. Et pas seulement les machines: toute la société peut le faire. Cette vision de plus étendue entraînera de multiples conséquences. Il n'est pas une institution éducative que ne soit appelée à se transformer pour mieux répondre aux besoins nouveaux des hommes. Des types nouveaux d'organisation verront le jour. L'étude des modes indirects d'aquisition des connaissances devra être approfondie, leur efficacité développée et leurs résultats appréciés à leur juste valeur. La pluralisation des options, des cheminements, des accès, des issues et des raccordements, que la nécessité et la demande imposent aux institutions existantes, est l'amorce d'une poussée puissante dans le sens de la démocratisation véritable de l'enseignement. N'apparaît-il pas que les sociétés, après avoir fait successivement de la consolidation ou de la transformation de leurs structures — condition du "droit d'être" — puis de la création des richesses matérielles — condition du "plus-avoir" — l'objectif primordial de leur vouloir historique, en viennent maintenant à conférer ce rang à l'apprentissage du "plein-être", c'est-à-dire à l'éducation des hommes? *Edgar Faure et al, UNESCO, 1973 (9, 163, 183-185).*

Ce que nous recherchons, c'est un ordre global; en fait, nous y sommes tenus, car la survie et le progrès de l'humanité dépendent plus que jamais aujourd'hui d'un tel ordre. A quoi bon alors un idéal dont la puissance n'est que partielle?

Cela seul suffit à justifier la notion fonctionnelle de société. La théorie actuelle de l'éducation est, de ce fait, forcée d'abandonner toute prétention à un idéal culturel de valeur générale.

Ainsi, la distinction entre gens instruits et non instruits disparaît et, avec elle, toute raison de discrimination à l'égard des non-instruits et par là, au seuil de l'éducation permanente, nous nous trouvons, dans une certaine mesure, à un nouveau début (c'est-à-dire à un état primitif) dans l'histoire de l'éducation, car nous ne savons plus ce que signifie l'éducation. Il n'y a plus d'opinion communément acceptée, sacro-sainte, sur l'éducation et toute tentative de résistance à la tendance anti-paternaliste se paie chèrement, car ce sont surtout les doux et les faibles que nous frappons; en dernière analyse, le véritable esprit du mouvement nous échappe et le mouvement doit ensuite se révolter plus violemment encore — avec un peu de chance contre lui-même, mais sinon, contre la tyrannie d'une échelle de valeurs pétrifiée, qui n'admet comme solution de rechange que l'anarcrie. *Herbert Jocher, Conseil de l'Europe, 1970 (16, 5).*

Conçue pour donner à l'homme d'aujourd'hui, alors que l'histoire s'accélère, la fermeté d'intention et la souplesse technique du cavalier qu'aucun galop ne désarçonne, et qui sait s'accorder à l'allure et au rythme de sa monture sans cesser de la guider vers ses fins, l'éducation permanente ne pourra elle-même être que perpétuelle recherche et perpétuel développement.

Si nous essayons de rassembler les éléments de définition de l'éducation permanente qui se trouvent tout au long de notre étude, nous dirons qu'elle est l'ensemble des institutions et des programmes mis en oeuvre par des personnes et des groupes à statut public ou privé qui, grâce à des méthodes et techniques diverses, oeuvrent en vue de procurer aux personnes et aux groupes qui viennent volontairement à eux, les connaissances et les aptitudes dont ils ont besoin pour faire face aux problèmes de leur existence, au fur et à mesure qu'ils leur sont confrontés. L'éducation permanente s'adresse aux personnes de tous milieux socio-professionnels, quels que soient leur âge, leur sexe, leur niveau d'instruction et de culture. Elle se propose de les aider à acquérir, développer et déffendre une personnalité originale, rassemblée autour d'une foi fondatrice de valeurs. Elle leur propose de faire participer cette personnalité, de façon créatrice et fraternelle, au mouvent d'une société en marche.

Elle tend à mettre à la libre disposition des personnes et des groupes toutes les ressources d'une analyse lucide du présent et de ses forces porteuses d'avenir, ainsi que toutes les ressources de cet immense héritage de réflexion, d'art et de savoir désintéressé que représente la culture.

Elle vise enfin, de façou plus lointaine, à faise assumer par une humanité réconciliée, toutes les espérances d'un passé devenu commun et d'un présent tendu vers le progrès des personnes et

des communautés. C'est par le dépassement continu des personnes et des communautés par elles-mêmes que se poursuivra heureusement l'aventure humaine, comme vers un horizon qui toujours s'approfondit.

Il appartient à chacun de donner à cet horizon le nom ou le visage de sa foi et de son espérance. *Jean Le Veugle, 1968 (18, 218-219).*

L'avenir de l'éducation permanente, c'est l'avenir de l'éducation, c'es l'avenir de l'humanité. Idée généreuse, prodigieuse et redoutable, celle qui veut mettre au service de tous les hommes, à tout moment de leur existence, la possibilité de recevoir ou de se donner toute sorte de formation pour toute sorte de situation, d'aspiration et de motivation. C'est l'utopie la plus générale et la plus ambitieuse que le genre humain ait jamais conçue, et une utopie qu'on peut qualifier d'opérationnelle tant qu'il est possible, facile et nécessaire de travailler tous les jours à sa réalisation. Mais il ne peut être question d'énumérer ici ne fût-ce que les plus vastes aspects de ce projet immense. Dans l'immédiat, ce qui prime à mes yeux serait:

— la reconversion des enseignements initiaux (de la maternelle à L'Université) dans l'esprit et en fonction de l'éducation permanente dont ils sont une partie intégrante et qui doit s'intégrer;

— la recherche de nouveaux équilibres, à tous les niveaux d'âge et dans tous les secteurs du travail d'éducation et de formation, entre l'enseignement didactique et directif, le travail d'équipe et de séminaire et l'autoformation par la documentation, individuelle ou collective;

— le développement des secteurs de formation d'adultes qui ne concernent pas et ne sont pas orientés prioritairement sur des objetifs professionnels et économiques (...).

La "conquête" de l'éducation permanente est un mouvement continu qui se poursuit à travers des générations, ponctué de grandes avancées et parfois, aussi, de graves reculs.

Tel quel, il représente à mes yeux un élément essentiel, caractéristique et constitutif de la réalisation progressive — au double sens du terme — de la démocratie en tant qu'humanisation de l'humanité. Il s'inscrit ainsi, à travers les exaltations et les tragédies qui l'accélèrent et le freinent, dans une lecture progressiste et réformiste de l'histoire que je tiens pour vraie. *Joseph Rovan, Revue Esprit, 1974 (8, 505 et 507).*

LA ENSEÑANZA DE LA FISOSOFIA

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

SÍNTESIS

El no familiarizado con la Filosofia suele considerar la *temática filosófica* como algo extraño, esotérico, y las *corrientes filosóficas* como totalmente distintas entre sí e incluso opuestas. El estudiante de Filosofía se halla con frecuencia desconcertado, como un exilado en país extraño.

Para que los estudiantes sientan la temática filosófica como algo propio, algo intensamente humano, decisivo para el desarrolo cabal de la propia existencia, el profesor debe apoyar su labor docente en el acervo de experiencias que él y los alumnos han realizado ya en sua vida cotidiana. Todos realizamos a diario multitud de experiencias valiosas que pueden ser para nosotros una *fuente de luz intelectual* si las *tematizamos* y *promocionemos* (I).

Las distintas corrientes filosóficas quedan al trasluz y muestran su verdadero sentido y su mutua afinidade cuando se las estudia de modo genético y se ponen al descubierto los esquemas mentales que vertebran el pensamiento de cada filosófo (II).

Veamos sucintamente cada uno de estos tres puntos.

I. Es difícil enseñar filosofia. Cuando le preguntan a uno qué es lo que estudia y enseña, y uno responde Filosofía, hay personas que hacen un gesto de estrañeza. Si nos ruegan que expliquemos brevemente qué significa esta palavra, entramos sin duda en perplejidad. Los Filósofos saben en alguna medida qué es filosofía cuando ya se han elaborado su filosofía.

Eno los centros de enseñanza se advierte que la filosofía resulta en principio un tanto extraña a muchos estudiantes, sobre

todo a los que no sienten vocación filosófica. Con frecuencia cuanto explica el profesor se les antoja lejano, vacío de significación. Para que tales alumnos se adentren en el mundo filosófico y reaccionen personalmente ante él, deben llegar a compreender por sí mismos que la más alta y sutil especulación filosófica, pese a su tecnicismo a primera vista esotérico, trata de lo que nos es más íntimo a los hombres, pues consiste en la *tematización de las experiencias naturales de encuentro* y en la *promoción de las mismas a modos superiores de realización*. "La Metafísica — escribe Heidegger — es un acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo. No es solo una disciplina escolar (...). No podemos adentranos en la Metafísica *desde fuera*. No lo podemos porque ya estamos en ella en cuanto que existimos. Y existimos en la medida en que lanzamos la propia existencia al cumplimiento de las posibilidades fundamentales del Dasein"[1].

Formarse filosóficamente no consiste tanto en adquirir un elenco de saberes en principio aparentemente esotéricos, extraños, cuanto en traer a plena luz, tematizar e incrementar el rico contenido interno de las experiencias fundamentales que ya está uno realizando en sua vida cotidiana. Poner al descubierto y potenciar los valores formativos de las experiencias naturales es la meta de la *paideia*, del ascenso a las ideas desde la experiencia cotidiana.

Todo hombre adulto, aun el menos iniciado en Filosofía, ha realizado en el decurso de sua vida múltiples experiencias de todo género; de urdimbre afectiva con sus progenitores — sobre todo con su madre —, de apertura a los demás, de juego, de confundación de ámbitos de convivencia, de creación e contemplación estética, de ob-ligación moral, de compromiso personal, de expresividad — gestual y lingüística —, de temporalidad y espacialidad, de conmemoración histórica y religiosa. Abrirse a la conciencia lúcida de que estas experiencias, rectamente realizada, son *modos diversos de instalación en lo real* constituye el paso primero y decisivo hacia la fundamentación del saber filosófico. Para conseguir esta lucidez, se requiere penar a descubierto la articulación interna y el alcance de tales experiencias, es decir, los géneros de *vinculación hombre-entorno* que entrañan.

La fuente principal de luz no es la reflexión abstracta. Es la reflexión sobre lo que el hombre va creando a una con el entorno, sobre todo con los seres más profundos.

Se afirma a menudo que la intimidad dal espíritu humano es la fuente más fecunda del saber metafísico. Pedro — como ya Scheler advirtió enérgicamente en *Vom Umsturz der Werte* — el conocimiento de las otras personas precede al conocimiento del propio yo, La relación a los demás no es un accidente metafísico, sino que pertenece a la constitución misma del ser humano, y

forma, por tanto, la base de su elevación al pensar metafísico, es decir, de su acceso a la realidad. Lo que impulsa al hombre al conocimiento metafísico es el encuentro com entes dotados de un *pondus* especial, seres em los cuales el *acto de ser* resplandece de forma singular. Advertir temáticamente que la idea de ser se esclarece y plenifica, como acto, al entrar en conocimiento de diferentes tipos de entidad es tarea típica de la fundamentación filosófica. Cuando el hombre descubre la trama de interrelaciones fecundas que constituye su mundo experiencial cotidiano, se siente embargado por un sentimiento de admiración y de gozo, porque tal descubrimiento significa el alumbramiento de un horizonte de vida personal de posibilidades indefinidas. Por elementales y germinales que sean, las experiencias naturales constituyen un punto ineludible de engranaje entre la vida personal del que filosofa y el proceso de reflexión filosófica que lleva a cabo. A este valor filosófico de las experiencias naturales del hombre aludía sin duda Platón al subrayar en la *Carta Séptima* (344 a) la *afinidad con los valores* que resalta en la *condición natural* de ciertas personas, y al afirmar en el Fedro (279 a, b) que por naturaleza hay cierta filosofia en el entendimiento del hombre.

Al dirigirse Fichte a sus oyentes el primer día de clase del semestre de invierno de 1804 les dijo estas palabras: "Quisiere enmudecer y desaparecer en su ánimo para que pasasen ustedes mismos a ocupar mi puesto. Todo lo que hoy en adelante haya de ser pensado en esta reunión será pensado y será verdadero únicamente en la medida en que ustedes mismos lo hayan pensado y visto como verdadero". Dada la extrema dificultad de la obra que Fichte iba a explicar en este curso — la *Wissenschaftlehre o Doctrina de la Ciencia* —, debemos preguntarnos si es posible conseguir que los alumnos hagan de por sí, cocreadoramente, las experiencias filosóficas básicas, y conviertan de este modo las "intenciones vacías" en "intenciones plenas", como quería Husserl. En otro contexto, el mismo Fichte dió la contestación, dirigiéndose al lector de su obra *Sonnenklarer Bericht über des Wesen der neuesten Philosophie*: "Sólo tienes que hacerte íntimamente consciente de tu experiencia cuando tienes esos juicios sobre lo que es real e no real, dirigir la mirada a tu interior, y entonces te harás al mismo tiempo consciente del fundamento de tu experiencia, lo intuirás internamente. Todo lo que se puede hacer ahora por tí es guiarte para que aciertes con el verdadero camino, y a esa dirección se reduca lo que una enseñanza filosófica puede aportar. Pero siempre se presupone que tú mismo poseas, mires y contemples eso a que otro te conduce".

El hombre puede realizar este acto profundo de contemplación filosófica porque en sua vida, al fundar relaciones de encuen-

tro, está haciendo brotar luz de sentido y de comprensión. La vida humana es de por sí y desde el principio una trama prodigiosamente tejida de mutuos encuentros. El encuentro no significa un mero *choque* — hecho que tiene lugar a nivel meramente objetivista—, ni mera *yuxtaposición* (actitud estática que no crea auténticos ámbitos relacionales). Significa interferencia de ámbitos [1]. Los encuentros fundamentales de la vida humana se realizan por vía de cocreadora interferencia con otros seres personales y de inmersión activo-receptiva en instancias que envuelven al hombre y, al envolverlo, no lo alienan antes hacen posible su pleno logro personal. El ser humano está inmerso en mundos de valores, de instancias que lo apelan y comprometen, de englobantes que lo ob-ligan, dan sentido a su actividad y desarrollan su personalidad. Formarse filosóficamente es ir viendo con claridad gradualmente creciente cómo en tales experiencias naturales de inmensión se halla nuclearmente, de modo atemático pero eficiente, la teoría de la instalación del hombre en lo real y, correlativamente, la teoría de la verdad y de la inteligencia, del carácter histórico y social de la misma, de la condición abierta y comprometida del ser humano; del apoderamiento del hombre por parte de la realidad en sus diversas vertientes. Vistas con hondura, las experiencias naturales del hombre ofrecen una insospechada fecundidad. Al hilo de su diversificada relación de encuentro con la realidad, el filósofo debe elaborar de por sí todo un sistema de posibilidades de comprensión filosófica. Le basta para ello *tematizar* y *promocionar* sus experiencias naturales. De este modo adquiere una base experiencial mui amplia y robusta, suficiente para fundamentar su vida personal y filosófica.

A. TEMATIZACIÓN Y ANALISIS DE LAS EXPERIENCIAS NATURALES

Tematizar implica tomar distancia, ganar perspectiva y advertir que las experiencias naturales son acontecimientos complejos, en los cuales el hombre se relaciona con realidades diversas, cada una de las cuales plantea al sujeto que intenta conocerlas existencias peculiares. Cuando hay ajuste entre estas exigencias y la actitud del sujeto frente a las mismas surge una auténtica experiencia de encuentro, con su peculiar estructura. Tematizar es captar la riqueza de sentido de lo que uno mismo es y ha co-creado, es decir, ha creado en vinculación a otras realidades.

El profesor debe ayudar a los alumnos a descubrir la articulación interna de las principales experiencias que ellos mismos han realizado ya en sua vida. Veamos en esquema algunas de tales experiencias:

1. En el fenômeno de *ob-ligación moral* se distinguen netamente dos actitudes por parte del sujeto ob-ligado y dos condiciones por parte de la instancia ob-ligante: la *actitud pasiva* de atenencia a una norma que nos afecta *desde fuera*, con necesariedad coactiva, y la actitud *activo-receptiva* de atenencia a una norma que no es producton uestro, que nos es en este sentido "externa", pero que *nos afecta en lo más profundo de nuestro ser*, de modo que podemos asimilarla como algo propio y darle cumplimiento en la seguridad de que al hacerlo encauzamos nuestra personalidad por la vía de su pleno logro. Nuestra actitud no es en este caso ni puramente autónoma ni puramente heterónoma, sino ambas cosas a la vez. La actividad y la receptividad, la autonomía y la heteronomía apenas se dan en la vita auténticamente humana en estado puro, sino en un nexo de mutua potenciación y matización que debe ser precisado en cada caso.

Algunos autores, por ejemplo F. Alquié, sienten grandes dificultades para reconocer el pleno valor de las experiencias filosóficas por utilizar el calificativo "pasivo" de modo inarticulado. El término "pasivo" es más difícilmente articulable que el término "receptivo".

2. En la experiencia de *inserción histórica* — a nivel universal, nacional o individual biográfico — tenemos seguridad de estar colaborando a la realización de un acontecimiento que desborda nuestra actividad concreta y en parte la posibilita, al tiempo que abre un ámbito-de-acción a nuestra actividad futura. Es asimismo una actitud activo-receptiva a la vez.

3. En la *actividad artística* ganamos la libertad de ejecución o contemplación cuando dominamos una obra dde arte, pero la dominamos cuando nos dejamos dominar por ella. La libertad brota en el seno del acogimiento activo de una instancia que de algún modo nos envuelve y orienta e impulsa nuestra actividad.

4. La *experiencia expresiva* — por ejemplo, la del lenguaje — es experiencia de una forma de actividad imantada por un mundo de significaciones. Los hombres nos abrimos a la realidad acogidos por un ámbito complejísimo de sentido que en parte debemos nosotros co-crear y perfeccionar. Estamos de nuevo ante una forma activo-receptiva de actividad humana.

5. Todo acto de *afirmación* sólo tiene valor en un campo envolvente que lo subtiende. *Afirmamos* al *afirmarnos* en los campos envolventes de sentido que nosotros en alguna medida incrementamos. El lenguaje es el medio en el cual acontece la interferencia del hombre con los englobantes que lo apelan y fundan su tensión intelectual, volitiva y sentimental. Por eso el lenguaje halla su momento cumbre en la poesía, como acontecimiento interferencial creador. La filosofía transcendental que arranca del

"segundo Fichte" se basa en este acontecimiento de mutua implicación active que tiene por punto de interferencia el acto de afirmación. Piénsese, por ejemplo, en una difícil obra contemporánea que ha creado todo un movimiento intelectual: *insight* de B. Lonergan.

6. — En la multiforme relación de *apertura al prójimo* advertimos una vertiente activa y otra receptiva que deben complementarse. Yo me abro a alguien que me viene al encuentro, me abro y lo acepto y desarrollo así mi libertad en el campo de posibilidades que el otro ayuda a fundar al interferirse conmigo. Es una actividad *libre en vinculación.*

Esto por lo que toca a la tematización de las experiencias naturales, es decir, a la puesta en claro de la articulación interna y la riqueza de tales experiencias. La realización de las mismas nos permite comprender la interna riqueza de la experiencia humana y nos anima a perfeccionarla, elevándonos así al plano del auténtico saber y de la vida en el espíritu.

B. PROMOCIÓN DE LAS EXPERIENCIAS NATURALES

La promoción de las experiencias naturales humanas tiene por meta conseguir que el hombre incremente su capacidad experiencial, la obra a horizontes más amplios y la integre en el núcleo de su personalidad, comprometiéndose de modo explícito en todo lo que hace, bien afirmado en la idea de que sus diversos modos de actividad — respecto a los demás hombres, a las casas, a los valores, a las realidades artísticas, a la deidad, etc. — determinan *la medida de su arraigo o desarraigo en lo real.* Cuando se advierte cómo se vincula la experiencia de realidad con la de libertad, obligación respecto a los valores, creatividad estética y otros modos de actividade semejantes, se da un paso decisivo en la fundamentación filosófica, porque *toda experiencia humana creadora es en el fondo un modo de participación en la realidad vista como poder último y promocional*

La división de la Filosofía en disciplinas puede instar a situar las distintas formas complementarias de experiencia en compartimentos estancos. Para evitarlo, conviene analizar cuidadosamente la estructura de cada una de las experiencias básicas de las diversas disciplinas y destacar su mutua afinidad. Este análisis y confrontación puede realizarse a partir de cualqueira de tales experiencias. Cada uno puede tomar como punto de partida la experiencia que mejor domine.

Actualmente son relativamente numerosos los pensadores que inspirados en Platón, Plotino, Schelling y Bergson, y partiendo de una concepción relacional-transcendental de la belleza — la belle-

za vista como *splendor realitatis* o relucencia que acompaña a la presencialización del Ser), proponen como modélica en este aspecto pedagógico la experiencia estética, debido a su casi universal accesibilidad (en un grado o en otro) y a su diafanidad estructural. Piénsese en A. N. Whitehead, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, G. Marcel, E. Souriau, M. Dufrenne, R. Boirel y otros. Para comprobar la fecundidad de este método, confrontemos, por vía de ejemplo, el análisis de la experiencia estética que realizan estos autores con diversas experiencias filosóficas básicas, tales como la experiencia de participación en el ser que describe Lavelle en su conocida trilogía (*Dialectique de l'eternel presente, De l'Acte, De l'être*), la descripción del salto a la transcendencia que figura en los tres volúmenes de la monumental obra jaspersiana *Philosophie*, el proceso marceliano de acercamiento al misterio ontológico por vía de gradual aproximación concreta (Cf. *Positions et Approches concrètes du mystère ontologique*), y la fundamentación de la Metafísica en la pregunta acerca del originario preguntar según E. Coreth (Cf. *Metaphysik*). Si hacemos esta confrontación, veremos que no sólo el espíritu general que anima la búsqueda sino las mismas expresiones y formulaciones muestran notables coincidencias. Pero estas coincidencias todavía se acentúan si, en un segundo momento, confrontamos este bloque de experiencias metafísicas con la estructura interna que descubre Fichte en la relación que media entre razón y verdad, entre sujeto ob-ligado y realidad ob-ligante. La semejanza es tan acusada que en casos — por ejemplo el de Jaspers — parece tratar-se de un verdadero calco.

Veamos esquemáticamente, para destacar su afinidad, estas tres experiencias: *la experiencia estética, la experiencia metafísica* según Jaspers y *la experiencia ética* según Fichte.

1. Tomando un caso concreto de *experiencia estética*, recordemos que la obra musical *apela* al ejecutante al expresarse a través de la grafía de la escritura; le apela a una tarea de *inmersión participativa* en el ámbito que ella — la obra — abre. Al abrirlo, la obra se distiende con un aire de poder, de autoafirmación poderosa, de realidad que se manifiesta como es y quiere realizarse como tal. Este modo de realidad constituye no solamente un *ser*, sino un *deber-ser*, una realidade que pide ser realizada tal com es. Al ser de este modo apelado, el ejecutante se inmerge en la obra, se deja llevar por su capacidad configuradora, y es entonces cuando gana su capacidad de comprensión cabal y su libertad, la Libertad-de-ejecución. El ejecutante domina la obra al dejarse dominar por ella. Se libera al religarse. Capta al ser captado. Se plenifica al dejarse sobre-coger, configurar desde arriba.

2. En la descripción de la *experiencia metafísica*, Jaspers afirma que a la transcendencia sólo accede el hombre que ha realizado plenamente su existencia, pero esta realización se lleva a cabo mediante el poder de la transcendencia, que es fuente de auténtica libertad. "Si solo hubiera transcendencia — escribe — mi voluntad desaparecería, convirtiéndose en obedienciaa automática. Si, por el contrario, no hubiera en absoluto transcendencia, mi mera voluntad no podría producirla" (Philosophia II, Springer, Berling, 1932, p. 199). La transcendencia sólo se me da cuando voy activamente hacia ella mediante el desarrollo de mi libertad, pero esta apertura incondicional a la transcendencia sólo es posible merced al poder que irradia la presencia misma de la verdad que me sale al encuentro, me sitúa en el vacío-de-objetividad y en la situación correlativa de angustia para alzarme así a la plenitud de mi ser auténtico, plenitud que se gana justamente en ese trauma de crescimiento que es el trancender.

3. En una línea de pensamiento netamente agustiniana — recuérdese el apasionado comienzo de las *Confesiones* de San Agustín con su dramática serie de preguntas o la doctrina sobre la verdad expuesta en el *De Magistro* —, Fichte, por su parte, enseña que el Bien se presenta a la conciencia moral no como mero ser sino como un *deber-ser* que pide *ser-realizado*. Y la realización de un valor debe llevarse a cabo por vía de *respuesta libre*. El sujeto moral se siente apelado a ob-ligarse en libertad-de-vinculación, con un tipo de obligación que lo impulsa a desplegarse en libertad. Este tipo de obligación o religación en libertad no es paradójico, pues la realidad a que el hombre se entrega no es una instancia que lo ob-liga desde fuera, coactivamente, sino una instancia valiosa que abre a quien la asume amplias posibilidades de autorealización. Tal aceptación del Bien, por tratarse de un valor, responde a las exigencias más íntimas del sujeto apelado por el mismo y esta apelación adquiere entonces el carácter de *voz interior*. El bien realizado se convierte rigurosamente en *nuestro* bien, porque responde a lo que adivinamos que es nuestra plenitud existencial. Por eso, el bien como valor nos apela y manda *por vía de sobrecogimiento*, es decir, instalándonos en nuestro auténtico *ordo*.

Este modo de captar el bien al ser uno captado por él "ergreiffen im ergriffenwerden") y ser situado con ello en vías de pleno cumplimiento de las exigencias más íntimas produce un *sentimiento de plenitud y seguridad total*, pues no se trata de conocer una realidad distante y ajena, sino de ob-ligar todo el ser propio con una realidad que nos constituye en lo más profundo de nosotros mismos. Cuando se ha incorporado vitalmente un valor, este valor — permaneciendo distinto de nosotros — nos pertenece en alguna manera, nos identificamos con él, y en él — lejos de alie-

narse — logra nuestro ser su plenitud de sentido. Toda realización de valores implica una religación a la realidad *inquebrantablemente segura* porque en tal acontecimiento en sujeto moral toca de alguna manera el fondo de lo real y del espíritu, el misterio creador que los vincula a ambos. Nunca como en tal suceso creador está el hombre más afirmado en sí mismo y más rendidamente religado a la realidad. El esquema "ensimismamiento-alteración" es aquí felizmente superado. Posiblemente, nunca el hombre alcanza una forma de inmediatez con lo real más perfecta que cuando se vincula en plena libertad e impulso creador a una realidade que lo envuelva, hace posible su pleno despliegue y promociona así su libertad. El hombre logra la plenitud de presencia con la realidad cuando se encuentra con ésta a un nivel de profundidad tal que se siente a la par *desbordado* y *llevado a la plenitud de sí mismo*. En esta religación la entrega es total e implica todas las facultades del hombre.

En estas tres experiencias que acabamos de esbozar por vía de ejemplo la estructura fundamental es extraordinariamente afín. Dentro del espíritu del *Menôn* platónico, podemos decir que se inquiere en virtud de la luz que arroja la presencia velada pero poderosa de la realidad que se busca; se halla porque se ha buscado tenazmente bajo el impulso de la realidad buscada; se pregunta porque de algún modo se está ya instalado en la realidad a la que se tienda; se trazan líneas heurísticas para profundizar en aquelle cuya presencia luminosa hace posible la profundización misma. Se atiene uno a instancias transcendentes para lograr la propria madurez personal; se domina al ser envuelto; se crea al participar; se logran *formas eminentes de presencia* al renunciar a *modos fusionales de inmediatez*, que son formas intensas pero poco calificadas de *unidad*.

Habituar la mente a la tensión que implica esta dialéctica interna de las experiencias filosóficas es ineludible si se ha de lograr la meta de la fundamentación filosófica: compreender por dentro la articulación interna del acto de participación en el ser, y, consiguientemente, hacerse cargo de cómo se fragua la libertad del hombre y se configura su yo a través de la instalación creciente en lo real entorno, cómo se vincula y con qué modo de unidad lo inmanente y lo transcendente, cómo se asciende a lo uno a través de lo múltiple. Sin duda, el punto central, el decisivo de toda fundamentación filosófica consiste en comprender experiencialmente que la realidad no es un *objeto* — por privilegiado que se lo suponga —, sino una instancia que se hace presenta al hombre como un *valor* a medida que éste realiza actos de *creación*, sobre todo creación de relaciones intersubjetivas. Esta actividad creadora es objeto de particular atención por parte de la Etica

y la Estética. Ha aquí cómo, sin confudirse, estas disciplinas conjuntan sus esfuerzos con la Metafísica y la Teoría del Conocimiento en la tarea de la fundamentación filosófica.

II. *Enseñanza de la Historia de la Filosofía*

En el trabajo que presento en la sesión especial acerca de cómo hallar una clave para el análisis de obras literarias de gran contenido filosófico, pongo en juego el método que juzgo más eficaz en orden a descubrir el sentido profundo de los sistemas filosóficos. Aquí solo apuntaré las lineas fundamentales.

Para comprender a un filósofo hay que captar sus intuiciones básicas. Ello nos exige advinar cuáles son los esquemas que vertebran su pensamiento, es decir: los que orientan internamente su modo de crear relaciones con la realidad entorno.

Cada tipo de realidad plantea exigencias peculiares al sujeto. Los objetos de conocimiento que no son meros objetos no pueden ser conocidos del mismo modo que éstos. El hombre se relaciona con los meros objetos en un plano de conocimiento objetivista: mensurable, asible, verificable por cualquiera. La relación del hombre con estos objetos de conocimiento es monodireccional. Los esquemas quel a polarizan son: "sujeto-objeto", "acción-pasión", "dentro-fuera", "en mí-ante mi". En este plano de realidad están vigentes modos de espacialidad y temporalidad empíricos. Pero, cuando el objeto es un sujeto o una realidad con poder de apelación, la relación "sujeto-objeto" cambia radicalmente, y los modos de expacialidad y temporalidad son más elevados. Los esquemas antedichos no sirven para vertebrar los acontecimientos que se dan entre dos realidades meta-objetivas. El esquema que se impone aquí es el de "apelación-respuesta".

No se pueden extrapular estos esquemas, porque ello significa alterar la lógica interna que rige da relación mutua de los seres en los diferentes planos de la realidad. Esta relación debe ser una relación *creadora*. Si queremos comprender de raíz a un pensador o a una corriente filosófica, debemos adivinar si entiende la creatividad humana como uma forma de *actividad en vinculación* o más bien de *actividad en desarraigo*. De esta actitud inicial depende todo su proceso especulativo porque según sea dicha actitud así serán los esquemas mentales que adopte el filósofo para estructurar su pensamiento. La vida humana auténtica es vida de creatividade, de apertura reverente a las realidades valiosas. El desarrollo de esta actividad creadora implica una actitud de disponibilidad y acogimiento, y la capacidad de apelar y responder. El pensador que adopte esta actitude polarizará su pensamiento en torno a los fecundos esquemas yo-tu, apelación-respuesta. El que adopte, por el contrario, una actitud de indisponibilidad,

dominio, repulsa y egoismo, polarizará su pensamiento en torno a los esquemas "en mí-fuera de mí", "ensimismamiento-alteración", "yo-ello ", "causa-efecto". Si hubiera de aludir a varios ejemplos bien conocidos, yo diría que la actitud que decide la vida de Roquentin, el protagonista de *La Nausea* de J.P. Sartre, es una *actitud de falta de creatividad.* De ahí que la experiencia cumpra de lo que es la raíz del castaño sea un intento de descender al plano infrapersonal de fusión con las impresiones sensibles. Esta tendencia a vivir a nivel infrapersonal e infracreador explica radicalmente todas las experiencias de Roquentin, excepto la experiencia de la canción, que significa la apertura fugaz a un plano de realidades superiores a aquellas que son meramente "existentes", sometidas a modos muy elementales de espacio y tiempo.

Esta misma actitud de no creatividad se da en el protagonista de la obra de A. Camus: *El extranjero.* Su conducta en la vida cotidiana, el acontecimiento extraño del homicidio — aparentemente anormal —, sus reacciones ante dos diversos episodios del juicio quedan perfectamente en claro si se los analiza como manifestación lógica de una actitud vital *no creadora.* En la obra de Camus, *Calígula,* el protagonista trata a los demás hombres a nivel objetivista, manipulador, sádico. Esta obra no quiera sino mostrar a qué límites de inhumanidad puede llegar un hombre revestido de poder cuando adopta frente a los demás una actitud solo adecuada al trato de meros objetos.

Vistas a esta luz, las diferentes obras de ambos autores pueden ser analizadas con toda claridad en su interna estructura y en todos sus pormenores. Por ejemplo, el papel que juega la mirada objetivante en *L'être et le néant* y en *Huis Clos*; el concepto de libertad desarraigada en *Le Sursis* y en *Les mouches* quedan plenamente de manifiesto.

Una vez realizados estos análisis, se descubran de modo nítido las afinidades estructurales que median entre la producción filosófica de ambos autores y entre la de éstos y la de sus seguidores y epígonos. (Pensemos, por ejemplo, en la *literatura objetivista* contemporánea).

EXAMES PREPARATÓRIOS DE FILOSOFIA DOS ACADÊMICOS DE MEDICINA

Bahia (1833-1853)

DINORAH D'ARAÚJO BERBERT DE CASTRO

I — OS EXAMES PREPARATÓRIOS

Reina permanente curiosidade no nosso meio cultural sobre o que diz respeito a instrução e ensino da Filosofia entre nós, sendo o estudo dos Exames Preparatórios, realizados na Faculdade de Medicina, de crescida importância, porquanto, além de dados inéditos que nos oferece, mostra nomes e fatos de real interesse para a história do desenvolvimento das idéias filosóficas na Bahia.

Esta comunicação, devidamente documenta, é apenas uma introdução a estudos posteriores sobre o assunto. Nossa fonte principal de informação foi o Arquivo e a Biblioteca da Faculdade de Medicina da Bahia, com a coleta do material, em sua maioria significante, em documentos manuscritos.

Sabe-se que a lei de 3 de outubro de 1832, que transformou o Colégio Médico-Cirúrgico em Faculdade de Medicina da Bahia, trouxe radical melhoria para o curso médico, e, como não podia deixar de ser, desde o ingresso do candidato à nobre ciência. [1] Aquela lei, no seu título 3º, artigos 22 e 23, estabelece:

> "O estudante que se matricula para obter o título de Doutor em Medicina, deve: 1º Ter pelo menos dezesses annos completos: 2º Saber Latim, qualquer das duas línguas Franceza ou Ingleza, Philosophia racional e moral, Aritmetica e Geometria. (...)"

"Os exames dos Preparatórios serão feitos por Professores Públicos nomeados pela Faculdade, e acompanhados do secretário da mesma. As Faculdades estabelecerão nos Estatutos, que ordenarem, a forma destes exames". [2]

Observe-se a propósito que, em 18 de junho de 1827, o deputado Lino Coutinho, Professor do Colégio Médico-Cirúrgico da Bahia, não exigia em seu projeto de reforma a Filosofia para exame preliminar à Faculdade de Medicina, [3] o que a lei de 1832 não considerou.

Já o Decreto nº 1.387, de 28 de abril de 1854, apresentou modificações nos exames preparatórios:

"Art. 82. Os alumnos que se quizerem matricular em qualquer das Faculdades deverão habilitar-se com os seguintes exames:

Para o Curso medico: — latim, francez, inglez, historia e geographia, philosophia racional e moral, arithmetica, geometria, e algebra até equações do 1º gráo.

(.....)

Art. 83. Os exames preparatorios serão feitos perante professores publicos designados pelo Governo na Côrte, e pelo presidente da Provincia na Capital da Bahia.

Os Professores nomeados não poderão escusar-se sem motivo legitimo julgado tal pelo Governo, sob as penas do Art. 115 do Regulamento da Instrucção primaria e secundaria do Municipio da Côrte.

Art. 84. Terão lugar sob a presidencia do Director ou de hum Lente por elle nomeado.

Serão feitos por escripto com as formalidades e pelo modo, que se marcar no Regulamento a que se refere o Artigo 29.

Art. 85. O Estudante, que for reprovado em qualquer dos exames, não será a elle novamente admittido em nenhuma das Faculdades, sem que haja decorrido o prazo de tres mezes.

Art. 86. São isentos dos exames de preparatorios os que apresentarem Diploma de Bacharel em letras do Collegio de Pedro II; ou titulo de approvação nos concursos annuaes da Capital do Imperio, na conformidade do Art. 112 do Regulamento da Instrucção primaria e secundaria do Municipio da Côrte; ou certidão tambem de approvação dos ditos exames em qualquer das Faculdades de Medicina.

Fóra destes casos nenhuma prova dispensará os exames". [4]

O Regulamento complementar do Estatuto da Faculdade de Medicina, a que se refere o Art. 29 do Decreto 1.387, estabelece o seguinte:

> "Art. 332. Os exames preparatorios na Faculdade de Medicina da Bahia, serão feitos perante dois examinadores para cada materia, e julgados por huma Commissão composta dos ditos Examinadores, do Diretor que será o Presidente, de hum Lente da Faculdade designado pelo Diretor, e de huma pessoa nomeada pelo Presidente da Provincia, o qual preferirá, sempre que for possivel, algum dos Lentes ou Oppositores.
>
> Art. 333. Os Examinadores serão também nomeados pelo Presidente da Provincia a quem se dirigirá o Diretor, com a precisa antecedencia, solicitando as nomeações a fim de que estejão todas feitas e prevenidos os Examinadores antes do dia 3 de Fevereiro.
>
> Art. 334. Os pontos para os exames preparatorios serão formulados pelo Diretor da Faculdade, ouvindo, se o julgar conveniente, aos Professores publicos da instrucção secundaria da Capital da Provincia.
>
> Art. 335. Os livros para os exames, o tempo de sua duração, a votação e o processo serão regulados pelo que se acha disposto para as Faculdades de direito no Capitulo 1º do seu Regulamento complementar". [5]

A propósito do exame de Filosofia, consta no artigo 12 do citado Regulamento Complementar dos Estatutos da Faculdade de Direito do Imperio:

> "Art. 12. O exame de Philosophia consistirá em dissertações escriptas sobre alguma das questões importantes da sciencia, devendo os Examinadores argumentar sobre o objecto de taes dissertações". [6]

Deixamos de alongar-nos na citação de documentos legais porque fixamos a nossa pesquisa nos primeiros 20 anos de Exames Preparatórios: as legislações de 1854 e 1856 foram referidas apenas para marco de comparação.

O universo do presente estudo compreende os exames preparatórios que constam do livro oficial "Termo de Exames Preparatórios — 1833 a 1853" — exemplar sem continuidade em outros volumes —, para não citarmos documentos de terceiros, com interrupções em vários anos, como, por exemplo, as *Memórias Históricas*. [7]

Devido à brevidade desta Comunicação, contentamo-nos em ressaltar alguns dados biográficos de certos examinadores dos exames preparatórios, aqueles que nos pareceram mais vinculados às elucubrações filosóficas. Usamos o critério de selecionar maior número deles nas bancas registradas em Atas, como exclusivas dos exames de Filosofia — o que ocorreu a partir de 1844 —, aproveitando, apenas seis dos mais conhecidos nomes ligados aos estudos filosóficos entre nós.

Antes de cada sumário biográfico, colocamos, em clichê, as suas assinaturas, como se encontram nas *Atas de Exames Preparatórios*.

II — ATAS DE EXAMES PREPARATÓRIOS

Ano de 1833

9 de março — 1 candidato

Banca examinadora: José Cardoso Pereira de Mello, Dr. João Jacinto d'Alencastre, João Baptista dos Anjos (Secretário interino da Faculdade) [8], João Quirino.

26 de março — 2 candidatos

Banca examinadora: José Cardoso Pereira de Mello, João Quirino, João Jacinto d'Alencastre, Joze Lôbo Froes, Prudencio José de Souza Britto Cotegipe (Secretário) [9].

7 de novembro — 1 candidato

Banca examinadora: composta dos mesmos Professores da de 26 de março [10].

Ano de 1834

17 de fevereiro — 6 candidatos [11]

18 de fevereiro — 4 candidatos [12]

19 de fevereiro — 9 candidatos [13]

25 de fevereiro — 5 candidatos [14]

Banca examinadora: a mesma dos dias 26 de março e 7 de novembro de 1833.

26 de fevereiro — 2 candidatos

Banca examinadora: Vicente Ferreira de Magalhães, João Quirino, Joze Lôbo Froes. [15]

6 de março — 1 candidato

Banca examinadora — Vicente Ferreira de Magalhães, João Quirino, Augusto Rondeau. [16]

Ano de 1835

10 de fevereiro — 4 candidatos [17]

11 de fevereiro — 3 candidatos [18]

Banca examinadora: José Cardoso Pereira de Mello, João Quirino, Manoel José Estrella Junior.

13 de fevereiro — 3 candidatos [19]

14 de fevereiro — 1 candidato [20]

Banca examinadora: João Quirino, João Gualberto Ferreira Santos Reis, Vicente Ferreira de Magalhães.

21 de fevereiro — 3 candidatos

Banca examinadora: José Cardoso Pereira de Mello, João Quirino, Joaquim Antonio Moutinho. [21]

23 de fevereiro — 2 candidatos

Banca examinadora: Vicente Maria da Silva, João Gualberto Ferreira Santos Reis, Vicente Ferreira de Magalhães. [22]

Ano de 1836

09 de fevereiro — 7 candidatos [23]

10 de fevereiro — 5 candidatos [24]

26 de fevereiro — 2 candidatos [25]

Banca examinadora: com os mesmos professores da anterior.

10 de novembro — 2 candidatos

Banca examinadora: José Cardoso Pereira de Mello, Francisco José da Fonseca Lessa, João Quirino Gomes. [26]

Ano de 1837

13 de fevereiro — 7 candidatos

Banca examinadora: José Cardoso Pereira de Mello, Guilherme Balduino Embirossu, Augusto Rondeau. [27]

Ano de 1837

14 de fevereiro — 5 candidatos

Banca examinadora: José Cardoso Pereira de Mello, Francisco José da Fonseca Lessa, Luiz Maria Alvares Falcão Muniz Barretto. [28]

15 de fevereiro — 8 candidatos

Banca examinadora: Francisco José da Fonseca Lessa, Augusto Rondeau, Luiz Maria Alvares Falcão Muniz Barretto. [29]

16 de fevereiro — 5 candidatos

Banca examinadora: Luiz Maria Alvares Falcão Muniz Barretto, José Antonio Galvão, Francisco José da Fonseca Lessa. [30]

17 de fevereiro — 1 candidato [31]

25 de fevereiro — 5 candidatos [32]

Banca examinadora: com os mesmos professores da anterior.

Ano de 1838

24 de abril — 5 candidatos [33]

26 de abril — 5 candidatos [34]

Banca examinadora: Manoel Pedro Moreira de Vasconcelos, Joaquim Cajueiro de Campos, José Antonio Galvão.

Ano de 1839

18 de fevereiro — 3 candidatos [35]

21 de fevereiro — 7 candidatos [36]

Banca examinadora: Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Manoel Pedro Moreira de Vasconcelos, Guilherme Balduino Embirossu.

30 de março — 1 candidato [37]

Banca examinadora: Bernardo Claraval, Manoel Pedro Moreira de Vasconcelos, José Antonio Galvão.

Ano de 1840

12 de fevereiro — 5 candidatos. [38]

13 de fevereiro — 7 candidatos. [39]

Banca examinadora: Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos, José Antonio Galvão.

15 de fevereiro — 7 candidatos [40]

18 de fevereiro — 1 candidato [41]

Banca examinadora: Manoel Pedro Moreira de Vasconcelos, Joaquim Cajueiro de Campos, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

26 de fevereiro — 2 candidatos [42]

9 de março — 2 candidatos [43]

Banca examinadora: Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos, José Antonio Galvão.

29 de outubro — 6 candidatos [44]

Banca examinadora — José Antonio Galvão, Manoel Pedro Moreira de Vasconcelos, Salustiano José Pedrosa.

14 de novembro — 2 candidatos [45]

Banca examinadora: Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos, José Antonio Galvão.

Ano de 1841

10 de fevereiro — 5 candidatos [46]

11 de fevereiro — 2 candidatos [47]

Banca examinadora: com os mesmos professores da anterior.

15 de fevereiro — 3 candidatos [48]

16 de fevereiro — 1 candidato [49]

Banca examinadora: Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos, Salustiano José Pedrosa.

Ano de 1841

18 de março — 1 candidato [50]

Banca examinadora: Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Izidro José de Mattos, Joaquim Cajueiro de Campos.

22 de abril — 1 candidato [51]

Banca examinadora: Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Francisco José da Fonseca Lessa, José Antonio Galvão.

Ano de 1842

14 de fevereiro — 6 candidatos [52]

17 de fevereiro — 5 candidatos [53]

18 de fevereiro — 7 candidatos [54]

19 de fevereiro — 7 candidatos [55]

03 de março — 1 candidato [56]

Banca examinadora: Joaquim Cajueiro de Campos, José Antonio Galvão, Salustiano José Pedrosa.

Ano de 1843

13 de fevereiro — 3 candidatos [57]

14 de fevereiro — 1 candidato [58]

15 de fevereiro — 2 candidatos [59]

18 de fevereiro — 7 candidatos [60]

21 de fevereiro — 2 candidatos [61]

23 de fevereiro — 6 candidatos [62]

Banca examinadora: Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos, José Antonio Galvão.

Ano de 1843

3 de março — 4 candidatos [63]

Banca examinadora: Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Izidro José de Mattos, José Antonio Galvão.

Ano de 1844

16 de fevereiro — 4 candidatos [64]

Banca examinadora: Dr. Manoel Ladislao Aranha Dantas, Dr., Antonio Joaquim das Mercês, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

23 de fevereiro — 13 candidatos [65]

Banca examinadora: Dr. Salustiano José Pedrosa, Dr. Manoel Ladislao Aranha Dantas, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

28 de fevereiro — 10 candidatos [66]

Banca examinadora: com os mesmos professores da anterior.

Ano de 1845

12 de fevereiro — 10 candidatos [67]

14 de fevereiro — 16 candidatos [68]

Banca examinadora: Justiniano da Silva Gomes, Dr. Joaquim Antonio das Mercês, Salustiano José Pedrosa, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

19 de fevereiro — 9 candidatos [69]

28 de fevereiro — 1 candidato [70]

Banca examinadora: João Jacinto D'Alencastre, Salustiano José Pedrosa, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

Ano de 1846

5 de fevereiro — 10 candidatos [71]

7 de fevereiro — 15 candidatos [72]

Ano de 1846

Banca examinadora: Manoel Ladislao Aranha Dantas, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

19 de fevereiro — 3 candidatos [74]

Banca examinadora: Malaquias Alvares dos Santos, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

26 de fevereiro — 2 candidatos [75]

Banca examinadora: Manoel Ladislao Aranha Dantas, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Fr. Raimundo Nonato M.D.,

Ano de 1847

28 de fevereiro — 5 candidatos [76]

Banca examinadora: Malaquias Alvares dos Santos, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Salustiano José Pedrosa, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

9 de fevereiro — 10 candidatos [77]

Banca examinadora: Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Dr. Elias José Pedrosa, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

10 de fevereiro — 9 candidatos [78]

12 de fevereiro — 13 candidatos [79]

Banca examinadora: Elias José Pedrosa, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa.

13 de fevereiro — 8 candidatos [80]

Banca examinadora: Dr. Elias José Pedrosa, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Dr. Apolinario Carvalho de Figueiredo.

Ano de 1847

19 de fevereiro — 8 candidatos [81]

Banca examinadora: Dr. Elias José Pedrosa, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

20 de fevereiro — 9 candidatos [82]

Banca examinadora: Dr. Elias José Pedrosa, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

25 de fevereiro — 12 candidatas [83]

Banca examinadora: Dr. Antonio José Osorio, Guilherme Balduino Embirossu, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

26 de fevereiro — 4 candidatos [84]

26 de maio — 1 candidato [85]

Banca examinadora: Antonio José Osorio, Guilherme Balduino Embirossú Camacan, Joaquim Cajueiro de Campos.

11 de agosto — 1 candidato [86]

12 de agosto — 1 candidato [87]

Banca examinadora: João Antonio D'Azevedo Chaves, Manoel José Estrella, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos.

7 de outubro — 1 candidato [88]

Banca examinadora: Jonathas Abbott, Joaquim Cajueiro de Campos, Antonio Joaquim Damazio.

7 de outubro — 4 candidatos [89]

Banca examinadora: Jonathas Abbott, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Antonio Joaquim Damazio, Joaquim Cajueiro de Campos.

Ano de 1848

8 de fevereiro — 7 candidatos [90]

9 de fevereiro — 6 candidatos [91]

11 de fevereiro — 8 candidatos [92]

12 de fevereiro — 6 candidatos [93]

Banca examinadora: Manoel Ladislao Aranha Dantas, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Salustiano José Pedrosa.

14 de fevereiro — 6 candidatos [94]

17 de fevereiro — 7 candidatos [95]

19 de fevereiro — 7 candidatos [96]

Banca examinadora: Manoel Ladislao Aranha Dantas, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Guilherme Embirossu Camacan.

24 de fevereiro — 8 candidatos [97]

26 de fevereiro — 7 candidatos [98]

28 de fevereiro — 7 candidatos [99]

Banca examinadora: Manoel Ladislao Aranha Dantas, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa.

11 de março — 1 candidato [100]

Banca examinadora: Malaquias Alvares dos Santos, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Apolinario Coelho.

Ano de 1849

9 de fevereiro — 11 candidatos [101]

12 de fevereiro — 8 candidatos [102]

Banca examinadora: João Baptista dos Anjos, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Apolinario Coelho Figueiredo.

Ano de 1849

14 de fevereiro — 6 candidatos [103]

Banca examinadora: João Baptista dos Anjos, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa.

17 de fevereiro — 6 candidatos [104]

23 de fevereiro — 4 candidatos [105]

26 de fevereiro — 4 candidatos [106]

3 de março — 7 candidatos [107]

5 de março — 3 candidatos [108]

Banca examinadora: João Baptista dos Anjos, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Salustiano José Pedrosa.

31 de julho — 1 candidato [109]

Banca examinadora: Dr. Antonio Polycarpo Cabral, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Joaquim Leopoldino Embirossu Camacan.

11 de dezembro — 2 candidatos [110]

Banca examinadora: Dr. Antonio Polycarpo Cabral, Joaquim Antonio Moutinho, Joaquim Cajueiro de Campos.

Ano de 1850

1º de fevereiro — 9 candidatos [111]

Banca examinadora: João Antunes D'Azevedo Chaves, Joaquim Cajueiro de Campos, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

4 de fevereiro — 12 candidatos [112]

Banca examinadora: Dr. João Antunes D'Azevedo Chaves, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Dr. Antonio das Mercês.

6 de fevereiro — 7 candidatos [113]

Banca examinadora: João Antunes D'Azevedo Chaves, Joaquim Cajueiro de Campos, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

7 de fevereiro — 7 candidatos [114]

Banca examinadora: Dr. Salustiano Ferreira Souto, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos.

9 de fevereiro — 8 candidatos [115]

Banca examinadora: Dr. João Jacinto d'Alencastre, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Joaquim Cajueiro de Campos.

14 de fevereiro — 7 candidatos [116]

Banca examinadora: Dr. João Jacinto d'Alencastre, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Leopoldino Embirossu Camacan.

15 de fevereiro — 3 candidatos [117]

18 de fevereiro — 6 candidatos [118]

Banca examinadora: Dr. João Jacinto d'Alencastre, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos.

20 de fevereiro — 8 candidatos [119]

Banca examinadora: Dr. Antonio José Osorio, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos.

23 de fevereiro — 5 candidatos [120]

Banca examinadora: Dr. João Jacinto d'Alencastre, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos.

26 de fevereiro — 5 candidatos [121]

Banca examinadora: Dr. Manoel Ladislao Aranha Dantas, Isidro José de Mattos, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

24 de outubro — 1 candidato [122]

Banca examinadora: Dr. Jonathas Abbott, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

Ano de 1851

3 de fevereiro — 7 candidatos [123]

4 de fevereiro — 4 candidatos [124]

7 de fevereiro — 8 candidatos [125]

10 de fevereiro — 9 candidatos [126]

11 de fevereiro — 8 candidatos [127]

14 de fevereiro — 8 candidatos [128]

Banca examinadora: Dr. Manoel Ladislao Aranha Dantas, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

18 de fevereiro — 6 candidatos [129]

21 de fevereiro — 5 candidatos [130]

Banca examinadora: Dr. Manoel Ladislao Aranha Dantas, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, José Vieira de Farias Aragão Ataliba. (Secretário).

25 de fevereiro — 6 candidatos [131]

28 de fevereiro — 1 candidato [132]

Banca examinadora: Dr. Manoel Ladislao Aranha Dantas, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

15 de novembro — 1 candidato [133]

Banca examinadora: Malaquias Alvares dos Santos, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Francisco Barbosa d'Araujo e Joaquim Leopoldino Embirossú Camacan.

1º de dezembro — 5 candidatos [134]

Banca examinadora: Dr. Jonathas Abbott, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa, João Quirino Gomes.

Ano de 1852

9 de fevereiro — 4 candidatos [135]

Banca examinadora: Dr. João Jacinto d'Alencastre, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Cajueiro de Campos.

10 de fevereiro — 10 candidatos [136]

Banca examinadora: Dr. João Baptista dos Anjos, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa.

13 de fevereiro — 10 candidatos [137]

Banca examinadora: Dr. João Baptista dos Anjos, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa.

17 de fevereiro — 10 candidatos [138]

Banca examinadora: Dr. Alexandre José de Queiroz, Pe. José Joaquim Mendes de Moura Alves, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

18 de fevereiro — 9 candidatos [139]

Banca examinadora: Dr. Eduardo Ferreira França, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Salustiano José Pedrosa.

20 de fevereiro — 7 candidatos [140]

Banca examinadora: Dr. João Baptista dos Anjos, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Pe. José Joaquim Mendes de Moura Alves.

21 de fevereiro — 4 candidatos [141]

Banca examinadora: Dr. Antonio Policarpo Cabral, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

Ano de 1852

27 de fevereiro — 5 candidatos [142]

Banca examinadora: Dr. Alexandre José de Queiroz, Pe. José Joaquim Mendes de Moura Alves, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

24 de maio — 2 candidatos [143]

Banca examinadora: Dr. João Antunes d'Azevedo Chaves, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Joaquim Antonio Monteiro.

7 de outubro — 1 candidato [144]

Banca examinadora: Dr. Salustiano Ferreira Souto, Francisco Barbosa d'Araujo, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

22 de outubro — 1 candidato [145]

Banca examinadora: Dr. João Antunes d'Azevedo Chaves, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Theophilo das Neves Leão.

27 de outubro — 7 candidatos [146]

Banca examinadora: Dr. Eduardo Ferreira França, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Salustiano José Pedrosa.

16 de dezembro — 6 candidatos [147]

Banca examinadora: Dr. Eduardo Ferreira França, Guilherme Balduino Embirossu Camacan, Francisco Luiz Ferreira.

Ano de 1853

1º de fevereiro — 1 candidato [148]

Banca examinadora: Dr. Jonathas Abbott, Isidro José de Mattos, Guilherme Balduino Embirossu Camacan.

4 de fevereiro — 6 candidatos [149]

5 de fevereiro — 6 candidatos [150]

Banca examinadora: Dr. Antonio de Azevedo Chaves, Dr. Antonio Joaquim das Mercês, Salustiano José Pedrosa.

10 de fevereiro — 6 candidatos [151]

Banca examinadora: Dr. Justiniano da Silva Gomes, Salustiano José Pedrosa, Dr. Antonio Joaquim das Mercês.

12 de fevereiro — 8 candidatos [152]

Banca examinadora: Dr. Eduardo Ferreira França, João da Veiga Murici, Salustiano José Pedrosa.

III — TRAÇOS BIOGRÁFICOS DE ALGUNS DOS EXAMINADORES

O Dr. ANTONIO JOAQUIM MERCÊS

Cônego Antonio Joaquim das Mercês nascido em 1788, na Bahia, e falecido aos 25 dias de janeiro de 1854, sendo sepultado na Igreja de São Pedro dos Clérigos. Estudou e professou na Ordem Beneditina. "Em Outubro de 1909, munido de dimissorias dadas pelo seu prelado, D. Fr. Manoel da Conceição Rocha, recebeu aqui o subdiaconato que lhe conferiu D. Fr. José de S. Escolástica, então Arcebispo da Bahia". [153] Aprovado para todas as Ordens, já em julho de 1815 exercia os cargos de professor de Filosofia e subprior do Mosteiro de São Bento na Bahia. Sabe-se que em 26 de julho de 1818 foi nomeado lente de Filosofia, ministrando aulas aos colegiais do Carmo, até agosto de 1821. Transferido, contra a sua vontade, para Pernambuco, ao passar por Alagoas, provisionado pelo Governo local, ensinou as cadeiras de

Filosofia e Geometria, de 22 de novembro de 1821 a 31 de maio de 1823. Transferiu-se para Pernambuco e aceitou o convite do seu Governo para lecionar as cadeiras de Filosofia e Geometria, o que fez até julho de 1824. Utilizava os compêndios de Antonio Genovesi, Eduardo Job, entre outros. [154]

Aderiu às idéias revolucionárias de Frei Joaquim do Amor Divino Caneca, participando ativamente na revolta de 1824, em Pernambuco, a qual pretendia formar a Confederação do Equador. Sufocada a revolta, passou toda espécie de privações com o chefe da rebelião, e, livre, "em maio de 1827, sendo definidor de Secretário da Província Carmelitana, Fr. Mercês pediu o gráo de bacharel em philosophia, allegando seu tempo de ensino".

O doutorado, porém, só lhe foi concedido por um Breve de 1º de Setembro de 1832, assinado pelo Núncio Apostólico, Dr. Domingos Scipião Fabbrini, e lhe foi solemnemente conferido em 15 de Dezembro do dito anno, estando presentes o Senhor D. Romualdo Antonio de Seixas e grande numero de pessôas distinctas." [155]

Aberto o Liceu Provincial, pela lei nº 33 de 9 de março de 1836, sob a direção do Cônego Dr. João Cardoso Pereira de Mello, submeteu-se a concurso para a Cadeira de Gramática Filosófica, sendo nomeado pelo Vice-Presidente em exercício, Dez. Joaquim Marcellino de Britto. [156]

Examinou concurso para a cátedra de Grego, no Liceu Provincial da Bahia, em 1840, a que concorreu o Prof. Dr. Antônio Ferreira França, [157] e, em 1840 a 1841, para a Cadeira complementar da Escola Normal da Bahia. [158]

É autor de famosa Carta ao Pe. Mestre Amaral O.S.B., acima citada e que se constitui excepcional documento para a história das idéias filosóficas na Bahia.

"O Noticiador Catholico relatando a sua morte assim se expressa: "A Igreja perdeu um de seos mais distinctos servidores e a litteratura um de seos mais brilhantes ornamentos". [159]

EDUARDO FERREIRA FRANÇA

Eduardo Ferreira França nascido na Bahia em 8 de junho de 1809 e falecido em 11 de março de 1857. [160] São seus pais, Antonio Ferreira França e Ana da Costa Barradas. Formou-se em Medicina (1834), pela Faculdade de Paris, sendo o primeiro estudante do curso; defendeu tese a 1 de agosto de 1834, intitulada: *Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme*, evidenciando "ter recebido, na França, for-

mação naturalista rigorosa. Deseja encontrar elementos observáveis, aptos a explicar o comportamento moral das pessoas". [161] De volta à Bahia, dedicou-se ao ensino, como lente substituto da Secção de Ciências Acessórias em 1835, e como catedrático da Faculdade de Medicina, da Cadeira de Química Médica e Princípios elementares de Mineralogia, de 1838 a 1857; sua tese de concurso: *Acido oxalico e principios immediatos dos vegetaes.* [162] Nesse período presidiu 4 bancas de exames preparatórios, em 18 de fevereiro, 27 de setembro e 16 de dezembro de 1852; no ano de 1853, no dia 12 de fevereiro. Era considerado pelos seus alunos "grande filósofo, um sábio", [163] com os quais gostava de discutir.

Eleito vereador e deputado à Assembléia Constituinte, representou sua terra na Câmara Federal em três legislaturas, o que corresponde à parcela essencial de suas atividades políticas.

Sua ampla bibliografia é elencada pelo Dr. Antônio Paim, que lhe estuda a posição filosófica. [164]

JOÃO QUIRINO GOMES

O padre João Quirino Gomes nasceu na Bahia a 1º de julho de 1793 e faleceu na manhã do dia 23 de abril do ano de 1859. Foram seus pais o capitão João Quirino Gomes e D. Raimunda Margarida Gomes, ambos baianos. [165] Professou na ordem dos religiosos Franciscanos, tomando o hábito a 2 de agosto de 1807, e, como era ainda muito jovem, tendo somente 14 anos de idade, fora obrigado a suportar um noviciado mais longo, só recebendo o burel a 2 de julho de 1809, no convento de Santo Antonio de Paraguaçu, estando presentes a este ato solene seu pai e seu irmão e padrinho Luiz José Gomes. [166]

De Santo Antonio de Paraguaçu passou para o convento desta cidade, onde cursou as disciplinas necessárias à sua formação eclesiástica. Concluído o curso, "na congregação ao capítulo intermédio do 1º de junho de 1816 foi nomeado — Passante: já havia celebrado a sua primeira missa em 27 de maio do mesmo ano". [167] Despiu o burel, para vestir as vestes seculares, somente em 1824, por motivo de saúde, o que lhe foi concedido por um breve apostólico, cuja sentença passou em julgado aos 6 de novembro de 1829, sendo Provisor do Arcebispo o cônego Dr. José Ribeiro Soares da Rocha. [168]

Pregador sacro eminente, culto, vibrante e imitador discreto do Pe. Antônio Vieira, a sua palavra encantava, comovia e até provocava lágrimas, conforme a natureza do assunto. Chamava-se, no claustro, Fr. João do Amor Divino. [169] Ao morrer queimou todos seus escritos. [170]

Saindo do convento, notabilizou-se também como professor e patriota.

Fez concurso à cadeira de Filosofia racional e moral na Bahia, sendo nomeado seu lente, preenchendo a vaga do Cônego Dr. João Cardoso Pereira de Mello, então transferido para a cadeira de Geometria. [171] Instalado o Liceu Provincial, foi professor de Filosofia, [172] aposentado, em 1850. [173]

Foi examinador dos preparatórios para ingresso no curso de Medicina, tomando parte em 9 bancas, nos anos de 1833 a 1835, e em 2 em 1851. [174]

Como filósofo, diz o seu biógrafo José Antônio Teixeira, "talvez o Brasil ainda não tivesse outro igual. Lêo, estudou profundamente tudo quanto se tem escripto sobre philosophia até a sua idade, comparou todos os systemas sem abraçar exclusivamente nenhum. Ouvil-o discorrer sobre essa amplissima sciencia arrebatava o espirito; fallem os seus discipulos que, ha muito, figurão como grandes vultos nos mais altos cárgos do Estado. Possuio uma rica e completa coleção de obras philosophicas, de que fez mimo a alguns amigos". [175]

Como político, nunca fora esquecido pelo povo da Bahia, sendo espontaneamente eleito para representar a sua pátria na Assembleia Legislativa Provincial. "Sua voz eloquente jamais se erguia no recinto da Assemblea, senão em defesa do licito, justo e honesto", [176] "Nunca recebeu um só real do subsidio estabelecido para os Deputados; sempre preferia, embora menor, o ordenado de sua cadeira de Philosophia racional e moral". [177]

Quando se tratava de interesse público, não media esforços para servir ao seu Estado, aceitando, de pronto, os encargos para desempenhar comissões as mais árduas e honrosas, gratuitamente, com prejuízo de sua saúde. "Assim viveu até 1852, em que, já cansado, pedio e alcançou a sua jubilação, que lhe foi conferida por carta de 1º de Março d'esse anno; contava mais de 25 annos de magisterio, além dos serviços de Secretario do Lyceu, cuja directoria renunciou quando foi nomeado pelo seu especial amigo, o fallecido Desembargador, o Exm. João José de Moura Magalhães, que bastante sentio essa renuncia". [178]

JOÃO DA VEIGA MURICI

João da Veiga Murici, nascido na Bahia em 1806 e falecido a 24 de fevereiro de 1890. Dele sabemos que cursou humanidades e que, moço ainda, se consagrou ao magistério público, tendo sido professor das línguas francesa, latina, portuguesa, grega e, particularmente, de Filosofia racional e moral; ocupou a cadeira

de Filosofia no Seminário, sendo destituído dela por seu amigo D. Romualdo Seixas, quando aqui aportou um sacerdote estrangeiro, falto de colocação. Dedicou-se ainda ao cultivo da poesia e da música, tornando-se exímio tocador de flauta e de violão. Era membro da sociedade Biblioteca Clássica Portuguesa do Instituto Literário, onde aprimorou os seus talentos e a sua educação política. Como patriota tomou parte destacada na revolução de 1837. Era conhecido como o Professor Murici, sendo a modéstia uma constante na sua vida.

A bibliografia do Professor Murici reflete a sua vasta cultura e o seu dom artístico:

1 — "A Trindade Philosophica"; "Curso abreviado de Philosophia" 1846; "Compendio de Philosophia Moral"; "Reflexões Gramatico-Philosophicas", 1853; "Autoridade Pontificia", 1846; "Revelações Christãs do Paganismo"; "Parthenologia ou Exposição comprobatoria da Virgindade da Santissima V. Maria", 1864; "O Grão Pastor" (Poema Religioso em dez cantos), 1866; "Varias Odes em Latim"; "Grammatica Geral da Lingua Portuguesa", 1864; "Pontuação Arrasoada", 1864; "Sintaxe da Lingua Portugueza"; "Os finados em juizo ou o espelho dos vivos", 1864; "Bailes Pastoris: Adonis, Jovino, Graça Efficaz, Albano e outros"; "Considerações sobre a escravidão," em que discutiu, à luz dos princípios filosóficos, os seguintes pontos: 1º A escravidão proveniente das guerras; A escravidão dos descendentes do homem já escravo; 3º A escravidão feita por homens que vão à Costa d'Africa comprar os africanos vendidos por seus conterrâneos; 4º A escravidão voluntária. É, ainda, autor de vários cânticos da *Noite de Reis*, como também, artigos nas páginas volantes da imprensa. [179]

Frei RAYMUNDO NONNATO M. D.

Frei Raymundo Nonnato da Madre de Deos Pontes nasceu em 14 de outubro de 1815, na freguesia de São Pedro, na cidade do Salvador, e faleceu às três horas da manhã do dia 28 de novembro de 1875, sendo sepultado no Cemitério da Quinta dos Lázaros.

Era filho legítimo do súdito inglês no Ducado de Bristol, Daniel João Pontes, e de D. Maria Ritta de Azevedo Pontes, e irmão de Frei José do Espírito-Santo. [180]

Realizados seus estudos no convento dos Franciscanos da Bahia, fez sua profissão de fé em 14 de dezembro de 1831, sendo ordenado em 18 de novembro de 1838, na Capela do Palácio Arquiepiscopal, por D. Romualdo. [181]

Chamava-se, no século, Raymundo Nonnato de Azevedo Pontes.

Em 1842, foi convidado por D. Romualdo para ser o examinador sinodal, recebendo, no ano de 1843, do Governo Central o título de pregador imperial.

Exerceu o magistério, sendo nomeado lente de Exegese e, depois, de Theologia Moral, e foi secretário da Congregação do Seminário em 1847. [182]

Tomou parte em uma única banca de exames preparatórios, composta dos Professores, Dr. Manoel Ladislao Aranha Dantas (Presidente), Con. Antonio Joaquim das Mercês, tendo como secretário o Dr. Prudencio José de Sousa Britto Cotegipe, arguindo dois estudantes e atribuindo-lhes o conceito "simpliciter". [183]

Se não são falhas as informações prestadas ao seu biógrafo, Côn. Cristiano Müller, por alguns sacerdotes que o conheceram, "ei-nos chegado ao ponto culminante da eloqüência do pulpito na Bahia, durante o ultimo seculo". [184]

"Em seus sermões, no dizer no homem de letras seu discípulo Eunápio Deiró, [185] transluziam cousas raras e esquisitas, uns fulgidos reflexos d'uma philosophia elevada e de ideias modernas". [186]

SALUSTIANO JOSÉ PEDROSA

Entre os últimos anos do século XVIII e os primeiros do XIX nasceu Salustiano José Pedrosa, falecido a 6 de fevereiro de 1858. [187] Depois de estudar humanidades no Brasil, viajou para a França onde se especializou em estudos filosóficos. Formou-se em direito, sendo aluno do célebre Théodore Jouffroy. [188] Apesar de ser profundo conhecedor da legislação brasileira, da jurisprudência francesa e, ainda, versado em economia política, "seu culto fervoroso foi sempre ao christianismo, como a luz unica da razão, e tambem o evangelho supremo da liberdade e da igualdade social, segundo Lecordaire, e á philosophia, a cujo magisterio consagrou-se até morrer, a principio na cidade da Cachoeira, e depois no lyceu da capital. Seguia em sua cadeira a escola eclectica e foi talbez o professor mais erudito entre os brasileiros de sua epoca e os actuaes". [189] Apontado como fundador do Instituto Histórico da Bahia.

Por não ser bom orador, tinha dificuldade de exprimir-se e demonstrar sua erudição. [190]

Sacramento Blake lhe registrou a bibliografia, [191] e Dr. Antonio Paim lhe dedicou especial estudo sobre suas vinculações com o ecletismo. [192]

Ratificando a sua cultura filosófica, expressa em livros didáticos, do programa exigido no curso de preparatórios, transcrevemos um anuncio publicado em *O Noticiador Catholico*:

"Publicações Litterarias

Acha-se prompto á venda na Typografia de Epiphanio Pedroza, e na loja de livros da Sra. Viuva Lemos á rua Nova do Comercio nº 25.

Tornando-se precisos estudos mais apurados das materias exigidas no curso de preparatorios, ex vi das tendencias de reforma da instrucção, que se hão manifestado nos regulamentos, que o governo tem adoptado para os exames nas Academias, o abaixo assignado entende, que presta um tal serviço á juventude estudiosa, publicando os seguintes escriptos:

1º Compendio de *Philosophia racional e moral*, contendo a 2.ª edição do *Cathecismo de Logica* approvado pelo Conselho de Instrucção para compendio do Licêo, Noções de Metaphisica, e Ethica geral e especial, em um volume em 8º.

2º 2.ª Edição das *Prelecções de Logica*, para servir de expositor do *Cathecismo*, em um volume em 8º.

3º *Prelecções de Philosophia Moral*, contendo a exposição e a discussão clara e simples das principaes questões de Metaphysica e Ethica, que se devem tractar nas aulas, em um volume em 8º (...)

Bahia, 23 de Março de 1855

Salustiano José Pedrosa". [193]

É sempre agradável compulsar documentos do Arquivo e da Biblioteca da Faculdade de Medicina da Bahia. No desempoeirar velhos e inéditos registros, surge mais clara e pormenorizada toda uma história das idéias na Bahia.

Confirma-se, cada vez mais, o que escrevíamos a respeito da velha Escola do Terreiro de Jesus: "(...) A Faculdade de Medicina da Bahia, além de ser o nosso primeiro centro médico, foi celeiro de idéias filosófica, social, política, científica". [194]

Sem dúvida, ao lado da ciência médica, toda uma cultura humanística, hoje tão rara, se aprimorava, como poderoso auxiliar para o exercício da Medicina.

Claro que, na conjuntura do século XIX, por falta de escolas superiores que atendessem a especializações, a Faculdade de Medicina da Bahia era centro de afluxo para nossa mocidade em geral. João Tillemont Fontes, já no início do século XX, anteci-

pando-se aos estudos ora feitos sobre a sociologia da cultura, parece aludir ao fato da seguinte maneira, citando reformas de outros centros: "Os alumnos pertencem em geral ás melhores familias de nossos Estados, e dedicam-se ao estudo da Medicina pela attração que ainda resta, e vae se enfraquecendo para as carreiras scientificas e para a vida das letras, as quaes outr'ora constituiam os melhores realces de nossa aristocracia, cujos titulos se inscreviam nos faustos das academias, nos archivos dos parlamentos, nos arrazoados dos auditorios, nos assentos dos tribunaes, nos conselhos da corôa, e nas fileiras de nossa marinha. São arrimados pelos impulsos superiores e nobres da profissão, e nunca pelas vantagens mercantis a que possam chegar (...)" [195]

O fato é que, a Faculdade de Medicina da Bahia, no século XIX, não pode deixar de ser analisada por parte, também, de historiadores, sociólogos e filósofos, máxime quando se trata de ressaltar documentos referentes aos iniciais períodos de nossa escola médica.

Quem compulsa as teses inaugurais, defendidas pelos doutorandos de Medicina, e mesmo as de concurso ou de verificação de títulos, [196] acha, principalmente nas de doutoramento inicialmente defendidas, elucubrações filosóficas em maior ou menor quantidade; teses até se encontram quase exclusivamente filosóficas. A hipótese de que tenham sido elaboradas algumas dissertações, preferentemente filosóficas, por terceiros, perde maior probabilidade, porquanto os acadêmicos de Medicina de então possuíam boa formação em Filosofia, disciplina estudada, como vimos, na Lógica e na Filosofia racional e moral.

Para melhor avaliação desse estudo, constituem-se importante peça os exames preparatórios de Filosofia, por nós analisadas durante 20 anos (1833-1853), à luz de inéditos ou raros documentos. Demonstram esses, inicialmente, a obrigação de uma formação filosófica, adquiridas em nível médio, para o ingresso em escola superior de Medicina. Matéria de curso "secundário" deveria, de certo, ser exigida para ensino superior, mas o que importa ressaltar é a aceitação geral, pelos professores, à Filosofia, conforme consta das Memórias Históricas.

É bem verdade, que o Dr. José Lino Coutinho, em seu projeto (1827), exigia apenas latim, francês, inglês, elementos de geometria e física para os preparatórios do Curso Médico o que, porém, se constitui exceção. [197] E quando se lê, na *Memória Histórica* do ano de 1891, uma opinião do Dr. Luiz Anselmo da Fonseca, favorável à rejeição da Filosofia nos citados exames, [198] entenda-se o pensamento do autor: trata-se de uma crítica a certo ensino, o da metafísica, julgada sem bases científicas maiores, e segundo

a forma e o espírito com que era ministrada, não, porém, se defende a ausência de qualquer formação filosófica. É, aliás, explícito o autor, logo após a defesa do positivismo: "Sem o estudo da psychologia e da lógica, da sociologia e da moral, ficará inconvenientemente mutilada a preparação mental e a educação da mocidade para o curso superior (...)" [199]

A propósito, nota-se que, nos primeiros anos dos exames preparatórios, predominava a arguição em Lógica, embora a "Filosofia racional e moral" tenha aparecido em bem maior número de vezes, ao contrário do que ocorreu no final do período analisado.

Observamos, em geral, quanto ao critério de julgamento nos exames de Filosofia, que grande número de candidatos obtiveram, em maioria, o conceito "Plenamente", em seguida, o de "Simpliciter", e alguns, o de "Reprovado". Difícil, porém, é saber até onde a facilidade na avaliação dos candidatos em exames preparatórios, registrada em algumas Memórias históricas, diminui o mérito dos concorrentes.

A banca examinadora era, contudo, constituída de grandes mestres da Filosofia, na época. Uma visão dos ilustres professores, designados pelo Governo e pela Faculdade, prova sobejamente esse asserto, para quantos conhecem a história das nossas idéias filosóficas.

Fácil nos teria sido apresentar maiores demonstrações disso, caso tivéssemos trazido outras biografias, além de algumas expostas — aliás, perfunctoriamente. Outrossim, em períodos posteriores ao universo da presente pesquisa, poderíamos citar, por exemplo, a banca examinadora de 1857: Drs. Demetrio Cyriaco Tourinho, Guilherme Pereira Rebello e Fr. Antonio da Virgem Maria Itaparica. [200]

Estas considerações a respeito dos exames preparatórios para a Faculdade de Medicina da Bahia nos ensejam, por fim, uma reflexão sobre a ausência da Filosofia em nosso atual ensino de segundo grau. Lamentavelmente, a falta de formação metodológica e científica, pela carência de bons hábitos de pensar, tem contribuído para dificultar o bom aproveitamento, no nível superior, de muitos alunos, nos quais se observam superficialidade e desconexão de idéias no estudo, faltos que são eles de reflexão e de espírito crítico, quando não carentes de conhecimentos gerais.

Oxalá, esta III Semana Internacional de Filósofos Católicos contribua para implantação das aulas de Filosofia em nosso sistema de ensino de segundo grau, quando uma disciplina "Lógica e Metodologia Científica" prepararia melhor o estudante para a profissão e a própria vida.

1 — Santos, Malaquias Alvares dos. *Memoria Hoistorica da Faculdade de Medicina da Bahia relativa ao anno de 1854.* Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1905, pp. 11, 12.

Cf. Albuquerque, Anselmo Pires de. *Archivo da Faculdade de Medicina da Bahia*, 1918, v. III, Bahia, 1919. Livraria Catilina, p. 42 Referindo-se aos candidatos ao curso médico diz que a partir do ano de 1817, antes da lei de 1832, "O aspirante não devia, como até então, somente saber ler e escrever correctamente; foi exigido saber traduzir a lingua franceza, o que se faz publico por edital na Idade d'ouro, para sciencia dos interessados".

2 — *Livro 1.º de Registro de Diplomas* In: Arg. da Fac. de Medicina da Bahia, fl. 31 verso (Doc. manuscrito).

Mantivemos, por fidelidade às fontes inéditas ou raras, nas citações, sua forma ortográfica original.

3 — Moacyr, Primitivo. *A Instrução e o Imperio* (*Subsidio para a Historia da Educação no Brasil*) 1823-1853, 1.º v. São Paulo, Editora Nacional, 1936, pp. 390, 391

Sobre Lino Coutinho, figura exponencial, na vida intelectual baiana, Cf. Albuquerque, Anselmo Pires de. op. cit., pp. 99-109

Ainda, Castro, Dinorah d'Araujo Berbert de. *Cartas de Cora* (*Pequena Filosofia da Educação*), Bahia, 1976, pp. 7-9

4 — Cf. *Collecção das Leis do Imperio do Brasil de 1854.* Parte II, Tomo 17, Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1857, pp. 212, 213

5 — Cf. *Collecção das Leis do Imperio do Brasil de 1854.* Parte II, Tomo 19, Secção 1, Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1857, p. 248

6 — Cf. *Collecção das Leis do Imperio do Brasil de 1855.* Parte II, Tomo XVIII, p. 167

7 — Santos, Malaquias Alvares, op. cit., pp. 14-15. Quanto aos exames preparatórios para a Faculdade médica escreve: "Estas, que a principio na Schola de Medicina eram feitos com assistencia do secretario por tres examinadores para todos os exames de philosophia, arithmetica, geometria, latim e francez, e no tempo do Collegio Medico-Cirurgico por um dos lentes della perante a Congregação, começaram de 1845 em deante a ser mais regulares, marcando a Congregação tres examinadores para cada uma das materias, e sendo os exames feitos sob presidencia de um dos membros da Congregação."

Já Manoel Ladislao Aranha Dantas examinador nos preparatórios pedia ao Governo elevar-se "ao predicamento do collegio Pedro 2.º o lyceu da Bahia, que bem o merece", para efeito de matricula na Faculdade com o titulo de bacharel, e a conseqüente

eliminação dos preparatórios. *Memoria Historica, do ano de 1855*, p. 5 Bahia, Typ. de E. Pedroza, 1856. 1 v. 16 p.

A respeito dos exames preparatórios são numerosas e longas as referências feitas nas Memórias Históricas encontradas, são dados relativos à sua realização e ao seu mérito, apresentando tabelas demonstrativas de resultados comparados. V. entre outras, além da 1.ª e 2.ª Memorias da Faculdade, há pouco citadas, Chaves, João Antunes d'Azevedo. *Memoria Historica anno de 1856*, Bahia, 1857, pp. 4, 5; Alves, Antonio José. *Memoria Historica anno de 1857*, Bahia, 1858, pp. 29-30 e tabela n. p.; Sequeira, José de Goes e. *Memoria Historica anno de 1858*, Bahia, 1959, pp. 6 e 20-21; Faria, Antonio Januario. *Memoria Historica anno de 1859*, Bahia, 1860, p. 4; Bomfim, Antonio Mariano. *Memoria Historica anno de 1860*, Bahia, 1861, pp. 3, 5 e tabela n. p.; Silva, Francisco Rodrigues da. *Memoria Historica anno de 1861*, Bahia, 1862, pp. 8-15; Domingos Rodrigues. *Memoria Historica anno de 1862*, Bahia, 1863, pp. 8-15 e tabela n. p.; Freitas, José Antonio de. *Memoria Historica anno de 1863*, Bahia, 1864, pp. 4, 5 e tabela n. p., Pinto, Antonio de Cerqueira. *Memoria Historica anno de 1864*, s. n. t. pp. 1, 10-12; Pereira, Jeronymo Sodre. *Memoria Historia anno de 1865*, s.n.t. pp. 1-3; Osorio, Antonio José. *Memoria Historica anno de 1866*, s.n.t. pp. 2, 12 e tabela n.p.; Sampaio, Mathias Moreira. *Memoria Historica anno de 1867*, s.n.t. p. 2 e tabela n.p.; Gordilho, Adriano Alves de Lima, *Memoria Historica anno de 1868*, s.n.t. p. 2 e tabela n.p.; Souto, Salustiano Ferreira. *Memoria Historica anno de 1869*, Rio de Janeiro, 1905, pp. 3-7; Tourinho, Demetrio Cyriaco. *Memoria Historica anno de 1870*, Rio de Janeiro, 1905, pp. 4-6, 9-11, 13-14; Pedrosa, Elias José. *Memoria Historica anno 1871* in: *Gazeta Medica da Bahia*, n. 124, 1872; Moura, José Affonso Paraiso de. *Memoria Historica anno de 1873*, s.n.t. pp. 1-4 e tabela n.p.; Aragão, Egas Carlos Moniz Sodré de. *Memoria Historica anno de 1877*, s.n.t pp. 3-5, 11-13 e tabela n.p. Monteiro, Ramiro Affonso. *Memoria Historica ano de 1878*, s.n.t. p. 5 e tabela p. 18; Caldas, Claudemiro Augusto de Moraes. *Memoria Historica anno 1881*, s.n.t. tabela n.p.; Pereira, Antonio Pacifico. *Memoria Historica anno de 1882*, s.n.t. pp. 3-6 e tabela n.p.; D'Azevedo, José Oympio. *Memoria Historica anno de 1883*, s.n.t. pp. 6-9; Saraiva, Manoel Joaquim. *Memoria Historica anno 1885*, Bahia, 1886, pp. 2-12.

8 — TERMOS de Exames Preparatórios — 1833-1853, in: Arq. Fac. de Med. da Ba., 238 p. Manuscrito, fl. 2

9 — Id. ibid., fl. 2 e verso.

O Dr. Prudêncio José de Sousa Britto Cotegipe funcionou como Secretário em todas as Bancas Examinadoras, exceto em 18 de fev. de 1851; por isso apenas lhe citaremos o nome na composição desta Banca de 26 de março de 1833

10 — Id. ibid., fl. 2 v.
11 — Id. ibid., fl. 3 e v.
12 — Id. ibid., fl. 4 v. e 5
13 — id. ibid., fl. 5 v., 6 e v., 7 e v.
14 — Id. ibid., fl. 7 v., 8 e v.
15 — Id. ibid., fl. 9 v.
16 — Id. ibid., fl. 9 v. e 10
17 — Id. ibid., fl. 10 v. e 11
18 — Id. ibid., fl. 11 e v.
19 — Id. ibid., fl. 12 v. e 13
20 — Id. ibid., fl. 14
21 — Id. ibid., fl. 15 e v.
22 — Id. ibid., fl. 15 v. e 16 v.
23 — Id. ibid., fl. 17 e v.
24 — Id. ibid., fl. 18 e v. e 19
25 — Id. ibid., fl. 19 v.
26 — Id. ibid., fl. 20 v.
27 — Id. ibid., fl. 21 e v.
28 — Id ibid., fl. 22 e v.
29 — Id. ibid., fl. 23 v. e 24
30 — Id. ibid., fl. 25 e v.
31 — Id. ibid., fl. 27 v.
32 — Id. ibid., fl. 27 v., 28 e v.
33 — Id. ibid., fl. 29 e v. e 30
34 — Id. ibid., fl. 30 e v.
35 — Id. ibid., fl. 31 v.
36 — Id. ibid., fl. 32 e v. 33 e v.
37 — Id. ibid., fl. 34
38 — Id. ibid., fl. 34 e v.
39 — Id. ibid., fl. 35 v., 36 e 37
40 — Id. ibid., fl. 37 e v.
41 — Id. ibid., fl. 38 v.
42 — Id. ibid., fl. 39 v.
43 — Id. ibid., fl. 40
44 — Id. ibid., fl. 40 e v. e 41
45 — Id. ibid., fl. 42

46 — Id. ibid., fl. 42 e v. e 43
47 — Id. ibid., fl. 44 v. e 45
48 — Id. ibid., fl. 45 v. e 46 v.
49 — Id. ibid., fl. 47
50 — Id. ibid., fl. 47 v.
51 — Id. ibid., fl. 48
52 — Id. ibid. fl. 48 v. e 49
53 — Id. ibid., fl. 49 v., 50 e v.
54 — Id. ibid., fl. 51 v., 52 e v.
55 — Id. ibid., fl. 54 e v.
56 — Id. ibid., fl. 56
57 — Id. ibid., fl. 56 v.
58 — Id. ibid., fl. 57 v.
59 — Id. ibid., fl. 59 e 60
60 — Id. ibid., fl. 62 v., 63 e v.
61 — Id. ibid., fl. 64 e 65
62 — Id. ibid., fl. 66 e v.
63 — Id. ibid., fl. 66 v. e 67
64 — Id. ibid., fl. 69 e v.
65 — Id. ibid., fl. 71 v. e 72
66 — Id. ibid., fl. 74
67 — Id. ibid., fl. 80 e v.
68 — Id. ibid., fl. 81 v. e 82
69 — Id. ibid., fl. 83 v. e 84
70 — Id. ibid. fl. 87 v. e 88
71 — Id. ibid., fl. 89 v.
72 — Id. ibid., fl. 92 e v.
73 — Id. ibid., fl. 95 v. e 96
74 — Id. ibid., fl. 98
75 — Id. ibid., fl. 99 v.
76 — Id. ibid., fl. 101 v.
77 — Id. ibid., fl. 103
78 — Id. ibid., fl. 105 e v.
79 — Id. ibid., fl. 108 v. e 109
80 — Id. ibid., fl. 110 e v.
81 — Id. ibid., fl. 112 v. e 113

82 — Id. ibid., fl. 115 e v.
83 — Id. ibid., fl. 117 v. e 118
84 — Id. ibid., fl. 118 e v.
85 — Id. ibid., fl. 121
86 — Id. ibid., fl. 121
87 — Id. ibid., fl. 122
88 — Id. ibid., fl. 124
89 — Id. ibid., fl. 124 v. e 125
90 — Id. ibid., fl. 126 v.
91 — Id. ibid., fl. 128 v.
92 — Id. ibid., fl. 129 v. e 130
93 — Id. ibid., fl. 131
94 — Id. ibid., fl. 132 e v.
95 — Id. ibid., fl. 133 v.
96 — Id. ibid., fl. 135 v.
97 — Id. ibid., fl. 137 v. e 138
98 — Id. ibid., fl. 138 v.
99 — Id. ibid., fl. 139 v. e 140
100 — Id. ibid., fl. 140 v.
101 — Id. ibid., fl. 143
102 — Id. ibid., fl. 143 v. e 144
103 — Id. ibid., fl. 147 v. e 148
104 — Id. ibid., fl. 149
105 — Id. ibid., fl. 151
106 — Id. ibid., fl. 152
107 — Id. ibid., fl. 155
108 — Id. ibid., fl. 155 e v.
109 — Id. ibid., fl. 156 v.
110 — Id. ibid., fl. 158 e v.
111 — Id. ibid., fl. 159 v. e 160
112 — Id. ibid., fl. 162
113 — Id. ibid., fl. 164
114 — Id. ibid., fl. 167
115 — Id. ibid., fl. 168 e v.
116 — Id. ibid., fl. 169 e v. e 170
117 — Id. ibid., fl. 172 v.

118 — Id. ibid., fl. 174

119 — Id. ibid., fl. 175

120 — Id. ibid., fl. 177

121 — Id. ibid., fl. 178

122 — Id. ibid., fl. 181

123 — Id. ibid., fl. 182 v.

124 — Id. ibid., fl. 182 v. e 183

125 — Id. ibid., fl. 185 v.

126 — Id. ibid., fl. 186 v. e 187

127 — Id. ibid., fl. 187 e v.

128 — Id. ibid., fl. 188 v. e 189

129 — Id. ibid., fl. 190 v. e 191

130 — Id. ibid., fl. 193 e v.

131 — Id. ibid., fl. 194 e v.

132 — Id. ibid., fl. 196 e v.

133 — Id. ibid., fl. 197 e v.

134 — Id. ibid., fl. 198 e v. e 199

135 — Id. ibid., fl. 201 v.

136 — Id. ibid., fl. 203 v. e 204

137 — Id. ibid., fl. 207 v. e 208

138 — Id. ibid., fl. 212

139 — Id. ibid., fl. 212 v. e 213

140 — Id. ibid., fl. 214 v. e 215

141 — Id. ibid., fl. 215 v.

142 — Id. ibid., fl. 219 e v.

143 — Id. ibid., fl. 220 v. e 221

144 — Id. ibid., fl. 122 e v.

145 — Id. ibid., fl. 223

146 — Id. ibid., fl. 224

147 — Id. ibid., fl. 229

148 — Id. ibid., fl. 231 e v.

149 — Id. ibid., fl. 233

150 — Id. ibid., fl. 233 e v.

151 — Id. ibid., fl. 235

152 — Id. ibid., fl. 237

153 — Müller, Conego Christiano. *Memoria Historica sobre a Religião na Bahia, 1823-1923.* Bahia, 1923, p. 159

154 — CARTA escripta na Bahia, em 12 de Agosto de 1851, pelo Conego Dr. Antonio Joaquim das Mercês ao Padre Mestre Amaral a respeito dos Primeiros Professores de Philosophia da Bahia, Alagôas e Parahiba. (Com annotações pelo Prof. Bernardino J. de Souza). *R. Inst. Geogr. Hist. Bahia* (58):81/92, 1932

155 — Müller, op. cit., p. 162, 163

156 — *O Noticiador Catholico*, Bahia 6 (33):264, 1854

157 — Faria, Gelasio de Abriu & Menezes, Francisco da Conceição. *Memoria historica do Ensino Secundario na Bahia, durante o primeiro seculo.* 1837-1938. Bahia, pp. 109-110

158 — Id. ibid., pp. 123-124

159 — França, Alipio. *Escola Normal da Bahia. Memoria historica*, 1836 a 1936. Bahia, 1936, pp. 12-13

160 — Alves, Antonio José. *Memoria Historica dos acontecimentos mais notaveis occorridos no anno de 1857 na Faculdade de Medicina da Bahia.* Bahia, 1858, registra o falecimento de Dr. Eduardo Ferreira França e o pezar sentido por todos: "A faculdade cobriu-se de luto por sua morte; porque sua intelligencia brilhante, seu caracter conspicuo e sua illustração reconhecida, lhe havião conquistado a estima, o respeito e a amizade de todos", p. 23

161 — Paim, Antônio. "A vertente psicológica do ecletismo na obra de Eduardo Ferreira França" in: *Universitas*, Revista Cultural da UFBa., n. 8/9, 1971, p. 190

162 — Lima Junior, Francisco Pinheiro. *Idéias Filosóficas nas Teses de Concurso da Faculdade de Medicina da Bahia (Século XIX).* Bahia, Tese para Concurso de Professor Titular, 1947, pp. 49-52. Onde consta a análise da tese do Dr. Eduardo Ferreira França, sobre o seu aspecto filosófico. Cf. ainda, no Arq. da Fac. de Medicina da Bahia, a relação dos Professores cujos retratos se encontram na sala das Congregações (Livro manuscrito, n.p.), e Santos Filho, Lycurgo. *História da Medicina no Brasil*, t. 1.º, pp. 276-277

163 — Blake, A. V. S. Sacramento. *Diccionario Bibliographico brazileiro*, Rio de Janeiro, 1883, v. 2, pp. 247-248

164 — Paim, A. *Op. cit.*, pp. 211-213. O livro "*Investigações de Psychologia*" (Bahia, 1854, em 2 volumes), foi criticado, dentro de conhecido critério, por Sylvio Romero (*A Philosophia no Brasil.* Porto Alegre, Typographia da "Deutsche Zeitung", 1878, pp. 13-21).

165 — Teixeira, José Antonio. *Noticia Biographica de Pe. Me. João Quirino Gomes.* Bahia, Typ. do Diario, 1859, p. 5

166 — Id. ibid., p. 5. Cf. Blake, A. V. A. Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brazileiro, v. IV*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1895, p. 29. Cf. também, Müller, Conego Christiano. *Memoria Historica sobre a Religião na Bahia*. 1823-1923. Bahia, Imprensa Official do Estado, 1923, p. 169.

167 — Teixeira, op. cit., p. 6

168 — Id. ibid., p. 7. Cf. Müller, Christiano. Op. cit., p. 169

169 — Müller, Op. cit., p. 169, Cf. ainda, Farias, Gelasio de Abreu e Menezes, Francisco da Conceição. *Memoria historica do Ensino Secundario Official na Bahia durante o primeiro seculo 1837-1937*. Bahia, Imprensa Oficial, 1937, p. 137

170 — Seu nome aparece como futuro articulista de "O Noticiador Catholico", para o segundo volume (*Op. cit.*, 1849, n.p.). Encontramos, nesse hebdomadário, um sermão dele: "Sermão pregado pelo Reverendissimo Senhor Padre Mestre João Quirino Gomes, Lente do Licêo desta Capital na Capella de Santo Antonio da Mouraria, no dia 18 de junho de 1849, por occasião da festa de S. Antonio dos Militares de novo revivida".

171 — Da mencionada cadeira de Filosofia, em que foi provido por Decreto Imperial datado de 17 de maio de 1827, tirava a sua modesta subsistência. Cf. Teixeira, Op. cit., p. 8, Cf. Müller, op. cit., pp. 169-170

172 — Farias, *Op. cit.*, 34; 111.

173 — Id. ibid., p. 140

174 — Cf. *Termos de Exames Preparatorios* — 1833-1853. 238 p. In: Arq. Fac. de Medicina da Bahia (Doc. manuscrito).

175 — Teixeira, op. cit., p. 13

176 — Id. ibid., p. 7

177 — Id. ibid., p. 8

178 — Id. ibid., p. 8 Sobre o Pe. Me. João Quirino Gomes como Prof. do Lyceu, Cf. "Do Archivo do Instituto — Carta escripta na Bahia, em 12 de agosto de 1851, pelo Conego Dr. Antonio Joaquim das Mercês ao Padre Mestre Amaral a respeito dos Primeiros Professores de Philosophia da Bahia, Alagôas e Parahiba", In: *Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, n. 58, 1932.

179 — Cf. Blake, A. V. A. Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brazileiro*, v. Rio de Janeiro, 1899 p. 62; V. Também, Querino Manuel. *A Bahia de Outrora*, Salvador, Ba.. Livraria Progresso Editora, 1946, pp. 323-328. O mesmo artigo está publicado na *Regista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, 1923, n. 48, Bahia, Imprensa Official do Estado, 1923, pp. 269-273.

180 — Müller, Conego Christiano. *Memoria Historica sobre a Religião na Bahia* 1823-1923. Bahia, Imprensa Official do Estado, 1923, p. 179

181 — Id. ibid., p. 180

182 — Id. ibid., p. 180. A carta do Cônego Antonio Joaquim das Mercês ao Pe. Me. Amaral, a respeito dos primeiros Professores de Filosofia da Bahia, faz referência ao Fr. Raymundo Nonnato como Prof. do Lyceu, Cf. Revista do *Instituto Geographico e Historica da Bahia*, n.º 58, 1932

183 — *Cf. Livro 1.º dos Exames Preparatorios 1833-1853* in: Arq. da Fac. de Medicina da Bahia (Doc. manuscrito) fl. 99 verso.

184 — Müller, op. cit., p. 179. Cf. ainda, sobre o grande orador Fr. Raymundo Nonnato, Souza, Antonio Loureiro de. *Baianos Ilustres* — 1564-1925, Bahia, Editora Beneditina, 1973, pp. 89-90.

185 — Müller, op. cit., cita Eunapio Deiró — "Fr. Raymundo N. Madre Deos Pontes" in: *Revista Catholica*, anno de 1898

186 — Müller, op. cit., p. 181

187 — Black, A. V. Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brazileiro*, v. VII, Rio de Janeiro, 1899 p. 184

188 — Id. ibid., p. 184

189 — Id. ibid., p. 184

190 — Id. ibid., p. 184

191 — Id. ibid., pp. 184-185

192 — Paim, Antonio "Salustiano José Pedrosa e a formação da corrente eclética na Bahia", in *Revista Brasileira de Filosofia*, fasc. 99 (1975), pp. 358-365.

193 — "Publicações Literarias" in: O *Noticiador Catholico*. Anno VII, n. 90 24.3.1855, p. 428

194 — Castro, Dinorah d'Araujo Berbert de. *Idéias Filosóficas nas teses Inaugurais da Faculdade de Medicina da Bahia*. 1838-1889, Bahia, 1973, p. 368

195 — Fontes, João Tillemont. *Memoria Historica de 1903-1904*. Bahia, Fl. 13 v. (Documento manuscrito).

196 — Lima Junior, Francisco Pinheiro. Op. cit., e *Idéias filosóficas nas teses de Verificação de titulo na Faculdade de Medicina da Bahia*. (Século XIX), Bahia, 1975

197 — Moacyr, Primitivo, op. cit., V. 1, p. 568

198 — Fonseca, Luiz Anselmo. *Memoria Historica da Faculdade de Medicina da Bahia relativa ao anno de 1891*, Bahia, 1893, p. 188 s.

199 — Id. ibid., p. 193

200 — Famoso autor de manual de Filosofia, adotado na Bahia.

REFLEXÕES SOBRE A GRAMÁTICA FILOSÓFICA NA BAHIA
(Séc. XIX)

FRANCISCO PINHEIRO LIMA JUNIOR

I — A GRAMÁTICA FILOSÓFICA

A extrema importância dada, hoje, à Filosofia da Linguagem torna de particular interesse, para a história do desenvolvimento, entre nós, das idéias filosóficas, uma visão do ensino, bem como uma análise dos mais conhecidos compêndios, adotados ou publicados, na Bahia, no século XIX, da outrora chamada Gramática Filosófica.

Em que pese a diversidade na problemática antiga e moderna, temas são comuns a qualquer estudo sobre o natural meio de aprimorar a comunicação entre os homens. Na Filosofia, principalmente, pelo contínuo questionamento, sistemas surgem ou ressurgem, com raízes num passado. Semelham-se esses ao metabolismo vegetal: quanto mais altaneiras e vigoras as árvores, mais profundamente se radicam no solo, quanto menos fortes, superficialmente medram — não nos esqueçamos, também, que a flora parasitária, nociva ou ornamental, é arrimadiça às maiores plantas.

Foge aos intentos desta comunicação à III Semana Internacional de Filósofos Católicos um histórico sumário do que se processou em torno a assuntos gramaticais, em ligação às idéias lógico-ontológicas, com vistas a uma formulação especulativa geral, a uma metagramática. É assunto, aliás, suficientemente conhecido.

Mais elucidativa e pertinente, para nosso trabalho, é uma rápida referência a certos estudos, feitos nos séculos XVII e

XVIII, na França, devido ao comprovado influxo que sofremos dos pensadores franceses.

Os "grammairiens-philosophes" [1] — Nicolas Beauzée, por exemplo, escreveu uma "*Grammaire Générale ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires pour servir à l'étude de toutes les langues*" (1767) — investigaram a estrutura geral da linguagem. Então, uma lógica, intimamente ligada à psicologia e à gramática, procurava as regras universais para as formas de comunicação. A Gramática geral de Port-Royal, impregnada da lógica aristotélica, tentou estabelecer que a variedade lingüística se radica de mesmo núcleo, universal e lógico.

Condillac, no *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parma* (13 v., 1769-1773), refere-se à Gramática em divisão de 2 partes: "Analyse du discours" — sobre os sinais ensejados pelas línguas, para estudo do pensamento — e "Des éléments du discours" — a respeito dos sinais que a língua francesa prescrevia para a expressão mais clara e exata do pensar.

Os ideólogos, na esteira de Condillac, muito se interessavam pela Gramática geral, com estudos sobre a formação das línguas, o desenvolvimento do pensar, quando se imbricavam os planos lógico e psicológico... Nomes célebres, entre nós, os de Destutt de Tracy e os de autores bem ligados a Cousin, como Degérando e Laromiguière; tais pensadores são citados nas Gramáticas Filosóficas, difundidas em nosso meio baiano, e nos "Compêndios".

Estávamos num tempo em que peculiares estudos se processavam para fundamentação de uma Gramática universal, invariável, a cavaleiro das formas lingüísticas particulares e locais e transitórias, à qual competiria ditar regras imutáveis, comuns a todas as línguas, detectar a razão da diversidade nos idiomas e tentar descobrir-lhes identidade.

A incursão em campos afins à Gramática é matéria para quantos dessa, esmiuçadamente, tratam. Nosso conhecido Verney, por exemplo, assim procedeu, quando, ao historiar a Gramática, [2] "salta do ambito gramatical para o do artístico, do retórico, do filosófico (...)" [3] Aliás, na "Introdução" à sua *Gramática*, escreve o arcediago d'Évora:

"Mas aquilo em que os gramáticos até hoje não refletiram bem para poderem reduzir todas as anomalias aos mesmos princípios gerais e inalteráveis, devem suprir os Filósofos, indicando-lhes os princípios com que se generalizam todas as regras. Para isso basta refletir que as palavras foram inventadas para explicar os nossos pensamentos — porque os homens primeiro pensaram, e depois se explicaram entre si. Sendo pois a ordem natural e lógica dos pensamentos a mesma em todos os homens (visto nas-

cer daquela particular maneira com que a nossa alma pensa) segue-se que todas as línguas devem ter as 8 partes da oração indispensáveis para explicar a substância dos pensamentos e das suas relações. E daqui nasce: 1º) que todas as línguas têm a mesma ordem natural de sintaxe; 2º) que a diversidade das línguas na sintaxe é acidental, e consiste em ocultar algumas palavras por *elipse*, ou em transpô-las por *hipérbato*, ou em aumentá-las por *pleonasmo*, e, algumas vezes, em suprir com uma só voz várias idéias, ou inventar novas partículas para reger diversos casos; 3º) que todas as línguas se podem reduzir às mesmas regras da latina." [4]

Em comentário judicioso e erudito a esse texto, Salgado Júnior alude à identidade em doutrina de quantos se entregaram, em toda a parte, na elaboração das Gramáticas Filosóficas — ambicioso demais desejo. Cita, a propósito, os autores louvados por Verney, além de Francisco Sanches e Geraldo João Vóssio: Gaspar Schopp (*Rudimenta Grammaticae philosophicae* — 1628 — e *Auctarium ad Grammaticam Philosophicam* — 1629 —), bem como Próspero Cataldi (*Nova Gramática Filosófica* — 1748), esclarecendo, ao final, não ter sido vão o esforço de tais pensadores, vez que deram sistematização aos estudos gramaticais, dela outrora faltos, como, por exemplo, as antigas elucubrações de Pe. Álvares em sua *Gramática Latina.* [5] Já, conceituando audaciosa tentativa, escreve: "Quanto à novidade apresentada por estes gramáticos, convém saber também que ela consistia em reduzir, por princípios então considerados filosóficos, toda a língua a um sistema rígido de regras essenciais, consideradas lógicas, digamos universais, de que os casos excepcionais ou anômalos não fossem senão o resultado de subentendimentos" [6]

Jeronymo Soares Barboza, após conceituar como arte a Gramática, distingue nela duas partes principais: uma Mecânica, a considerar os vocábulos enquanto sujeitos às leis físicas dos corpos sonoros e do movimento, e outra, Lógica, a estudar as palavras como sinais artificiais do pensamento, de acordo com leis comuns a todos os homens. [7]

Há uma Gramática particular, que estuda os fatos de certo idioma, e uma geral, cuja função é analisar a totalidade ou a maior parte das línguas, popendo ambas ser prática e rudimentar ou filosófica e razoada. Explica o campo da última: "(...) se o espírito se adianta a indagar e descobrir nas leis physicas do som e do movimento dos corpos orgânicos o mechanismo da formação da Linguagem; e nas leis psychologicas as primeiras causas e razões dos procedimentos uniformes, que todas as Linguas seguem na analyse e enunciação do pensamento; então o systema, que

daqui resulta, não he ja huma Grammatica puramente practica, mas scientifica e philosophica". [8]

A Gramática rudimentária ou particular se fundamenta na geral, que "melhor póde dar noções dos signaes das idéas", subindo "ás razões e principios geraes da Linguagem", e assim descobrir anomalias de uma língua em particular. [9]

Sua relação com a Lógica: "(...) sendo a Grammatica de qualquer lingua a primeira theoria, que principia a desenvolver o embrião das ideas confusas da idade pueril; e dependendo da exactidão de seus principios o bom progresso nos mais estudos; ella deve ser huma verdadeira Logica, que ensinando-se a falar, ensine ao mesmo tempo a discorrer. Que por isso a Grammatica foi sempre reputada como huma parte da Logica pela intima connexão, que as operações do nosso espirito tem com os signaes que as exprimem". [10]

Destarte se entende que, para Jeronymo Soares Barboza, à Gramática Filosófica tocaria reduzir a princípios lógicos e universais os casos anômalos das várias línguas.

João da Veiga Murici fala de "Grammatica Geral", entendendo-a como "(...) o aggregado dos termos precisos para se fallar segundo as leis da Logica e os principios da Ontologia que presidem ás linguas". [11]

Justifica a relação entre a Filosofia e a Gramática. As formas externas da proposição entendem com as internas do julgamento, como os termos, às idéias: "(...) é a mesma lei logica presidindo ao pensamento ou á grammatica externa". [12]

Rege à Lógica à ortografia, [13] bem como, "(...) reunindo aos seos dictames os principios ontologicos preside á Grammatica Geral pelas relações. *Quem? Que? A quem? Porque? De que modo? Por que meios? Onde? Quando?* e pelas relações de geração, de successão, de gradação, e outras (...)". [14] Os princípios lógicos e ontológicos ordenam, também, a própria pontuação. [15] Para justificar a exigência do recurso ao "principio metaphysico ou ontologico" da causalidade, exemplifica, assim, Murici: "(...) se alguem disser — requereo um emprego — se lhe pergunte — quem? Eis uma cathegoria da Grammatica Geral". [16]

Guilherme Pereira Rebello, [17] na sua dissertação, que reconhece não ser "um tratado de grammatica universal", [18] fala do "principios geraes, que a elles tem presidido a sabedoria das linguas". [19] Nas "proposições", em número de 60, [20] que julga poder estabelecer, face à extensão da matéria da Gramática, [21] escreve: "A grammatica é uma sciencia e uma arte. A universalidade e a especificidade são os seus dous principaes caracteres. A grammatica universal é ipso facto philosophica. A grammatica por ser

philosophica não é universal, porque pode-se tratar philosophicamente a grammatica especial. A philosophia, a philologia, a linguistica ligão-se intimamente á sciencia grammatical". [22]

É devido ao caráter universal das regras lógicas do pensar, expresso em termos e proposições pela linguagem, que os pleonasmos e certas antinomias são destruídos pela Lógica, [23] levando-se em conta que nem sempre um princípio de Gramática universal evita os arbítrios das línguas. [24]

Ernesto Carneiro Ribeiro, na sua tese para concurso, não conceitua, diretamente, a Gramática Filosófica. Fala, contudo, da precisão que tem de apresentar "algumas ideias geraes sobre o que, na expressão de Maury, pode-se chamar a vida da linguagem: phenomenos especulativos, a que não se podem subtrahir os idiomas, como factos psychologicos, e por conseguinte dependentes da constituição intima da organisação intellectual de nosso espirito (...)". [25]

Adiante, escreve, nas "proposições", elencadas em número de 23. [26]

"As diversas categorias grammaticaes teem sua explicação nos principios constitutivos do pensamento humano". [27]

"Querer separar a sciencia gramatical da sciencia do espirito é cerceal-a pela base". [28]

Distinguindo, assim, os campos da gramática e da filosofia, procura mostrar nessa a fundamentação daquela.

Já em sua "Grammatica Portugueza Philosophica", [29] obra de fôlego e de inconteste valor, escreve:

"Pode a grammatica ser *geral*, *particular* ou *comparada*.

A GERAL tem por assumpto os principios invariaveis, immutaveis e universaes da linguagem.

(.....)

A GRAMMATICA GERAL é uma sciencia, porque é a investigação arrazoada dos principios universaes da linguagem, os quaes são communs a todas as lingoas, e outra coisa não são que as leis necessarias e eternas do pensamento, leis constitutivas de todos os espíritos.

A GRAMMATICA PARTICULAR é *elementar* ou *philosophica*: é ELEMENTAR, quando limita-se ao estudo das regras sem elevar-se aos principios geraes de que se deduzem taes regras; é PHILOSOPHICA, quando estuda as regras grammaticaes, prendendo-as aos principios geraes, que as explicão e justificão.

A grammatica elementar é uma arte; a philosophica é uma sciencia-arte.

Toda grammatica geral é philosophica, mas nem toda a grammatica philosophica é geral." [30]

José Alexandre Passos [31] estabelece as distinções entre a Gramática e a Filosofia, competindo àquela o estudo dos sinais das idéias e do juízo, sem a preocupação com a verdade ou falsidade, e a essa, a análise das três operações fundamentais, na Lógica: "(...) attende mais ao fundo ou sentido das palavras do que á forma (...)" [32]

Discorda serem a Gramática e a Lógica uma arte — se fosse o caso, também arte seria a Aritmética —, e chama de Gramática Geral ao estudo das regras comuns a todas as línguas. [33]

Contra certo exagero em dar forma prevalente, ao estudo da Gramática, ao enfoque filosófico, em detrimento ou desprezo das correntes lingüísticas "fisiológicas" ou "históricas", se insurge, em nosso século, Eduardo Carlos Pereira. [34] Citemo-lo, em dois causticantes textos, não sem injustas generalizações:

"Tal orientação dominou exclusiva até o seculo passado, dando origem ás grammaticas philosophicas do sec. XVII e do sec. XVIII. Nesta corrente as theorias grammaticaes eram, em regra, subordinadas a concepções *à priori*, e de leis arbitrarias desciam os grammaticos a factos violentados ou imaginarios. Em vez de subirem da observação dos factos lingüisticos á inducção das leis glotticas, faziam da lingua apenas uma exteriorização da psychologia e da logica, desconhecendo, por completo, o genio da linguagem e a autonomia da grammatica. Devido ao predominio secular desta corrente e á intima relação que ha realmente entre a linguagem e o pensamento, ainda hoje vae larga a confusão da logica com a grammatica". [35]

"Deixou então a Grammatica de ser o leito de Procusto da lingua, para ser o repositorio dos factos observados e systematizados; e o grammatico deixou de ser o alchimista, que extrahia das retortas da Logica os factos da linguagem, para seguir a rota fecunda das sciencias naturaes, patenteada pelo methodo inductivo da moderna orientação scientifica". [36]

Era o campo da chamada gramática filosófica ou geral, conforme a denominava A. de Sarmento, em 1874:

"Grammatica é a sciencia que trata dos elementos das linguas. Divide-se a Grammatica em *geral* e *particular*.

Grammatica geral é a sciencia que trata dos principios geraes e comuns a todas as linguas". [37]

Como se expressavam os autores de compêndios de Filosofia, de uso entre nós, quanto à Gramática Filosófica? Vejamos alguns deles:

João Antonio de Sousa Doria inclui a Gramática Geral entre as seções de seu manual, na mesma igualdade com outras, destinadas à Psicologia, à Ideologia e à própria Lógica. [38]

Entende a Gramática Geral como indicadora de regras e princípios comuns a todas as línguas, [39] mostrando-lhe a utilidade: o estudo da linguagem é o do pensamento, e a análise dos princípios comuns nos prepara no conhecimento científico das línguas. [40] Esclarece, contudo, que "A existencia de uma grammatica philosophica não importa comsigo a possibilidade de uma lingua universal, cuja utilidade é manifesta", mas sujeita a vários obstáculos. [41]

Eis as questões de que trata:

A linguagem, elementos, divisão, e fim dela, o uso e o abuso das palavras etc., [42] e, finalmente, sua origem — quando opina contra a sua invenção pelos homens ou direta revelação divina, julgando-a natural atividade da inteligência, conferida aos homens por Deus. [43]

Barbe fala da Gramática Geral, quando aborda o problema das relações das diferentes partes da linguagem com o pensamento. [44] Argumentando que todos os nossos pensamentos se cifram nas idéias de substância, de qualidade e de relação, diz que existem apenas três espécies de palavras: o substantivo, o adjetivo e o relativo; fala das várias categorias gramaticais, [45] e discorre a respeito de uma língua universal — teoricamente possível, praticamente inaplicável. [46]

Enquanto o primeiro se constitui exceção, nos autores de compêndios, outrora encontrados em nosso ensino, o segundo bem se aproxima da grande maioria daqueles que distinguem bem a Gramática e a Lógica e a Psicologia. [47] Gostaríamos de citar um autor, A. Pellissier, [48] que mereceu fosse adotado o seu manual, oficialmente, no antigo Liceu Provincial. [49]

Insurge-se, veementemente contra uma pretensa Gramática Geral, apenas admitida no sentido de uma Gramática comparada. [50] Escreve:

"A GRAMATICA GERAL ou universal, seria a sciencia dos processos essenciaes da linguagem, isto é, das regras communs á todas as linguas.

Mas esta sciencia é impossivel, porque não pode ser constituida de maneira experimental, isto é, pela comparação dos idiomas passados e presentes, cujo numero nos é desconhecido. Seria pois necessário tirar a lei da linguagem do conhecimento das leis do pensamento; mas nenhum methodo é mais enganador do que este methodo *a priori*: não se conhecendo as leis essenciaes da vida intellectual, arrisca-se muito a tomar as instituições dos

gramaticos pelas leis primitivas da natureza, e principalmente os usos de sua lingua materna pela regra universal da linguagem, os limites de seu paiz pelos limites do mundo. É isso em que cahirão Platão, e Aristoteles, e depois d'elles, todos os grammaticos latinos e francezes até o seculo decimo nono." [51]

Isso, porém, não impede a nosso autor usar a expressão "Gramatica Geral" — em sentido de "comparada", como vimos.

II — COMO FORAM OS ESTUDOS DA GRAMÁTICA FILOSÓFICA, NA BAHIA?

a) — *Liceu Provincial (1836), Instituto Oficial do Ensino Secundário (1890)*

Nada encontramos de referência, nos tempos coloniais à ministração dessa matéria.

Serafim Leite dela não fala no currículo do Real Colegio das Artes, nem mesmo quando o Curso de Humanidades aí funcionou, em período de apogeu. [52] Também, nada relata o ilustre jesuíta, a propósito, quanto ao Seminário de Belém. [53] No seu elenco de escritores da Companhia de Jesus, no Brasil, não se encontra notícia sobre algum autor de tais específicos compêndios. [54] Cita os nomes do Pe. João Nogueira, "Mestre de *Retórica* e *Gramática* (dos irmãos internos)" e os do Pe. José de Paiva, "*Mestre de 1ª Classe de Gramática*", dos irmãos Diogo de Araújo e Faustino Antunes respectivamente, mestres da "*2ª Classe de Gramática*" e "*3ª Classe de Gramática*"; escreve, sem maiores esclarecimentos para nosso tema, justamente no apogeu dos estudos inacianos, entre nós:

"O *Curso de Humanidades* ora se chamava simplesmente *Gramática* (com as suas classes, *Primeira, Segunda, Terceira,* como em 1757, e às vezes *Quarta,* que se confundia com *Elementar*); ora se desdobrava nos seus componentes sucessivos de *Gramática, Humanidades, Retórica,* com todos os corolários de línguas clássicas (Latim, Grego e Hebreu, História e Geografia)". [55]

Para quantos conhecem o alto índice da formação jesuíta e a mentalidade então reinante, fácil é conjecturar não refugiriam de tais estudos aquelas elucubrações filosóficas pertinentes às questões gramaticais. Documento, porém, realmente comprobatório, não o descobrimos sobre o ensino da Gramática Filosófica, no longo tempo em que os, por muitos títulos, beneméritos jesuítas formaram, superiormente, a geração baiana.

Após 1759, com ominoso hiato, o ensino, obviamente, não favorecia às questões gramático-filosóficas... Não achamos referência alguma a respeito de nosso assunto. [56]

A primeira alusão explícita sobre o ensino da Gramática Filosófica encontramos na famosa carta, escrita, na Bahia ao Fr. José de Santa Maria Amaral, pelo Cón. Dr. Antônio Joaquim das Mercês, professor de Filosofia, por muitos anos, e de agitada vida política. [57]

Então, diz ter sido nomeado para a cadeira daquela matéria, em 1837: "(...) quando se installou aqui o Lyceu publico, fui nomeado para ensinar nelle, como Professor de Grammatica Philosophica". [58]

Infelizmente, o célebre mestre nada mais deixou escrito, ao que parece, a não ser/lu a que autores seguia nesse ensino, diversamente do que ocorreu quando identificou as fontes de seu magistério em outras disciplinas filosóficas, por exemplo, em tratados mais ligados ao nosso problema: a "Lógica", de Storchenau, e os "Elementos de Lógica e de Metaffisica", de Antônio Genovesi. [59]

Realmente, a Lei n. 33, de 9 de março de 1836, que criara o Liceu, instalado, a 7 de setembro de 1837, estabelecia em seu Artigo 1º: "Haverá nesta Capital um Lyceo, que será formado com a reunião das Cadeiras seguintes: Philosophia Racional e Moral; Arithmetica, Geometria, e Trigonometria; Geographia, e Historia; Commercio; Grammatica Philosophica da Lingua Portugueza; Eloquencia e Poesia, Analise e Critica dos nossos Classicos; Desenho; Musica; Grammaticas Latina, Grega, Franceza, e Ingleza". [60]

Em 25 de janeiro de 1854, faleceu o Cón. Antônio Joaquim das Mercês. Então, a cadeira vaga não foi posta em concurso nela tinha sido provido, por essa forma legal, seu primeiro ocupante [61] — "porque a Assembléa discutia o projecto de a suprimir ou lhe dar novo plano de ensino, pois, desde alguns annos, materia de ensino não obrigatoria para a matricula nas faculdades, não tinha um só alumno matriculado". [62]

Por dados oficiais, sabemos o seguinte, durante o ano de 1853, na Provincia da Bahia: Na Capital, o Liceu tinha 1 aula de Grammatica Filosófica e 1 de "Doutrina e Grammatica", não constando nenhuma daquela matéria nas Comarcas. [63] Já no "Mappa das aulas do Lyceu, e dos alumnos que as frequentarão no anno de 1853", lê-se que 1 aluno estava matriculado em "Grammatica Filosofica", onde nenhum foi arrolado nas colunas "examinados" e "perderão o anno"; mas, na coluna assinalada por "deixarão de fazer exame", consta 1 aluno... [64]

Posto em execução, em janeiro de 1861, o "Regulamento Orgânico", de 28 de dezembro de 1860, mas, alterado pela Lei nº 868,

da Assembléa, de 6 de dezembro de 1861, vemos o nome do Pe. Turíbio Tertuliano, para regência interina da cadeira de Gramática Filosófica,[65] ocupava ele a cadeira de Latim em 1970.[66]

Sobreviveu, porém, a Gramática Filosófica que, nos dias 23 e 24 de fevereiro de 1871, foi posta em concurso memorável, entre dois ilustres candidatos, os Drs. Ernesto Carneiro Ribeiro e Guilherme Pereira Rebello, que tiveram unanimidade em votos. O presidente da Banca, Dr. Francisco Gonçalves Martins, recorreu à sorte, aceita por ambos os concorrentes, com 2 cédulas: "Tive mérito e tive sorte" ou "Tive mérito e não tive fortuna"... Ganhou a cátedra o Prof. Ernesto Carneiro Ribeiro, nomeado em 25 de fevereiro e empossado a 2 de março do mesmo ano. À sua posse compareceu, com a família, o Dr. Guilherme Pereira Rebello;[67] mais tarde o Dr. Ernesto Carneiro Ribeiro lhe dedica a "Grammatica Portugueza Philosophica".[68] O tempora! O mores!...

Em 23 de outubro de 1890, pela reforma chamada Virgilio de Lemos, que criou o "Instituto Oficial de Ensino Secundário", foi extinta a cadeira de Gramática Filosófica, tendo sido transferido para outra cátedra o Prof. Ernesto Carneiro Ribeiro.[69]

b) — *Escola Normal da Bahia*

A Lei nº 37, de 14 de abril de 1836, da Assembléia Legislativa e sancionada pelo Presidente da Província, Francisco de Souza Paraiso, criou uma Escola Normal e, com ela, a cadeira de Gramática Filosófica:

"Art. 2º Esta Eschola comprehenderá duas cadeiras, uma de Ensino Mutuo, na qual se ensinará practicamente o methodo do Ensino Mutuo; outra em que se tratará da leitura, da Caligrafia, Arithmetica, Desenho linear, principios da Religião Christã, Grammatica Filosofica da Lingua Portugueza, com exercicios de analyse, e imitação dos Clássicos".[70]

(.....)

"Art. 6º A Cadeira Complementar será dada em concurso ao candidato, que provando haver frequentado com proveito as Aulas de Francez, Latim, Rhetorica, Filosofia Racional e Moral, e Geometria, se mostrar mais habilitado para este magistério".[71]

Em obediência a essa Lei, a Cadeira complementar foi provida, em 1840 e 1841, por concurso, com a seguinte banca examinadora, composta de professores do Liceu: Dr. Manoel José Estolla (Aritmética); Pe. Dr. Antonio Joaquim das Mercês (Português); José Rodrigues Nunes (Desenho) e Cônego João Cardoso Pereira de Mello, director do Liceu (Religião).

Foram aprovados os três concorrentes, o acadêmico de Medicina, Guilherme Pereira Rebello, Francisco Martagão, autor de uma gramática da língua portuguesa e professor público da Capital, e Bellarmino Gratuliano de Aquino, professor de latim e funcionário da Alfândega, primeiro colocado na lista de aprovação, e nomeado a 16 de fevereiro de 1841. [72] A cadeira de Gramática Filosófica foi mantida pela Lei nº 172, de 25 de maio de 1842, tendo sido adotado, oficialmente, para ela a "Grammatica Philosophica da Língua Portugueza", de Jeronymo Soares Barboza, [73]

O relatório da Diretoria Geral de Instrucção Pública da província da Bahia, em 1851, refere-se a três cadeiras ("n'uma ensina-se grammatica filosofica e analyse dos Classicos e história da Religião") [74] e tece críticas ao ensino da Escola Normal por não incluir várias outras cadeiras (ciências físicas e naturais, geografia, história, agricultura, agrimensura, música), ministradas aos futuros mestres na Alemanha, na França e na Bélgica, máxime por não ensinar, isoladamente, a Pedagogia, exaltada com muitos elogios. Eis um texto de importância para os historiadores das idéias filosóficas, na Bahia, pela citação de autor seguido:

"(...) É verdade que o Professor de methodos deve dar aos alumnos algumas licções dos principios de educação do Barão Degerando; o que me parece insufficiente". [75]

Relativamente à cadeira de Gramática Filosófica, escreve:

"Julgo muito pomposo o título que se dá de Filosofia a aula de grammatica da Escola Normal. Nos estabelecimentos semelhantes da Europa civilisada, onde os alumnos mestres estão melhor preparados na língua pátria, do que entre nós, se não exige que elles aprendão a philosophia da grammatica, sim que além dos elementos que aprenderão nas aulas primárias tenham um curso completo de grammatica nacional.

A isto se deve reduzir a aula de grammatica na Escola normal desta província, porque os alumnos della entrão sem saberem nem os rudimentos da grammatica nacional, e saem pela maior parte sem perceberem a construcção da língua, e acerca da philosophia nada comprehendem. Por isso acho que deve cessar esta decepção, reduzindo-se o nome da cadeira ao prestimo que ella na realidade tem, que é de ensinar as regras da lingua patria aos que devião entrar nesta aula sabendo ao menos os rudimentos da grammatica". [76]

O fato é que houve mudança, ao menos quanto à denominação da matéria, na estrutura curricular da Escola Normal. Com efeito, quando da Lei 2.114, de 24 de agosto de 1881, se ordenou

fosse observado o Regulamento de 5 de janeiro de 1881, no ensino do citado estabelecimento não consta mais a cadeira de Gramática Filosófica, mas a de "Lingua nacional: grammatica theorica e prática, noções de litteratura, exercícios de redação, calligraphia theorica e prática". [77]

Depois, o Regulamento, de 18 de agosto de 1890, somente fala de Língua Nacional, compreendendo literatura, e institui a Cadeira de Psicologia e Lógica. [78]

c) — *Outros estabelecimentos*

Quando em 6 de abril de 1834, se instalou, no Hospício da Palma, cedido pelo Governo Imperial, o Seminário, ainda com a denominação de S. Dâmaso que teve quando fundado em 1815, suas cadeiras eram, apenas, as seguintes: Língua francesa, Retórica, Filosofia racional, História eclesiástica, Teologia dogmática e moral. [79]

Na relação das aulas ministradas no Seminário de S. Vicente e dos alunos que as freqüentavam, em 1853, também não se arrola a de Gramática Filosófica, muito embora aí constem as de Filosofia e as de Retórica, respectivamente, com 15 e 12 alunos externos, 12 e 7 internos. [80]

Daí em diante, com a diminuição de interesse pela matéria, ocorrida em outros centros educacionais, já não se poderia esperar fosse ela incluída em seus estatutos.

Encontra-se, ainda, a Gramática Filosófica ensinada no Liceu de Artes e Ofícios, criado em 9 de março de 1872. Em ato solene, começaram aí os cursos, a 3 de maio de 1873, para as primeiras letras, álgebra, geometeria aplicada à arte, francês, inglês, latim, geografia, história e gramática filosófica. [81]

Parece que não mais, entre nós, foi ministrada, com esse nome, a disciplina ora em estudo, a partir de 1890, pois com a reforma Virgílio de Lemos que criou o Instituto Oficial de Ensino Secundário, foi extinta a cadeira de Gramática Filosófica; seu ocupante, o Dr. Carneiro Ribeiro, foi transferido para nova cadeira, em 1890.

As considerações acima feitas visaram a fornecer dados a respeito do ensino da Gramática Filosófica, na Bahia, no século, quando foi particularmente encarecida. Fazem elas parte de um trabalho programado sobre idéias filosóficas na Bahia.

Impossível nos foi, para uma comunicação à III Semana Internacional de Filósofos Católicos, e ligada ao setor de Desenvolvimento da Filosofia, aludirmos a todas as Gramáticas por nós consultadas, [82] "a fortiori", analisarmos o conteúdo dessas. Tal

abordagem, contudo, nos parece necessária como introdução a tão importante temática.

Agora, à guisa de conclusão, faremos brevíssimas análises dos autores que nos tocam mais de perto, cujos nomes já foram citados quando estudamos o sentido que a Gramática Filosófica possuía, entre nós.

Jeronymo Soares Barboza é, sem dúvida, o mais importante autor, para entender-se tal estudo, vez que seu compêndio foi, aqui, oficialmente adotado, como vimos.

Não lhe vimos minudear o exame, além do que antes dissemos. Contentar-nos-emos em pinçar-lhe um tópico do seu livro, assim dividido — omitindo-se-lhe os capítulos e parágrafos:

Livro I — "Da Orthopedia" [83]
Livro II — "Da Orthographia" [84]
Livro III — "Da Etymologia ou Partes da Oração Portugueza" [85]
Livro IV — "Da Syntaxe, e Construcção" [86]

Eis uma consideração acerca das "Palavras Discursivas, ou Analyticas", em que, ao lado da abordagem filosófica, se pode vislumbrar uma linha de sistema. Trata-se de um exemplo do que ocorre, no compêndio, ao sabor das questões encontradiças nas demais Gramáticas:

"Na Natureza não existe outra cousa mais do que *Individuos*, e as *Relações*, que os mesmos tem ou comsigo mesmos, olhados por differentes lados, ou com outros diversos, nascidas das suas mesmas propriedades, ou naturaes, ou accidentaes: as quaes relações fazem com que muitos de taes seres individuaes formem differentes series parciaes, cada huma com seu fim particular a que tendem, e todas estas series parciaes formem huma cadeia e ordem geral, com hum fim commum, a qual se chama *Ordem do Universo*.

Do mesmo modo em nosso Espirito não ha senão duas couzas que são:

1ª *Ideas*, ou *Sensiveis* e *Directas*, nascidas das impressões, que os objetos causão nos nossos sentidos e que são as unicas imagens naturaes dos mesmos objetos; ou *Reflexas*, formadas pela nossa alma; ja por meio da *abstracção*, com que a mesma dá mais attenção a huma parte, ou qualidade do objecto do que a outra; ja por meio da *comparação*, que a mesma faz das propriedades de differentes objetos, fixando sua attenção sobre o que ellas tem de commum e semelhante entre si". [87]

João da Veiga Murici — na suposição de seu leitor possuir já alguns rudimentos de Gramática [88] — discorre sobre vários itens, usando exemplos tirados, em geral, de temas religiosos, [89] e tece, de quando em quando, comentários filosóficos a suas reflexões gramaticais. Eis típico texto, a propósito do "Verbo", em que se lhe pode perceber uma corrente filosófica:

"Assim como pois a alma é a fórma intrinseca do corpo humano o, assim tambem o verbo é a fórma intrinseca da proposição. E como a fórma é o principio pelo qual um ser entra em acto e produz sua acção, tambem o verbo é o principio pelo qual o sujeito da proposição entra em acto, e produz alguma acção, e mostra ter este ou aquelle attributo em virtude do qual é agente, ou toma tal attitude, que sem o verbo nunca se faria conhecida. E assim como todo ser creado é composto de materia e de fórma, assim a proposição também é composta de materia, que é o sujeito e o attributo, e de fórma, que é o verbo na parte ortologica, isto é o verbo *ser* na mais simples accepção-É- (...)[90]

José Alexandre Passos, escolhido, entre outros, para citado, em virtude das ligações com a instrução baiana da época, [91] é muito parcimonioso no filosofar, em suas "Considerações sobre a Grammatica Philosophica" — acima lhe mostramos as razões.

Pensa que a "natureza não deu logo aos homens a linguagem analytica, e elles principiaram a exprimir-se por gritos (interjeições) ou vozes isoladas. São portanto as interjeições a linguagem primitiva, que precedeu á formação das linguas." [92]

Em nota sobre as "sete especies distinctas de palavras", escreveu:

"*Substancia* é palavra metaphysica, que significa tudo o que subsiste por si, como individuo ou ente, idéa que se concebe independente de qualquer attributo; ao contrario da *qualidade*, que se concebe, assossiando (sic) logo a idéa de algum ente que possua a qualidade declarada". [93]

Guilherme Pereira Rebello, cujo espiritualismo, já alhures, ressaltamos, [94] assim se expressa quanto à origem da linguagem, na tese de concurso:

"Se nossos primeiros paes obtiverão a linguagem em virtude das necessidades d'alma actuando sobre uma organisação apropriada, e servindo-se de sons imitativos da natureza, ou se a linguagem foi mera revelação divina, é questão, que nos não cumpre ventilar neste momento, como estranha ao nosso assumpto". [95]

Reporta-se aos fatos do dilúvio e da torre de Babel, para aceitação de uma língua primeira — "tronco primitivo de que todas as demais descendem (...)" [96]

"Tudo se liga e se harmonisa na natureza. A harmonia foi o grande principio, a lei suprema d'Aquelle, que soube da unidade de elevar-se aos seres os mais complexos, e do atomo ás maravilhas do Universo.

O antagonismo é a negação da lei divina.

Como no mundo physico, o fecundo principio da harmonia domina no mundo intellectual e moral.

As sciencias dão-se as mãos, harmonisão-se para prestarem-se mutuos socorros". [97]

Ernesto Carneiro Ribeiro teve, para sua "Grammatica Philosophica", parecer favorável da Comissão nomeada pelo Conselho Superior de Instrução Publica da Província da Bahia, e composta do Dr. Luiz Alvares dos Santos e do Prof. Joaquim José de Palma, em 14 de julho de 1877. Os comissionados, porém, muito embora lhe tenham louvado o "estudo philosophico da nossa lingua", "porque estabelece os princípios capitaes da philosophia das linguas", reprovam-lhe a definição dada ao advérbio, em razão de sintomáticos motivos, interessantes para uma análise de seus autores:

"A definição dada ao adverbio e a theoria que desenvolve o autor para justifical-a não são satisfactorias, porque não combatem com vantagem a doutrina de Destutt de Tracy". [98]

Juntamente em sua "Grammatica Philosophica" não se acham maiores elucubrações filosóficas, diversamente do que se pode averiguar em sua já citada tese para concurso. Parece que o mestre Carneiro Ribeiro, segundo o espírito da época, se manteve naquela posição de fuga às elevações metafísicas, sobretudo por motivos pedagógicos, talvez, consoante o que escrevera em tese para a cátedra de Clínica Psiquiátrica, na Faculdade de Medicina da Bahia (1886), [99] e na tese para cadeira do ensino secundário, e, com vistas a uma atitude apriorística: [100]

"Na philosophia, na historia, na philologia, na grammatica, como em toda sciencia moral, a observação dos factos deve ser o ponto de partida de toda construcção scientifica: desprezar esse elemento sensivel, real e objectivo, material indispensavel da sciencia, e partir de principios abstractos, exclusivamente *a priori*, para descer á constituição, ao conhecimento dos factos, é arriscar-se o espirito a internar-se no intrincado das hypotheses e conjecturas, para depois, desvairado e em contradicção consigo mesmo, ser sobressaltado pelo absurdo da theoria, que não se accorda com o facto, não no explica, senão o complica", (a propósito de afirmar-se que a lingua portuguesa não se deriva do latim mas da celtica).

Transparece nele, mais uma vez aquela atitude mais vinculada a um ecletismo à Jouffroy e Cousin, já perceptível em sua tese inaugural, como acadêmico de Medicina. [101]

Encontramos, contudo, por exemplo, em sua "Grammatica Philosophica", trechos em que discorre sobre "principios philosophicos", abroquelado "na opinião do chefe do ecletismo philosophico moderno", como no ensejo de suas lições para a Lexicologia". [102]

Estudando, aí, a classificação das palavras, após análise de várias opiniões, conclui pela tríplice divisão delas, quando se deve processar de acordo com as "tres categorias logicas da *substancia*, da *qualidade* e da *relação*", escrevendo, antes de trazer longa citação de Victor Cousin:

"A substância é o elemento invariavel, persistente, necessario, subsistindo independentemente dos modos, das variadissimas modificações que a traduzem e manifestão, e de que é ella o apoio, o *substractus*; a qualidade é o elemento movel, variavel, fugitivo, phenomenal, multiplo, vivendo ao influxo vivificador do primeiro, manifestando-se com elle e por elle, penetrando-o, recebendo da substancia a vida e revelando, por sua vez, a existencia, a vida da substancia.

"Entre os dois elementos entremeia um terceiro, constituído pela relação, elemento que mais se comprehende que explica-se e define, e que, aproximando os dois, liga-os num todo harmonico e identico, que só a abstracção distingue e discrimina". [103]

Para não deixarmos de mostrar, como nas teses para concurso, mais do que nas Gramáticas, os autores discorriam a respeito de problemas filosóficos, citaremos por fim, textos do mestre Carneiro Ribeiro, de interesse para identificar-lhe conotações ideológicas. Trata-se do que escreveu, nas "Proposições" de sua tese, a propósito da opinião de vários autores sobre o verbo ser, como primitivo das linguas, e da de Leibniz quanto à existência dos substantivos comuns, como a inicial:

"XVI

Poderiamos, por ventura mais acertadamente, distinguir duas ordens na acquisição de nossos conhecimentos, como fel-o já com muita profundeza o distincto Cousin: a ordem chronologica e a logica de nossos conhecimentos.

XVII

Chronologicamente fallando precede ao abstracto e geral o concreto e individual; porque he segundo esta marcha que se adquirem todas as nossas ideais.

XVIII

Conforme a ordem logica, porém, o geral e abstracto é que precedem o individual, como a causa precede o effeito.

XIX

Podiamos dizer que o verbo ser, dito ontologico, é logica ou metaphysicamente fallando o verbo primitivo da linguagem; mas na ordem chronologica negamol-o.

XX

O facto de não terem a maior parte dos selvagens vocabulos correspondentes a essa ideia metaphysica, vem robustecer a opinião, que vai hoje conquistando terreno, de não ser o verbo *ser* o verbo primitivo da linguagem.

XXI

Reduzir todos os verbos ao verbo abstracto ser é muitas vezes difficilimo, senão impossivel.

XXII

Essa opinião é, por ventura, resultado do emprego quasi exclusivo do syllogismo em alguns periodos da philosophia, reduzindo-se todo raciocinio á forma artistica e monotona de syllogismo, e explicando-se tudo pelo complicado mecanismo das proposições da Scholastica, em cuja forma entrava sempre o verbo ser para exprimir a relação de conveniencia ou disconveniencia entre duas ideias". [104]

De tudo que expusemos, se evidencia a importância que teve, na Bahia, no século XIX, o estudo da Gramática Filosófica, progressivamente abandonado e, cada vez mais, vinculado a uma visão menos teórica da língua portuguesa. Um citado parecer oficial da instrução pública encarecía tal enfoque.

Como era de esperar, teses elaboradas para concurso, com temática especializada, se extendiam a questões mais teóricas, enquanto que os compêndios para o direto ensino da língua vernácula, acentuavam os aspectos práticos da correção da linguagem e dos estilos gramaticais.

Com tempo, assim, as questões filosóficas foram deslocadas para outras disciplinas — ao menos oficialmente ... —, e a Gramática se apresentou mais desligada da Lógica e da Ontologia.

Um estudo em maior profundidade pode detectar, nos autores de compêndios e teses, pertinências a correntes de pensamento, outrora reinantes no "ethos" baiano. A essas vinculações, super-

ficialmente, aludimos, devido ao caráter mais histórico desta comunicação.

Em razão da problemática de então, refugiram assuntos atualmente mais estudados, na Filosofia da Linguagem. De qualquer forma, ao contrário do que hoje está ocorrendo, em vez de se converter a Filosofia em mera questão de "protocolar", sob forma de proposições controladas pelo aspecto exclusivamente formal, um mundo julgado sem bases metafísicas, outrora se enfatizava, com maior acerto — em que pesem posições extremadas e apriorísticas —, a necessidade de fundamentar-se a ciência da linguagem em suas verdadeiras raízes — a Metafísica —.

NOTAS

1 — "*Grammairien* (...) Par antonomase, celui qui, fondant les règles de la grammaire et ses définitions sur l'analyse des opérations de l'esprit humain, conçoit et soutient les principes de la grammaire générale". Littré, E. *Dictionnaire de la Langue Française*, t. 2.º, verbete citado. Paris, Lib. Hachette, 1874

2 — Verney, Luís António. *Verdadeiro método de estudar*. Edição organizada pelo Prof. António Salgado Júnior, v. 1.º, "carta" 1.ª, p. 28-29. Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1949

3 — Salgado Júnior, António. in *Verdadeiro método de estudar*, nota 8, p. 26

4 — Verney, Luís Antônio, apud Salgado Júnior, António in *Verdadeiro método de estudar*, nota 8, pp. 148-149

5 — Salgado Júnior, António. Op. cit., nota 8, pp. 147-149, e nota 2, p. 149

6 — Id. ibid., nota 8, p. 148

7 — Barboza, Jeronymo Soares. *Grammatica Philosophica da Lingua Portugueza, ou principios da Grammatica Geral applicados à nossa linguagem*. 2. e., "introducção", p. VIII-IX. Lisboa, Na Typographia da mesma Academia — Academia Real das Sciencias —, 1830. 1 v. 458 p.

8 — Id. ibid., p. X

9 — Id. ibid., p. IX-X; XI

10 — Id. ibid., p. X

11 — *Grammatica Geral* pelos alferes João da Veiga Murici, natural da Bahia. "Introducção", p. VII. Bahia, Typ. Constitucional de França Guerra, 1864, 1 v., IX-59 p.

12 — Id. ibid., "Introducção", p. VIII

13 — Id. ibid., p. IX

14 — Id. ibid., p. VIII

15 — Id. ibid., p. VIII

16 — Id. ibid., p. VIII

17 — Rebello, Guilherme Pereira. *These apresentada para o concurso á cadeira de Grammatica Philophica do Lyceo da Capital da Bahia.* Bahia, Impressa na Typographia do Diario, 1870. 1 v., 25 p.

18 — Id. ibid., p. 3

19 — Id. ibid., p. 17

20 — Id. ibid., pp. 19-25

21 — Id. ibid., p. 18

22 — Id. ibid., "Proposições", respectivamente 1.ª, 2.ª, 3.ª, 4.ª, e 5.ª, p. 19

23 — Id. ibid., "Proposições", 35.ª, p. 23

24 — Id. ibid., "Proposições, 15.ª, p.

25 — Ribeiro, Ernesto Carneiro. *Origem e filiação da Lingua Portugueza,* pp. 4-5. Bahia, Typ. de Camillo de Lellis Masson & C., 1871. 1 v., 76 p.

26 — Id. ibid., pp.69-76

27 — Id. ibid., "Proposições", III, p. 69

28 — Id. ibid., "Proposições", V. p. 69

29 — Ribeiro, Ernesto Carneiro. *Grammatica Portugueza Philosophica,* Bahia, Imprensa Economica, 1881, 1 v., 447 p.

30 — Id. ibid., "Introducção", pp. 11-12

31 — Passos, José Alexandre. *Considerações sobre a Grammatica Philosophica.* Maceió, Typ. Social de Amintas & Soares, 1871. 1 v. 24 p.

32 — Id. ibid., p. 5

33 — Id. ibid., p. 5, nota 1

34 — Pereira, Eduardo Carlos. *Grammatica historica,* 5.ª e., p. 15. São Paulo, C. E. Nacional, 1927. 1 v., 597 p.

35 — Id. ibid., p. 14

36 — Id. ibid., p. 15

37 — *Sarmento, A. "Grammatica" in Encyclopedia do Povo e das Escolas,* p. 534. Lisboa, Lallemant Frères, 1874. 1 v., 706 p.

38 — Doria, João Antonio de Sousa. *Elementos de Philosophia Racional,* pp. 32-56; 57-74; *75-110*; 111-175. Coimbra, Liv. J. Augusto Orcel, 1868, 1 v. 240 p.

39 — Id. ibid., p. 76

40 — Id. ibid., p. 77

41 — Id. ibid., p. 77

42 — Id. ibid., p.77 s.

43 — Id. ibid., p. 84

44 — Barbe, E. *Curso elementar de Philosophia.* Trad. de Joaquim Alves, t. 1, "Psicologia", c. 1, secção complementar, pp. 139-146

45 — Id. ibid., pp. 139-142

46 — Id. ibid., pp. 145-146

47 — Cf., p. ex., Sinibaldi, Thiago. *Elementos de Philosophia*, t. 1, 3.ª, p. 24, nota 3, Coimbra, Typographia de França Amado, 1906 Tiberghien, G. *Logique de la connaissance*, t. 1, p. 30 s. Paris, Lib. Internationale, 1865; Itaparica, Antonio Maria das Virgens, *Compendio de Philosophia Elementar*, p. 23 s. Bahia, Typ. de Epiphanio Pedroza, 1852, 182 p. Janet, P. *Tratado elementar de Philosophia*, Trad. de N. H., t. 1, pp. 225-246. Rio, Garnier, 1885.

48 — Pellissier, A. *Quadro Methodico do Curso de Philosophia Elementar.* Rio, 1877. 1 v. VI-452. O exemplar existente na Biblioteca Central da Bahia não tem a folha de rosto. *Précis d'un cours complet de Philosophie Élémentaire*, 5. éd. Paris, Lib. A. Durante et Pedone Lauriel, 1873.

49 — Cf. Pinheiro Lima Jr., Francisco. "Compêndios de Filosofia adotados na Bahia", in A Tarde, 20/X/1973, 2.º c., p. 10. Bahia. Farias, Gelasio de Abreu & Menezes, Francisco da Conceição. *Op. cit.*, p. 175-176

50 — Id. ibid.

51 — Id. ibid., respectivamente, pp. 200 e 228

52 — Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 1, c. 5, p. 71 s. Lisboa, Liv. Portugalia, 1938; t. 5, c. 4, p. 68. Rio, Imprensa Nacional, 1945.

53 — Id. ibid., t. 5, c. 7, p. 167 s.

54 — Id. ibid., t. 1, Apêndice A. "Scriptores Provinciae Brasiliensis", pp. 533-537. Cf. também, t. VII-IX-X.

55 — Id. ibid., t. 5., c. 4, p. 74

56 — Cf., p. Ex., *Memoria sobre Instrucção Publica do Municipio da Cidade do Salvador*, p. 15 s. Bahia, Litho-Typo Vicente Oliveira, s. d., 1 v. 58 p. 1

57 — "Carta escripta na Bahia, em 12 de Agosto de 1851, pelo Conego Dr. Antônio Joaquim das Mercês ao Padre Mestre Amaral a respeito dos Primeiros Professores de Philosophia da Bahia, Alagoas e Parahiba" in *Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, 58 (1932), 81-92. No Mosteiro de S. Bento, da Bahia, se encontra

um retrato a óleo, com a seguinte inscrição: Pe. Me. Jub. Ex. Geral Fr. José de Santa Maria Amaral, Professor de Philosophia das Princesas Imperiaes".

58 — *Op. cit.*, p. 88

59 — *Op. cit.*, pp. 86-88

60 — Farias, Gelasio de Abreu & Menezes, Francisco da Conceição. *Memoria Historica do Ensino Secundario Official na Bahia durante o primeiro seculo. 1837-1937*, pp. 15-16; às pp. 116-117, se transcreve a Ata da 1.ª sessão preparatória da Congregação, realizada a 26 de agosto de 1837.

61 — Id. ibid., p. 110. Christiano Müller (*Memoria Historica sobre a Religião na Bahia*, 1823-1923. Bahia, Imprensa Official do Estado, 1923), que lhe relata a vida e sua suspensão e reintegração na cadeira (Op. cit., p. 159-164), também afirma ter feito o Côn. Dr. Antônio Joaquim das Mercês concurso para a cadeira de Gramática Filosófica (Op. cit., p. 163). Nega-o Bernardino J. de Souza, quando das anotações à citada carta (*Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, 58 (1932), p. 82, nota 1, que, outrossim, contra os autores citados, data a morte do famoso sacerdote em 18 de fevereiro.

62 — Farias, Gelásio de Abreu & Menezes, Francisco da Conceição. *Op. cit.*, pp. 142-143. Quanto às divergências sobre o dia do falecimento de nosso autor, dirime-as o hebdomadário da Arquidiocese baiana, *O Noticiador Catholico* 6 (33):264, no que noticia: "No dia 25 do passado (refere-se a janeiro) falleceo o Revmo. Conego Magistral o Dr. Antonio Joaquim da Mercez, Dezembargador da Relação Ecclesiastica, e Lente de Grammatica philosophica no Lycêo desta cidade.

A Igreja perdeo um de seus mais distinctos servidores e a litteratura um dos seus mais brilhantes ornamentos (...)"

63 — "Mappa das aulas publicas e particulares da Provincia da Bahia e dos alumnos que as frequentarão durante o anno de 1853", apenso, com o número 17, à *Falla recitada na abertura da Assembléa Legislativa da Bahia pelo Presidente da Provincia o doutor João Wanderley no 1.º de Março de 1854*". Bahia, Typographia de Antonio Olavo da França Guerra e Comp., 1854.

64 — Também apenso, com o número 18, à citada *Falla*. Esse mapa assinado pelo Diretor dos Estudos, Casimiro Senna Madureira, data de 21 de fevereiro de 1854, enquanto o anteriormente citado traz a data de 20 de janeiro do mesmo ano.

65 — Farias, Gelasio de Abreu & Menezes, Francisco da Conceição. *Op. cit.*, p. 162. Não encontramos referência à cadeira de Gramática Filosófica, no "Plano de Estudos do Lyceu", determinado pelo Presidente da Província, Antônio da Costa Pinto (Cf. *Collecção dos*

Regulamentos, Instrucções e Actos expedidos pela Presidencia da Provincia da Bahia e bem assim dos Contratos por ella celebrados no anno de 1861, Parte II, pp. 9-28. Bahia, Typographia de Antonio Olavo da França Guerra, 1861. Há, contudo, a designação de "Grammatica Portugueza", "Noções de Grammatica Comparada", quando se estabelecem a "Grammatica portugueza, de José Maria Latino Coelho", sua "Grammatica vernacula", e o livro de Jeronymo Soares Barboza: "Grammatica das duas linguas, portugueza e latina, comparadas".

66 — Farias, Gelasio de Abreu & Menezes, Francisco da Conceição, *Op. cit.*, p. 166

67 — Id. ibid., pp. 166-168

68 — Ribeiro, Ernesto Carneiro. *Grammatica Portugueza Philosophica*, 2e., dedicatoria p. Bahia, 1958

69 — Para a cadeira de Latim, vaga pela morte do Prof. José Pinto Chichorro da Gama — dizem Gelásio Farias e Conceição Menezes, *Op. cit.*, para a de Linguistica e Gramática Geral e Comparada, afirma Bernardino José de Souza. "Notas biográficas do Prof. Dr. Ernesto Carneiro Ribeiro" in Ribeiro, Prof. Carneiro. *Páginas de língua e de educação*. Comemoração do primeiro centenário do seu nascimento, pp. 14-15. Rio, Pongetti, 1939, 1 v. 225 p.

70 — Franco, Alipio. *Memoria historica da Escola Normal* — 1836 a 1936, pp. 7-8, Bahia; Imprensa Official, 1936. 1.º v. 172 p.

71 — Id. ibid., pp. 8-9

72 — Id. ibid., pp. 14-15

73 — Id. ibid., p. 15

74 — *Relatorio da Diretoria Geral de Instrução Pública da Provincia do* Bahia, p. 3 1.º v. 15 p.; com mapas. Anexo à *Falla recitada, na abertura da Assembléa Legislativa da Bahia, pelo Presidente da província, o doutor João Mauricio Wanderley, no 1.º de março de 1851*. Bahia, Typographia de Antonio Olavo da França Guerra e Cia., 1854. 1.º v. 44 p. (Documento existente na Biblioteca Central da Bahia).

75 — Id. ibid., p. 3

76 — Id. ibid., pp. 3-4

77 — França, Alipio. Op. cit., p. 49

78 — Id. ibid., pp. 61-62

79 — Müller, Christiano. *Memoria Historica sobre a Religião na Bahia 1823-1923*, p. 14. Bahia, Imprensa Oficial, 1923. 1 v., VIII 282 p.

80 — *Mapa das Aulas do Seminario de S. Vicente de Paulo e dos Alumnos que as frequentarão em o anno de 1857*, apenso, sob o número 21, sem numeração de página, à *Falla recitada na abertura da Assêm-*

bléa Legislativa da Bahia pelo Presidente da Provincia o doutor João no 1.º de Março de 1854. Bahia, Typographia de Antonio Olavo da França Guerra e Comp., 1854. O documento se encontra na Biblioteca Central do Estado e é datado de 24 de fevereiro de 1954, assinado pelo Diretor de Estudo, Casimiro de Senna Madureira.

81 — "Relatorio do Liceu de Artes e Oficios", apud Mattos, Waldemar. *Paço do Saldanha*, pp. 54-55. Bahia, Editora Beneditino, 1971. 1.º v. 78 p. (Coleção *Solares baianos*).

82 — Deixamos, assim, de analisar, além de Gramáticas, o pensamento da mais importante figura, talvez, para a história das idéias filosóficas, na Bahia, que foi Antônio Ferrão Moniz de Aragão (1813 -1887). Dele conhecemos os preciosos manuscritos existentes no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia — há sobre eles, já, uma pesquisa em elaboração —, entre os quais se encontram: Reflexões sobre Filologia (1 v.; de 1872 a 1873), Glossologia (2 vs.; de 1873) e Sematologia (1 v.; 1874).

83 — Barboza, Jeronymo Soares, Op. cit., p. 1-55

84 — Id. ibid., pp. 56-96

85 — Id. ibid., pp. 97-361

86 — Id. ibid., pp. 362-451

87 — Id. ibid., 1. III, c. I, a. II, pp. 103-104

88 — Murici, João da Veiga. Op. cit., p. 25

89 — Sobre o autor e suas vinculações com os setores religiosos, bem como a respeito de suas atividades filosóficas, ver-lhe a biografia e obras em Querino, Manuel. *A Bahia de outrora*, pp. 323-328. Bahia, Liv. Progresso, 1946, 1 v. 328 p.

90 — Murici, João da Veiga, Op. cit., p. 25

91 — O exame do livro de José Alexandre Passos possui bastante interesse, porque sua "Grammatica Portugueza" foi objeto de análise por parte do Conselho de Instrução da Província da Bahia, em 1854. Lê-se na pasta do Arquivo Público da Bahia, sob a rubrica *Presidencia da Provincia Instrução. Compêndios didáticos.* 1854 (documento manuscrito):

> "Remetto a VS o incluso exemplar do resumo de Grammatica Portugueza por José Alexandre Passos, a fim de que o Conselho haja de dar seo parecer, declarando se convem adoptal-a para uso das Escolas primarias.
>
> Ds Ge a VS Palo do Go
> 7 de Dezembro de 1854
>
> Foi nomeada uma comissão dos Snrs. Director dos Estudos e Fonseca Lima p.ª o exame desta Grammatica".

92 — Passos, José Alexandre. *"Considerações sobre a Grammatica Philosophica"*, p. 7

93 — Id. ibid., p. 8, nota 5

94 — Pinheiro Lima Junior, Francisco, *Idéias filosoficas nas teses de concurso na Faculdade de Medicina da Bahia*, pp. 288-296. Bahia, 1974. 1 v. 536 p.

95 — Rebello, Guilherme Pereira. Op. cit., pp. 3-4

96 — Id. ibid. p. 4; 8

97 — Id. ibid., pp. 7-8

98 — "Parecer do Conselho Superior de Instrucção Publica" in: Ribeiro, Ernesto Carneiro. *Grammatica Philosophica*, 2.e., s.n.p. incluída nos seus *Estudos Grammaticaes e Filológicos*, pp. 389-704. Bahia, Liv. Progresso, 1957. Às páginas 621 s., se encontra a opinião do Dr. Ernesto Carneiro Ribeiro.

99 — "As tendencias que outros seculos nos legarão para os estudos abstractos e para uma metaphysica subtil e esteril, tão contrarias ao desenvolvimento natural, hygienico e harmonioso das faculdades psychicas, que marchão sempre do concreto para o abstracto, e não ás avessas, tem extendido seos effeitos perniciosos á educação infantil".

Ribeiro, Ernesto Carneiro. *Perturbações Psychicas no dominio da Hysteria*. Bahia, 1886, "Proposições", p. 19. Cf. Pinheiro Lima Jr., Francisco. *Idéias filosóficas nas teses de concurso da Faculdade de Medicina da Bahia*, pp. 372-378. Bahia, 1974. 1 v. 536 p.

100 — *Origem e filiação da Lingua Portugueza*, p. 55. Cf. também, p. 59

101 — Cf. Castro, Dinorah d'Araujo Berbert de Castro. *Idéias filosoficas nas teses inaugurais da Faculdade de Medicina da Bahia*. (1838-1889), pp. 244-251. Bahia, 1973, 1 v. 383 p.

102 — Ribeiro, Ernesto Carneiro, *"Grammatica Philosophica"*, pp. 121-367

103 — Id. ibid., p. 125

104 — Ribeiro, Ernesto Carneiro. *Origem e filiação da Lingua Portugueza*. "Proposições", pp. 72-73

DESENVOLVIMENTO DO ENSINO DA FILOSOFIA

ANTÔNIO DE REZENDE SILVA
Prof. de Filosofia da PUC/RJ

Comunicação: Introdução da Filosofia no Brasil como disciplina associada a disciplinas afins (OSPB, MC e PB) a ser obrigatoriamente ministrada no ensino de 2º grau e a nível universitário, por professores de Filosofia, em regime interdisciplinar.

Parece lícito supor, escreve Antônio Paim, que as idéias filosóficas filtrem-se através da educação, encontrando-se na esfera político-cultural de modo subjacente. Quer o nosso projeto existencial, quer o modelo que desejamos para a Nação supõem a existência de certos fundamentos que só se podem explicitar através da reflexão crítica sobre o conjunto dos problemas que, ao longo da história de nossa cultura, suscitaram a emergência da meditação brasileira, forçada a equacioná-los e dar-lhes solução.

Assim, o estudo da filosofia no Brasil, como disciplina a nível colegial e universitário, à maneira de um socratismo pedagógico, poderia levar-nos a nos conhecermos a nós mesmos através do balanço das *aporias* e das soluções que, depositando-se no passado histórico nacional, condicionam, sem disso nos darmos conta, as atitudes valorativas e os comportamentos emocionais do momento presente (cf. A Filosofia no Brasil como disciplina universitária *in* Rev. Bras. de Filosofia, nº 78, p. 208/18). De sorte que, quando o jovem político de hoje, imprevisivelmente guindado ao comando do partido oficial, pergunta a si mesmo *que país é este*? e o cronista, glosando a indagação, fica sem poder responder-lhe, não reproduz em ambos algo da mesma perplexidade e inquietação que trabalharam os corações e a mente dos pensadores do pretérito brasileiro?

Com efeito, como o antevira Mário de Andrade, enquanto não efetuarmos tal balanço, nosso projeto cultural permanecerá no estágio sonambúlico e viveremos coletivamente num país que não é a nossa *morada*. Ao lado, pois, do que Bachelard chamou de obstáculos epistemológicos, existem, com a força dos instintos, obstáculos psicoculturais que, à maneira de contrapensamento, programam nossas reações *diurnas* e nos ocultam o fundo ideológico de nossas preferências e opções ao nível existencial e relativamente ao que queremos para a coletividade.

Aqui, como em todo domínio do espírito, só a verdade é *fundante* da liberdade.

Como coordenador há uma dezena de anos do ensino de Filosofia no Centro Educacional de Niterói — entidade que preserva a estrutura de escola experimental que inspirou a sua criação — introduzi o estudo da Filosofia no Brasil em algumas classes terminais do 2º grau, com gratificante acolhimento por parte dos alunos que passam a manifestar um novo interesse pelo Brasil, através da apresentação dos problemas concretos que a realidade impôs à Nação e das soluções forjadas pelos seus pensadores ao estímulo das dificuldades enfrentadas por eles.

A "tendência compreensiva" peculiar à crítica interna tão oportunamente introduzida por M. Reale, A. Paim, L. Washington Vita, Geraldo Pinheiro Machado e demais responsáveis pela atividade do Instituto Brasileiro de Filosofia, no tratamento conferido ao pensamento brasileiro, resultou na correta valorização deste, instaurando as condições de possibilidade de sua abordagem de um modo digno, até então ausente de nossa interpretação histórica, tradicionalmente comprometida com a crítica externa e paradigmática.

A meu ver, o ensino do pensamento no Brasil a partir de *problemas* e com base nos textos já estabelecidos de nossos pensadores, poderia ser operacionalizado, a nível de colégio e universidade, através de sua integração às disciplinas da OSPB, Moral e Cívica e Problemas Brasileiros, respeitadas as características de interdisciplinariedade exigidas pelos estudos desta natureza.

Neste caso, o programa para a instauração da Filosofia no Brasil, com as adaptações necessárias à sua articulação com as disciplinas acima mencionadas, poderia inspirar-se no roteiro proposto por Antônio Paim e publicado na Revista Brasileira de Filosofia nº 78/70, pág. 208/18.

O regime interdisciplinar ora proposto teria, a meu ver, duas vantagens: a 1.ª seria a de dotar o ensino das disciplinas afins (OSPB, MC e PB) de um instrumento crítico capaz de permitir a desocultação dos componentes ideologizantes que, à falta de

vigilância a nível propriamente filosófico, fatalmente aderem à temática daquelas disciplinas, com prejuízo da objetividade científica e da verdade; a 2.ª vantagem é que, respeitado o caráter interdisciplinar de um estudo *global* de problemas brasileiros, a introdução de Pensamento brasileiro, como disciplina de nível propriamente filosófico, propiciaria o aproveitamento da mão-de-obra ociosa, constituída pelo pessoal com pós-graduação em Filosofia, inclusive mestrado em Filosofia no Brasil, cuja oportunidade de aproveitamento é demasiado restrita pela inexistência, em caráter obrigatório, da Filosofia como disciplina no ensino do 2º grau.

Assim, objetivando o desenvolvimento do ensino da Filosofia em nosso país, fundado nas considerações anteriores, *proporia* o seguinte:

a) a introdução da Filosofia no Brasil, como disciplina de nível universitário e colegial (2º grau) a ser ministrada por professores de Filosofia, em regime interdisciplinar, ou seja, associada às disciplinas afins, Organização Social e Política Brasileira e Moral e Cívica ministradas no 2º grau e Problemas Brasileiros, em nível universitário;

b) o programa da nova disciplina, A Filosofia no Brasil ou História das Idéias Filosóficas no Brasil, inspirar-se-á no roteiro proposto por Antônio Paim (*Rev. Bras. Fil.*, nº 78/70) para o ensino desta disciplina, com as alterações julgadas necessárias para sua adequação às disciplinas afins (OSPB, MC e PB), com as quais se associará, respeitadas as características de interdisciplinariedade requeridas pelo estudo global de problemas brasileiros.

EDUCAÇÃO E HISTORICIDADE: AS MEDIAÇÕES HISTÓRICO-SOCIAIS DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

DR. ANTÔNIO JOAQUIM SEVERINO

INTRODUÇÃO:

A filosofia da educação tem uma pressentida importância no sistema da filosofia contemporânea. Pressente-se a sua validade e sua necessidade é constantemente afirmada. Tanto entre os especialistas da educação como entre os filósofos, já se faz presente uma crescente preocupação com a abordagem filosófica da educação. É o que é testemunhado, de maneira bem visível, pelo aumento de publicações explicitamente destinadas a debater filosoficamente a educação.

Mas todo este trabalho é ainda feito com certa hesitação e insegurança. Insegurança quer no sentido de apresentar modelos bem delimitados para este tipo de reflexão quer no sentido de formular programas coerentes para a formação dos educadores em nossas escolas.

As considerações sintetizadas nesta comunicação visam apresentar uma possível contribuição para o estabelecimento do estatuto da filosofia da educação no sistema da filosofia. Adiantaremos que esta disciplina não poderá identificar-se exclusivamente com os seus momentos epistemológicos e axiológicos mas deverá radicar-se resolutamente no momento antropológico, o que, contudo, só poderá fazer através da mediação da reflexão da filosofia social e da filosofia da história.

1. AS POSTURAS EPISTEMOLOGISTAS E AXIOLOGISTAS DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Sob o impacto da formação e do desenvolvimento das ciências humanas como de sua recente e resoluta investida no campo dos fenômenos educacionais, a reflexão filosófica a respeito da educação não ficou imune à influência de um epistemologismo positivista. Para muitos pensadores, a tarefa da filosofia da educação reduziu-se ao exigente e rigoroso trabalho de sistematizar os resultados aparentemente dispersos das várias ciências da educação, elaborando uma como que teoria geral da educação, tributária por todas as coordenadas de sua generalidade, dos elementos particulares da fenomenalidade do evento educacional, condição e garantias únicas de sua objetividade e, conseqüentemente, de sua seriedade, validade e presumida perspectiva de universalidade e normatividade. Salvava-se assim a exigência de rigor e de precisão postulada pela metodologia científica e evitava-se o universo nebulo das considerações de ordem metafísica e a injustificada dogmaticidade de um normativismo ético tão precipitado quanto infundado. A filosofia da educação, como aliás toda a reflexão filosófica, assumiu uma postura eminentemente epistemológica, despojada que era de qualquer pretensão mais audaciosa que a projetasse para além do alcance da objetiva metodicidade científica. Buscando elaborar assim uma teoria da educação, ampliando as normas generalizadoras da lógica do conhecimento científico, a filosofia da educação conseguia respeitável estatuto no universo do pensamento contemporâneo, mas o obtinha a um alto preço, qual seja, o de não superar os próprios limites epistemológicos do cientificismo positivista.

Naturalmente, a crise epistemológica que atingindo o positivismo ortodoxo acabou por atingir as próprias ciências humanas, não poderia deixar de se abater sobre esta postura da filosofia da educação. Assistiu-se então, por parte da própria razão científica uma revisão crítica dos postulados muito estratificados do positivismo moderno e do decorrente desenvolvimento tecnológico e industrial oriundo do conhecimento científico. A epistemologia subjacente ao pensamento científico contemporâneo procurava escoimar suas conquistas de qualquer vinculação com aquele positivismo por demais ortodoxo e, afinal de contas, ainda vinculado a inelutáveis resquícios metafísicos.

Transformando-se todo o universo do conhecimento científico num imenso sistema axiomático, capaz de fundar uma eficiente técnica operatória para a manipulação do mundo natural e até mesmo do mundo humano, a epistemologia da ciência, desvinculando-se de seus antigos compromissos explícitos com a natureza empírica da realidade e com a univocidade inquestionável do método experimental matemático, passou a preocupar-se quase

que exclusivamente com a formulação de uma *teoria da teoria científica*, ou seja, o problema central de sua reflexão passou a ser então a questão da lógica da ciência, ou, para não deixar margens a possíveis ambigüidades, a questão lógica da linguagem da ciência. A objetividade passa a residir na *linguagem*, uma vez que é ela que estrutura, com uma insuspeitada autonomia e capacidade de rigor, o próprio sistema lógico e epistemológico do saber científico. Embora a descoberta e a valorização desta função radical da linguagem tenham acontecido a partir da percepção do papel da linguagem formal da matemática, não foi difícil que elas ocorressem igualmente com rapidez e fecundidade no universo das ciências humanas. Tal é, sem dúvida, a razão principal do esplendoroso sucesso vivido pela *lingüística*, elevada ao nível de ciência-padrão das ciências humanas. O discurso científico adquire autonomia, ele é auto-suficiente e sua perfeição decorrerá de sua completude. Esta nova situação repercutirá novamente na concepção da filosofia da educação: sem querer abandonar sua prestigiosa postura epistemológica, a filosofia da educação deixa-se reduzir a uma precisa e rigorosa análise formal da linguagem posta em atuação no discurso pedagógico. A questão fundamental é a de saber da possibilidade de um discurso correto sobre a educação. E eis novamente a filosofia da educação pagando tributo ao epistemologismo, desta feita, neopositivista.

A crítica neopositivista aos discursos clássicos sobre a educação, inclusive àqueles elaborados em nome do experimentalismo moderno, encontra campo fértil para a demonstração de suas inconsistências, tal era a despreocupação com o rigor e a precisão da linguagem filosófica sobre este tema. De modo particular, não podia resistir a esta investida, a outra grande vertente da filosofia da educação, em nossos meios, aquela presente na postura axiologista. Com efeito, para os filósofos não ligados à tradição positivista que pretendiam elaborar um discurso sobre a educação, a postura logo julgada a única correta foi a de transformar a reflexão filosófica sobre a educação num estipular de normas, fins e valores fundados, apressadamente, numa determinação arbitrária, quando não aprioristica, de uma natureza ideal do indivíduo ou da sociedade. É evidente que não se faz justiça à reflexão metafísica a que muitas vezes tais filósofos se referiam nem mesmo às informações mais testadas e opiadas por uma diuturna observação científica. Vítima fácil da força de inércia dos preconceitos e das ideologias, tal enfoque axiologista da filosofia da educação não conseguiu elevar-se ao nível das exigências de rigor, radicalidade e de universalidade da reflexão filosófica e, conseqüentemente, não tem logrado, apesar de multiforme insistência, interferir com sua orientação nos destinos das tarefas educacionais concretas da História.

2. A EXIGÊNCIA DA POSTURA ANTROPOLÓGICA

De nosso ponto de vista, a filosofia da educação deve instaurar-se não mais como uma postura epistemológica ou axiológica, como ela o tem feito até agora, mas como reflexão eminentemente antropológica. Não que ela não deva ter seus momentos de indagação epistemológica ou de investigação axiológica: mas que estes momentos se radiquem, de fato e de direito, no sólido alicerce do momento antropológico. Mas, por outro lado, não basta enunciá-lo desta maneira. Com efeito, um bom número de nossos filósofos da educação, influenciados pela crítica fenomenológica aos vários tipos de reducionismos científicos ou metafísicos, tem feito voltar a suas origens antropológicas, o seu refletir sobre a educação. Mas não o fizeram de maneira adequada.

Sem dúvida, a filosofia da educação nos aparece realmente enraizada na antropologia filosófica. Expressando-se de maneira bem corrente, é válido afirmar que não se pode falar de educação sem se falar do homem que está envolvido na educação. Mas, parece estarmos aí diante de duas verdades, uma no começo, outra no fim, sem que percebamos como é que elas se ligam. Não vemos como se passa desta imagem do homem à práxis educacional concreta, situada e datada, e nem desta situação à idéia do homem. Não basta, pois, reconhecer as vinculações inevitáveis da filosofia da educação com a antropologia: o importante é identificá-las, mediatizá-las e viabilizá-las. E tal nos parece ser a tarefa específica do filosofar sobre a educação.

3. AS MEDIAÇÕES HISTÓRICO-SOCIAIS

A nosso ver, a reflexão antropológica assume o seu objeto em dimensões que, embora igualmente relevantes, se apresentam em momentos diferentes, com diferente relevância, ou seja, o homem só é plenamente compreensível na sua historicidade. Mas esta historicidade nada mais é do que a intersecção da temporalidade e da espacialidade. Mas assim colocadas, estas categorias ainda ressoam de maneira muito formal. O queremos adiantar é que a historicidade humana é a intersecção da espacialidade humana com a temporalidade existencial, ou seja, a intersecção do *social* com o *histórico*. É que o social é o equivalente ontológico da espacialidade, esvaziada de todo formalismo e retomada ao nível da existência intencionalizada pela transcendência humana, assim como o histórico é o equivalente ontológico da temporalidade, retomada da mesma maneira e ao mesmo nível.

O existir social se desdobra, pois, no existir histórico; este existir histórico é, conseqüentemente, a matriz do existir social

no tempo histórico ou, dizendo de outro modo, a filosofia da educação pressupõe uma filosofia social que, por sua vez, se funda numa filosofia da história: só através deste itinerário, ela reencontra sua base última que é a antropologia. O histórico e o social são as dimensões fundamentais do existir humano que mediatizam o educacional em suas relações com o humano.

A educação é, pois, o esforço para conferir ao social, no desdobramento do histórico, um sentido intencional, o esforço para garantir a sobrevivência do ímpeto criador do tempo. Há, naturalmente, as quedas, as rupturas, as recaídas, mas a educação só é verdadeiramente humana enquanto concretiza e viabiliza a atuação eficiente da transcendência ontológica das pessoas, enquanto não se entrega à transitividade das forças dos condicionamentos que tecem a imanência do existir humano. Por isso, a educação mantém o tempo porque recria o espaço. Toda ela é um projeto: e o projeto educacional, conjuntamente com o projeto político, é a base do projeto civilizatório, ou seja, da tarefa do espírito na construção da realidade humana.

CONCLUSÃO

O objetivo destas considerações foi, portanto, o de afirmar o caráter antropológico da reflexão desenvolvida pela filosofia da educação, pela filosofia social e pela filosofia da história e que, conseqüentemente, a filosofia da educação para fundar-se efetivamente numa antropologia, precisa da mediatização da filosofia social e, através desta, da filosofia da história. A filosofia da história e a filosofia social têm um estatuto privilegiado enquanto mediações necessárias entre a filosofia da educação e a antropologia filosófica.

Por isto, a reflexão antropológica desdobra-se inicialmente na retomada da temporalidade humana. O existir histórico do homem é como que a matéria de sua temporalidade, forma esvaziada de seu formalismo e preenchida de uma significação ôntica. Como tal, o existir temporal, histórico, tem prioridade ontológica radical, uma vez que é condição de possibilidade de todas as demais condições de existência humana. Esta temporalidade inelutável, se, de um lado, elimina qualquer pretensão a uma sonhada acronia, não pode, de outro lado, ser entendida como mera diacronia, sucessão puramente posicional de partes espacilizadas.

Mas, além disso, a significação ôntica que intenciona a temporalidade humana é o *existir social* do homem. Embora correspondendo formalmente à dimensão espacial, este existir social também esvazia a espacialidade prenhe de significações, que coloca os homens uns diante dos outros, selando suas existências me-

diante um destino comum — a se desdobrar no histórico — que é o de estar-no-mundo-com-os-outros. Também esta dimensão espacial do existir humano força a reflexão filosófica a recusar uma sonhada atopia mas, igualmente, não pode justificar uma irrestrita sincronia, pretensa doação de prioridade ao espacial, recusa de duração criadora e cristalização geometrizante de estruturas isomórficas de significantes vazios. Isto porque a temporalidade humana condiciona pela base sua historicidade, alicerçando, nas suas origens, qualquer significação antropológica ulterior.

FILOSOFIA DA CRIATIVIDADE

PROF. DR. HANNS LUDWIG LIPPMANN

A noção da "criatividade", que inspirou, em nossa época, a elaboração de grande número de ensaios e pesquisas, revelou-se fonte de temas fascinantes, sendo ela própria imprecisa e insatisfatoriamente definida. Mesmo aqueles que limitam a criatividade ao domínio da Psicologia e da Pedagogia atribuem-lhe uma multiplicidade desconcertante [1] de significados heterogêneos. Há os que a identificam com o "pensamento produtivo" (Wertheimer), o "pensamento divergente" (GUILFORD), os que lhe atribuem simplesmente "originalidade" (MALTZMAN), ao lado de outros que a declaram distinta da imaginação criadora, da descoberta e da invenção (BRONOWSKI), embora não explicam satisfatoriamente, em que consistiria a diferença.[2] Alguns discutem, se é admissível ou não, limitar o pensamento criativo a uma forma específica da capacidade de resolver problemas (JOHNSON) [3], lembrando o conceito trivial da genialidade, que os psicólogos situam num quociente intelectual entre 130 a 150, reservado "intelectualmente supradotados".

Paul TORRANCE, especialista em criatividade e autor de testes psicológicos para medi-la, define-a como "Processo que torna alguém sensível aos problemas, às deficiências e contradições, assim como aos hiatos e lacunas nos conhecimentos e faz com que ele venha identificar dificuldades, procurar soluções, fazer indagações e formular hipóteses, testar e controlar essas hipóteses, modificá-las e retestá-las e, conclusivamente, comunicar os resultados finais." [4]

A definição de E. P. TORRANCE torna explícito, numa linguagem operacionalista, o que Rollo MAY assinala num conceito mais amplo quando declara que "Criatividade é o encontro do indivíduo de sensibilidade intensa com o seu meio ambiente." [5]

Segundo Calvin W. TAYLOR (1962) devemos distinguir entre quatro aspectos do conceito de criatividade, a saber:

1º) a personalidade criativa e as suas características;
2º) o processo criativo e as funções criativas e a sua atuação;
3º) o produto da criatividade e os seus atributos;
4º) o meio ambiente e as suas relações para com a criatividade.[6]

O tema da criatividade pode ser abordado das mais diferentes maneiras; à luz da psicologia, do ponto de vista das ciências sociais ou numa perspectiva pedagógica. Parece-nos promissor, tentar uma abordagem filosófica, tanto mais, quanto, ultimamente, surgiram em nosso meio trabalhos sobre "criatividade na filosofia", definida por VAN ACKER como sendo "*a originalidade* na concepção e execução (ou comunicação) do pensamento filosófico".[7]

O "Novo Dicionário da Língua Portuguesa" de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira define "criatividade" como "qualidade de criador". "Criador" é aquele que cria ou criou, sendo tanto o ato como o efeito de criar chamado de "criação".

É significativo que em nenhuma das línguas matrizes da filosofia ocidental existia uma palavra especial para expressar a idéia da criação. Não só em grego, como também em latim, os pensadores valeram-se de palavras usuais da linguagem comum, de significado muito amplo, às quais atribuíram, gradativamente, um significado cada vez mais preciso. Assim encontramos:

poiein, poiéo
fazer, criar, realizar
poíesis, poiéseos
o feito, criação,
poesia.
poietés
criador, inventor,
poeta, autor.
kosmopolía
criação do mundo.
ktísis
instituição, criação
criatura.
tó ktísma

fundação, construção
criação
ktítsein
tornar habitável,
povoar, fundar, criar.
ktistes
fundador, criador,
inventor, renovador.
demiourgós
profissional, artesão, mestre, artista, criador, governador.

CRIAÇÃO E CRIATIVIDADE

Segundo ABBAGNANO[8] "criação" é uma palavra que, em todas as línguas, tem um sentido muito genético, indicando qualquer forma de CAUSALIDADE PRODUTIVA: a de um artífice ou de um artista, como a de Deus.

Acontece que o sinal inconfundível que distingue o Deus da Bíblia de quaisquer outras divindades da antiguidade greco-romana e mesmo oriental é a sua qualidade fundamental de criador do universo.

A idéia da criação é primariamente religiosa, provocando, posteriormente, uma elaboração filosófica secundária, resultante da primeira. O seu significado específico, como forma particular de causação é assinalado:

1º) pela falta de necessidade do efeito em relação à causa que o produz;

2º) pela falta de uma realidade pressuposta ao efeito criado, além daquela da causa criadora (e neste sentido se diz que "a criação é do nada");

3º) pela inferioridade de valor do efeito em relação à causa;

4º) pela possibilidade de que um dos termos da relação — ou ambos — caiam fora do tempo.

Embora a criação seja uma noção de origem bíblica,[9] é indiscutível, que as determinações acima expostas, que definem a criação, foram o fruto da elaboração do pensamento cristão, que trabalhou o conceito, referindo-o, positiva ou polemicamente, a doutrinas próprias da filosofia grega. Ocorre-nos, particularmente, a lembrança de certo conceito da criação, elaborado por PLATÃO no "Timeu", que, embora incompatível com o dogma cristão da criação a partir do nada, oferece significativa contri-

buição para a compreensão do conceito contemporâneo da criatividade.

Segundo PLATÃO, a criação é para o Deus-artífice um ato voluntário de bondade que quer o bem multiplicado. Mas, a ação do Demiurgo é limitada:

1º) pela estrutura do ser; isto é, pelas idéias ou substâncias, que ele assume por modelos da sua obra;

2º) pela matriz material, que com a sua necessidade limita a própria obra.

Passando para o pensamento contemporâneo do mundo ocidental contatamos que as palavras "criação" e "criador", num sentido genérico, foram utilizadas, com freqüência, para corrigir ou retificar o conceito de "evolução" e para introduzir nesta os caracteres da imprevisibilidade, da liberdade e da novidade.

Neste sentido, Henri BERGSON [10] falou de "evolução criadora" para sublinhar a diferença e a complexidade das linhas evolutivas e das formas orgânicas e a "multiplicidade quase infinita de análises e de sínteses entrecruzadas que elas supõem. O homem, todavia, na experiência da ação, pode colher, diretamente, em si mesmo tal diferença e tal multiplicidade. "Que a ação cresça avançando, que ela crie à medida que progride, cada um de nós o constata, quando olha para si, enquanto age".

Existem certos textos da "Evolução Criadora", que encontram paralelos na metafísica contemporânea do Japão, particularmente significativa, quando aborda o tema da criação. Merecem atenção especial a esse respeito os trabalhos do Dr. Kitaro NISHIDA (1870-1945), que tem enriquecido a tradição universal da filosofia com preciosas contribuições da metafísica japonesa.

No seu trabalho, publicado em 1938, sob o título "Human Being", o filósofo japonês caracteriza o ser humano como "o elemento criativo no mundo da criação" ou o "creatus creans". NISHIDA considera o mundo histórico em desenvolvimento e em evolução como ser criativo. De um lado, o ser humano é formado e criado neste processo criativo do mundo histórico; por outro lado e ao mesmo tempo, todavia, o homem, como ser dotado de consciência e capaz de auto-reflexão, é o elemento criativo neste mesmo mundo histórico. É que o homem é criativo em suas miradas ("seeing"); mais precisamente, em seu "ver através do fazer", isto é, seu "conhecimento através da execução realizada" ("seeing through making or knowing through poiesis").

A explanação mais clara da idéia metafísica da criação da filosofia de NISHIDA encontra-se em sua obra "The Logic of Place and the Religious Weltanschauung", publicada em 1945, três meses antes da morte de seu autor. Constatamos como

princípio básico de sua filosofia a convicção de que a ação mais autêntica e no mais pleno sentido da palavra é o CRIAR. De outro lado, o modo mais completo de agir no mundo é o "ato de manifestação". Ora, para poder manifestar qualquer outra coisa que não seja o próprio autor da manifestação, ele deverá, previamente, renegar e esvaziar-se a si próprio. A "manifestação" será tanto mais perfeita, quanto a autonegação for completa. Por isso o ato da criação pressupõe uma absoluta autonegação.

O ato de criação, quando realizado por um agente humano, não é, todavia, o ato puro de criação. À medida em que o homem aprofunda e purifica a sua auto-reflexão, ele faz com que o seu ato de "manifestação-criação" seja, realmente, uma participação na automanifestação e autoformação do mundo. Ele cria na medida em que participa na autocriação do mundo. Esta é a situação autêntica (semelhante às "situações de fronteira" de Karl JASPERS), em que o ser humano se encontra a si próprio. NISHIDA declara que é agora que o ser humano percebe, diretamente, o fato da criação divina. Ele conclui que o ser humano chega a compreender a si próprio, como ente criado ou criatura, precisamente, no auge do seu ato de manifestação. O ser humano não é um "creans simpliciter", mas um "creatus creans". Destarte, o homem, através do aprofundamento da reflexão sobre esse ato, chega à conclusão de que o mundo humano histórico ou seja a realidade, no seu sentido mais concreto, é constituído pela completa autonegação, automanifestação e autoformação do Absoluto. O homem pode realmente agir e até mesmo criar, na medida em que ele se renega e se esvazia a si próprio, por completo, e se identifica com o ato divino da criação.

Ponderando o significado exato das considerações já expendidas a respeito das relações entre criação e criatividade chegamos aos seguintes resultados:

1º) O conceito de criação, tal como aparece, derivado de textos bíblicos e trabalhado pelos pensadores da época patrística e escolástica, como ação de Deus, não se identifica com a criatividade estética, científica ou filosófica dos seres humanos. Assim sendo, só em sentido figurado ou metafórico podemos falar em "criação" artística ou literária, tendo tal conceito sentido análogo, nos limites da analogia de proporcionalidade imprópria ou de atribuição, conforme aliás já sugerem certos textos de S. Tomás de Aquino.[11]

2º) Não o Deus da Bíblia, mas o Grande Arquiteto, que se revela na ação criadora do Demiurgo, de quem nos fala PLATÃO no Timeu, fornece um modelo que se ajusta

às possibilidades e limitações da interpretação filosófica da criatividade humana.

3º) Sem entrar no mérito das contradições imanentes ao Creacionismo de NISHIDA desejamos pôr em destaque o valor atribuído à humildade e à abnegação e a tudo mais o que constitui a alienação do individualismo subjetivo, dando uma nova dimensão à advertência, que o grão de trigo deve cair na terra e morrer, para dar muito fruto e que todo aquele, que amar a sua vida, haverá de perdê-la, enquanto aquele, quem a perder neste mundo, a guardará para toda a eternidade.[12]

O HOMEM CRIATIVO E A SUA PERSONALIDADE

Em outra oportunidade [13] assinalamos que "a adaptação compreendida, como índice do nível de maturescência da personalidade, não pode limitar-se aos moldes estreitos de uma interpretação funcionalista da vida humana, mas deve ser apreciada em função da *criatividade* *, como condição de uma realização mais completa da personalidade. Assim sendo, consideramos a adaptação, procurada pelo homem em busca de um nível mais elevado de maturescência como uma "modalidade de cooperação criadora com os outros".

Semelhante é a noção defendida por Carl Ranson ROGERS [14] a respeito do "processo criativo", que, na realidade, diz muito mais respeito à personalidade do homem criativo: "Criatividade é a emergência atuante de um novo produto relacional, que está evoluindo, por um lado, a partir da unicidade do indivíduo e, por outro, dos eventos, do material, de outros indivíduos ou de circunstâncias de sua própria vida."

O problema da criatividade em geral e da personalidade criativa em particular não representa uma invasão de novos temas no jardim fechado da Filosofia. Com exceção de algumas alterações terminológicas, trata-se de temas tradicionais com os quais, há muito tempo, estão familiarizados os estudiosos da estética, que se acostumaram a encarar o artista com o "homem criativo por excelência", cuja obra, por vezes, poderá, até mesmo receber a chancela da genialidade.

---

* — "Creativity is defined as constructive activity, a process which has its biological substratum in growth and reproduction. Is consists of forming new products which develop, first, from experimentation with materials, and second, from masterful handling of those materials."

Mas o que é genialidade, o que é um gênio? Enquanto BUFFON afirmava que, para ser gênio, era preciso apenas uma paciência excepcional, GONCOURT exigia que se seguisse o exemplo do grão, que deve cair na terra e morrer para poder dar fruto: "Le génie est le talent d'un homme mort." [15] Para Immanuel KANT, só o artista podia ser gênio, pois "Gênio é a disposição congênita da mente, através da qual a natureza impõe à arte as suas regras." [16] Destarte não seriam gênios, nem o filósofo que obedece às regras da lógica, sem falar das formas *a priori*, mas também não cientista ou o tecnólogo, que obedecem às regras predeterminadas da natureza e podem aprender a lidar com ela.

Para os psicólogos a genialidade consiste numa superdotação mental primitiva, inata e impossível de ser adquirida, que ultrapassa de longe os parâmetros da média, que representa a normalidade.

A hipótese do gênio tornou-se representativa da cultura do século dezoito. As idéias de ADDISON e de SHAFTESBURY começaram a exercer a sua influência sobre os trabalhos de estética dos suíços BREITINGER e BODMER, que passam a exaltar a originalidade criadora dos grandes poetas. O gênio se situa acima das regras, que obrigam os demais: ele próprio é o autor das regras e legisla para si próprio. No pensamento alemão entram em choque o racionalismo e o romantismo. Cada um deles interpreta a genialidade à sua maneira. A Filosofia Popular [18] dos vulgarizadores contribui muito para manter viva a discussão em redor da genialidade. HAMANN propaga na Alemanha as idéias de Edward YOUNG sobre a originalidade. Surge o culto ao gênio incompreendido, ao qual se concedem todas as liberdades. O gênio passa a ser interpretado como o Demiurgo.

Embora variassem as descrições, a maioria concorda que o gênio possui uma predisposição extraordinária para a intuição intelectual, uma capacidade enorme de avaliação de grandes conjuntos, de intuição de relacionamento, além de dons especiais de imaginação criadora, produtiva e inventiva, ligada a uma capacidade para elaboração de formas originais e a apresentação original de suas invenções e intuições.

Embora não faltem os que afirmam a existência de gênios nos domínios do pensamento especulativo, nas ciências e na técnica, a maioria limita a presença de gênios às Belas-Artes e às Belas-Letras.

Embora ninguém possa, por seu próprio esforço, chegar à culminância da genialidade, a não ser que já tenha nascido gênio, dotado dos dons que o distinguem dos demais, o autêntico gênio não pode dispensar o esforço. Suas grandes intuições exigem uma elaboração sistemática posterior, que envolve reflexão, pla-

nejamento, interpretação e treino: o gênio, na realidade, não se realiza, a não ser quando esforçado e disciplinado.

O conceito do gênio é caracteristicamente aristocrático e elitista. O homem genial é o homem excepcional, situado fora de quaisquer padrões e normas. É característica a noção de grandeza humana apresentada por Jakob BURCKHARDT, quando diz: "Grandeza é — o que nós não somos!" O mito da Genialidade cultivado na Europa do século dezoito antecipa e prepara o advento do "Super-homem" de NIETZSCHE.

Para NIETZSCHE a maior obra de um gênio é a realização de sua própria personalidade: "O que há de mais belo passa-se, talvez para sempre, na obscuridade e, mal tenha nascido, já vem a ser absorvido de novo pela eternidade da vida... — O gênio fica sempre invisível, como uma estrela longínqua, naquilo que ele possui de maior, que exige a admiração: a sua vitória sobre a força fica sem testemunha e, por conseguinte, também sem ser glorificada e cantada." [19]

Segundo Max SCHELER [20] devemos distinguir, na obra do gênio três significados essencialmente diferentes:

1º) o desenvolvimento das funções correspondentes do espírito humano. Isto quer dizer que a obra do gênio torna o nosso mundo interior apto a ver, a entender, a conceber as coisas na linguagem do poeta; a reproduzir o modo de expressão próprio de determinado gênio, sua atitude interior, a técnica de sua vida e de sua alma;

2º) simbolização do mundo fenomenal próprio do gênio;

3º) valor da obra em si própria, como bem cultural espiritual.

Para os romanos, originariamente, o Gênio significava uma divindade tutelar, protetora dos indivíduos, semelhante ao "anjo da guarda", que os inspirava. Posteriormente, o mesmo termo passou a assinalar o conjunto das disposições intelectuais e morais de uma pessoa, que as teria recebido de fora. A esta idéia vincula-se o papel das musas, encarregadas de inspirar os artistas. A estética preocupa-se há muito tempo com as origens inconscientes da atividade criativa. Os próprios gênios nunca souberam explicar, satisfatoriamente, de onde lhes vinha a seqüência polimorfa de imagens múltiplas, nem de que maneira podiam dispor, em certos instantes, daquela plenitude de intuições que caracterizam a sua produtividade. Essa inspiração dos gênios já tinha sugerido aos gregos, pelo menos a partir de Demócrito [21] a teoria do ENTUSIASMO.

"ENTHOUSIASMÓS" é derivado de "énthous" e significa a situação de quem não é apenas inspirado pelos deuses, mas quem

foi tomado pelo Deus, tornando-se, por assim dizer, "cavalo de deus". Era o caso de Pítia, "cavalo" do Apolo de Delfos e do seu famoso oráculo. Entusiasmo era também o furor sagrado das sibilas, ao proferirem os seus oráculos, em palavras que ninguém entendia, mas que os gregos julgaram inspirados pelos deuses. O entusiasmo significa, sobretudo, um estado de exaltação de todas as faculdades, que excita o homem a atos de dedicação e de heroicidade, mas que se manifesta, particularmente, nos grandes oradores, nos poetas e em todos os artistas geniais e os torna sublimes.

Só foi possível, que se formasse o mito do gênio e do superhomem, por causa desta irrupção do elemento divino elevando a mera criatividade humana. Pelo entusiasmo o homem se torna capacitado de participar da visão de mundos desconhecidos, fechados para os comuns entre os mortais, dilatando os seus horizontes ele acende em sua imaginação fogos sublimes. É o entusiasmo que robustece o homem para realizar os feitos estupendos da genialidade. É o entusiasmo, ainda, que abrasa as entranhas do homem, com chamas de heroísmo, incutindo-lhe as energias para as obras grandiosas que assemelham o homem à divindade.

Em sua época clássica, os gregos em vez da palavra "enthousiasmós", usavam a palavra "manía", como o faz PLATÃO no Fedro, atribuindo-lhe um significado um tanto genérico, assinalando "furor" e "frenesi". Esta era a principal palavra que usavam para expressar a exaltação ou os estados de arrebatamento a envolver uma espécie de embriaguês espiritual ou dionisíaca. Mais tarde também os romanos falarão de um "furor poético" e até os dias de Giordano Bruno será possível em falar nos "furores heróicos".

O mito do gênio, original e criador, que rompe com todas as ordens, reclamando para si próprio todos os privilégios, começou-se firmar, depois de SHAFTESBURY ter chamado a atenção dos estudiosos sobre a importância do entusiasmo na origem da inspiração artística. Seja como for, dentro de uma perspectiva histórica constatamos que o homem genial tornou-se objeto de uma verdadeira idolatria no "culto ao gênio", praticado, sobretudo, na época do pré-classicismo alemão do século 18, época de "tempestade e de impulsos" (Sturm und Drangperiode), espécie de puberdade da cultura alemã. Tais exageros, forçosamente, tinham que provocar reações, numa sociedade que já não cultivava gênios, abolia todos os privilégios e sustentava o princípio da igualdade de oportunidades para todos. Tomou o século vinte uma espécie de atitude ambivalente diante dos gênios, que eram tolerados, como outros excepcionais também, desde que não per-

turbassem a vida da comunidade ou aspirassem a um "status" de privilegiado.

De repente, a partir de 1958, quando as principais nações do mundo começaram a empenhar-se numa corrida de sucessos cibernéticos, eletrônicos e astronáuticos, seus órgãos de planejamento educacional começaram a dar os primeiros passos para a formação de superdotados em maior escala. Não é preciso dizer que o interesse por gênios artísticos e pensadores continua muito reduzido. Os superdotados, que têm aptidões para atividades científicas e tecnológicas, têm obtido uma aceitação entusiástica e muita ajuda em seu desenvolvimento.

Simultaneamente, descobriram psicólogos e educadores as múltiplas possibilidades dos estudos de criatividade, que possibilitam soluções ideais, como a "genialidade para todos" ou então, pelo menos, "genialidade a preços módicos e ao alcance de todos" e, de qualquer forma, "genialidade não-elitizante e sem privilégios". Criatividade também não tem necessidade de inspiração divina, nem de entusiasmo. São suficientes as neuroses, os complexos e a sublimação dos conflitos.

BIBLIOGRAFIA

1 — AUSUBEL, David P. — "Educational Psychology: A cognitive view." New York, 1968

2 — SEIFFGE-KRENKE, Inge — "Probleme und Engebnisse der Kreativitaetsforschung", Bern, Stuttgart, Wien — Verlag Hans Huber — 1974

3 — GRUBER, H. E. — TERELL, G. — WERTHEIMER, Max — "Contemporary Approach to creative thinking", New York, 1964, p. 65

4 — TORRANCE, Ellis Paul — "Torrance Tests of Creative Thinking", Princetown, New Jersey, Personnel Press, Inc., 1966, p. 6

5 — LUCAS, F. H. & RICHARD, H. D. — "Creativity and allocentric perception", Percept. Motor Skills, XXII, 431/7, 1966

6 — TAYLOR, Calvin W. — "Environment and Creativity" — Industr. busin. Psychology, V, 69-80, 1962

7 — VAN ACKER, Leonardo — "Criatividade na Filosofia" em "Presença Filosófica", São Paulo, 1975, 4-5-6 e 7

8 — ABAGNANO, Nicola — "Dicionário de Filosofia", São Paulo, Editora Mestre Jou, 1970

9 — Genes. I, 1; Salmos 32, 6; 135, 5; Eclesiástico 16, 30; 18,1; II Macabeos 7, 28; Atos dos Apóstolos 14, 15; 17, 24. É discutível o significado do texto de "Sabedoria 11, 17."

10 — BERGSON, Henri — "L'Évolution Créatrice", 11.ª ed., Paris, 1911, p. 270

11 — Quaestiones disputatae de veritate — 2, 11; De potentia 7, 7; De veritate: 2, 3 ad 4; Summa theol. I, 13, 5; Summa contra gentiles I, 34

12 — Ev. seg. João XII, 24/5

13 — LIPPMANN, Hanns Ludwig — "Valor e Personalidade", Petrópolis, 1976

14 — ROGERS, Carl Ransom — "Toward a theory of creativity", ETC: A Review of General Semantics, vol. XI, 1954, p. 249-260.

15 — GONCOURT — "Journal", II, p. 232

16 — KANT, Immanuel — "Kritik der Urteilskraft", § 46

17 — BÜHLER, Charlotte — "Maturation and Motivation", in "Dialectica", Vol. V, Nº 3/4, Paris, P.U.F., 1951, p. 355 ss.

18 — GRAPPIN, Pierre — "La Théorie du Génie dans le Préclassicisme Allemand", Paris, P.U.F., 1952

19 — NIETZSCHE, Friedrich — "Morgenröte", Livro V, nº 548, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1930

20 — SCHELER, Max — "Le Saint, le Génie, le Héros", Fribourg, Egloff, 1944

21 — Fragm. 18: CLEM. ALEX., Strom. VI, 168; DIELS-KRANZ (10º ed.) 1960, II, p. 146; fragm. 21: DION CR., Or. XXXVI; DIELS-KRANZ ibid.

IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO

TERESINHA ACCIOLY CORSEUIL GRANATO

I — FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DO PENSAMENTO IDEOLÓGICO

Considerando a definição de conceitos como ponto de partida do discurso filosófico, torna-se indispensável esclarecer em que sentido a ideologia será analisada em suas relações com a educação. Tantas são as conotações atuais do termo ideologia que será necessário passar dos significados multívocos para a conceituação unívoca. Investigaremos a ideologia no sentido que lhe atribui o Prof. Tarcísio M. Padilha (em Filosofia, Ideologia e Realidade Brasileira), considerando-a como sistema de idéias que atua na dinâmica social, caracterizado pelo "apriorismo", dogmatismo e falta de consistência lógica de suas categorias. Procederemos a uma análise do pensamento ideológico em seu aspecto estrutural, assim como em seu aspecto funcional dentro da sociedade e em interação com o processo educativo.

A crítica do marxismo, segundo a qual as ideologias constituiriam a racionalização do "status-quo" de acordo com os interesses da classe dominante, está baseada no pressuposto do primado da "praxis" sobre a razão, que levaria o homem à alienação, ao desconhecimento das verdadeiras categorias do processo histórico. Tal afirmação pressupõe a possibilidade do Materialismo Dialético ter caráter de saber científico e, portanto, ser válido em função dessa possibilidade.

Louis Althusser, em sua Análise crítica da Teoria Marxista, procura investigar dentro do próprio marxismo, critérios subjacentes para estabelecer a distinção entre pensamento científico e pensamento ideológico, chegando à conclusão de haver no

Materialismo Dialético impregnação ideológica, não apenas na filosofia do "jovem Marx", mas em todo seu aspecto politizante, que constituiria uma distorção da essência da doutrina.

As teses de Althusser, tão criticadas pelos teóricos do Marxismo, conduzem a duas conclusões fundamentais: a incoerência intrínseca da doutrina marxista assim como, estendendo sua crítica a qualquer ideologia, o caráter anticientífico do pensamento ideológico.

Chega-se, pois, ao cerne da questão: — É possível a crítica ideológica mediante a análise racional científica ou filosófica? A filosofia no seu sentido mais abrangente, incluindo a axiologia, apresenta autonomia epistemológica suficiente para transcender o contexto histórico-cultural e fazer a crítica das ideologias? A neutralidade científica é uma realidade? Até que ponto, ao analisarmos um sistema ideológico, não o estaremos fazendo baseados em outro sistema ideológico (como no caso das críticas marxistas às chamadas ideologias burguesas?)

Finalmente, qual a diferença fundamental entre o discurso racional, científico ou filosófico, e o discurso ideológico? Como efetuar o corte epistemológico entre ideologia e filosofia? Qual o *critério* que garante a autonomia do pensamento crítico racional em relação ao pensamento ideológico?

Antes de avançarmos para um maior aprofundamento da consciência racional, torna-se indispensável assinalarmos que, ao levantar tais questionamentos já estamos rejeitando o conceito restrito de ideologia tanto do marxismo, como o da sociologia do saber de Karl Manheim, que consideram as ideologias fundamentalmente conservadoras. Hoje tanto podem ser vistas como a racionalização de um sistema constituído, como também a estruturação de um modelo social a ser projetado no futuro, mediante um desenvolvimento planejado. Nesta perspectiva, as ideologias muito têm em comum com as utopias.

A distinção feita por Karl Manheim entre ideologia e utopia ainda terá sentido nos dias atuais, nos quais o rompimento brusco de estruturas vigentes mediante movimentos revolucionários, transforma utopias em realidades ideológicas, que procuram efetivar e conservar experiências sociais profundamente renovadoras? Onde situar os limites entre ideologia e utopia (na perspectiva de Manheim), se estas estão se transformando em ideologias, à medida que efetivam uma radical mudança de estruturas? Não estaremos antes vivendo uma época na qual algumas "filosofias" (no sentido abusivo do termo), representam choques entre ideologias predominantemente conservadoras e ideologias predominantemente renovadoras?

Tendo a filosofia sido despojada de seu caráter acentuadamente especulativo para se tornar instrumento de ação social, os limites entre filosofia e ideologia tornam-se tão oscilantes quanto os limites entre ideologia e utopia.

Voltando às questões fundamentais sobre categorias do pensamento racional investigadas epistemologicamente em suas relações com as ideologias: — se admitirmos a hipótese de que as ciências, pelo seu suporte teórico e pela sua neutralidade axiológica, teriam como função analisar e criticar as ideologias, necessariamente chegaríamos ao fim das ideologias, como o afirma Daniel Bell em "The of Ideology" e ao fim das utopias como o afirma Marcuse em "El fin de la utopia".

O mito do cientificismo para o tratamento das ciências humanas assim como o mito da tecnologia do comportamento para a solução dos problemas do homem, esbarra com algumas dificuldades fundamentais.

Pelo fato de aspirar a ciência à neutralidade, como poderá atribuir sentido aos juízos de valor, ou mesmo aprender a significação *intencional* da consciência humana em uma correlação *subjetividade-objetividade*? Seria a efetivação do anti-humanismo, mediante a *ideologia do cientificismo.* Por outro lado, sobretudo nas ciências humanas, a analogia entre os modelos e a realidade é extrínseca e não intrínseca. Citando o Prof. Hans Ludwig Lippmann em "Das Ideologias ao Anti-Humanismo": "não podemos deixar de mencionar um dos deslizes mais corriqueiros na manipulação de modelos, que se verifica a partir do momento em que o pesquisador se esquece da relação de analogia extrínseca existente entre realidade e modelo e passa a agir como se ambos fossem homólogos, fenômeno muito freqüente na origem das ideologias atinentes às ciências do homem e da vida."

Não será, portanto, mediante as categorias científicas que iremos encontrar o critério para distinguir o discurso racional do discurso ideológico.

Se o pensamento ideológico é caracterizado pelo dogmatismo, ou seja, pela não definição da validade de seus postulados, assim como pela inconsistência de suas racionalizações, caberá à filosofia, como saber que reflete sobre seus próprios fundamentos, fazer a crítica das ideologias.

O pensar filosófico emerge de contexto histórico-cultural, mas, não sendo apenas pensamento-reflexo, na sua racionalidade crítica tem a possibilidade de transcender as estruturas que o condicionam. A diferença fundamental, portanto, entre pensa-

mento ideológico e pensamento filosófico situa-se na análise crítica que este tem a possibilidade de realizar sobre a validade de seus fundamentos e dos postulados ideológicos, baseando-se na evidência fenomenológica e na evidência objetiva racional.

II — A FILOSOFIA COMO CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS

Como já foi exposto, o discurso racional pode ser usado para justificar ideologias ou para desenvolver a análise crítica do pensamento ideológico. Constitui, a nosso ver, função fundamental da Filosofia da Educação desmascarar ideologias, despojando-as da roupagem de racionalização capciosa de que se revestem, para chegar aos pressupostos nos quais repousam, a fim de serem submetidos a rigorosa análise crítica. O esclarecimento desses pressupostos levará o educando a distinguir entre razão e crença, entre realidade e mito. As distorções do real apuradas pelo fanatismo ideológico, pela cristalização na consciência de valores inflexíveis, poderão ser evitadas ou mesmo desestruturadas, mediante processo educativo que desenvolva a reflexão racional, a não alienação.[1]

A Filosofia da Educação terá por função, ainda, afastar o perigo da despersonalização do homem mediante a massificação, promovido pelas ideologias, processo no qual o homem é considerado não mais como um fim em si mesmo, mas como campo de forças dirigidas para finalidades político-econômicas.

Em educação defrontamo-nos com um paradoxo: a educabilidade do homem torna-se possível mediante as estruturas sócio-culturais que o condicionam, sem as quais não terá possibilidade de exercer, nem de atuar sobre o contexto social. Por outro lado, é através das estruturas sociais que surgem os condicionamentos ideológicos, sejam eles produtos de ideologias totais ou parciais. Evidencia-se, pois, que é atribuição da Filosofia, em sua função educativa, mediante a racionalidade crítica, analisar esses condicionamentos, a fim de que o educando torne-se efetivamente sujeito participante de seu processo educacional, optando por valores de maneira consciente, livre e responsável.

1 — A expressão "não-alienação" é usada não no sentido marxista, mas na conotação de "consciência falsa" em Joseph Gabal, citado por Henns Ludwig Lippmann em sua comunicação à II Semana Internacional de Filosofia: "Das Ideologias ao Anti-Humanismo".

III — A IDEOLOGIA EM FACE DA AXIOLOGIA PEDAGÓGICA

O homem é um ser engajado em valores. Até que ponto a racionalidade poderá levá-lo, mediante a educação, a libertar-se do primado da "praxis" sobre a razão, ou seja, a assumir uma atitude objetiva diante de valores? O homem não escolhe valores movido por motivações exclusivamente racionais, mas sim por um envolvimento no qual está comprometida a pessoa humana em sua totalidade.

O admitir a possibilidade de investigação intelectual em relação aos valores que orientam a "praxis" educativa ou a política educacional, muitas vezes mascarados por uma racionalização ideológica, não implica em negar tudo o que há de emocional ou irracional no homem em suas atitudes valorativas. Mesmo sem assumir o radicalismo de Max Scheler, segundo o qual os valores permanecem "inteiramente inacessíveis ao entendimento" só sendo percebidos no "sentir intencional" (em "Le Formalisme en Ethique et l'Ethique materiel et des valeurs"), não há como fugir à evidência do envolvimento emocional no ato valorativo, suplantando-se a dicotomia intelectualismo × emocionalismo em uma Axiologia Pedagógica.

Torna-se necessário, ao se admitir a possibilidade de crítica das ideologias feita pela Filosofia da Educação, uma distinção entre *objetividade* e *neutralidade* axiológica. O ato de valorar está impregnado de intencionalidade e significação em uma correlação subjetividade-objetividade. Como tal, é impossível ao homem, na plenitude de sua condição humana, a neutralidade axiológica. Exigir isso dele seria transformá-lo em "robot". Por outro lado, a natureza dessa correlação subjetividade-objetividade na experiência valorativa é passível de esclarecimento fenomenológico e de análise racional, permitindo ao indivíduo uma integração da esfera emocional com as esferas intelectivas e volitivas da personalidade. Nessa perspectiva, a Filosofia da Educação pode transcender os condicionamentos culturais do "sistema total", para realizar a análise crítica das ideologias, levando educando e educadores a assumirem atitudes conscientes e objetivas diante da escolha de finalidades, baseadas em valores, para a "praxis" educacional.

BIBLIOGRAFIA

BELL, Daniel — *The End of Ideology*, The Macmillan Company.

BERGMANN, Gustav — *Ideology, in the Metaphisics of Logical Positivism*, University of Wisconsin Press, 1967.

LIPPMANN, Hanns Ludwig — *Das Ideologias ao Anti-Humanismo*, Comunicação à II Semana Internacional de Filosofia, Petrópolis, 1974.

MANNHEIM, Karl — *Ideologia y Utopia*, Fondo de Cultura, México.

MARCUSE, Herbert — *El fin de la Utopia*, México, 1968.

PADILHA, Tarcisio M. — *Filosofia, Ideologia e Realidade Brasileira*, Companhia Editora Americana, Rio de Janeiro, 1971.

SCHELER, Max — *Le Formalisme en Ethique et l'Ethique materiel e des valeurs*, Paris; Gallimard, 1955.

O PROBLEMA DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

CARLOS EDUARDO GUIMARÃES

1. O caráter problemático da Filosofia da Educação ainda é uma realidade. Os seus caminhos dão a impressão, muitas vezes, de uma subfilosofia, já que se consolida a distinção entre uma "filosofia pura" e uma "filosofia aplicada à educação". O que pretendemos, inicialmente, é tentar mostrar a falta de sentido em tal distinção, distinção que relega a Filosofia da Educação a um papel secundário, desfigurando mesmo o sentido do termo "filosofia", quando unido ao termo "educação".

Israel Scheffler faz a denúncia desta cisão [1] que torna a relação entre a filosofia e a educação "mecânica, externa e forçada". De fato, segundo ele, o que a filosofia da educação tem sido é a *aplicação* de doutrinas filosóficas "puras", já prontas, ao campo educacional e o trabalho do filósofo da educação tem sido o de tirar conseqüências, *implicações*, de tais doutrinas. Assim, o ponto de partida não é o interesse direto pelas questões educacionais, e nem estas são objeto de uma reflexão originária, pois o importante passa a ser a construção de uma teoria que oriente a prática educacional como decorrência direta de uma doutrina filosófica privilegiada, de um sistema que se quer verdadeiro. Multiplicam-se, assim, as filosofias da educação em função da própria multiplicidade de doutrinas e sistemas da filosofia dita "pura". Há, então, uma tríplice desfiguração. Desfigura-se a filosofia, considerando-a pelo que ela não é, quer dizer, pela obra acabada, pelo resultado da especulação; a filosofia fica identificada com o que, justamente, é a sua queda. Desfigura-se o filósofo da educação, entendendo-o como um intermediário entre o filosofar autêntico e a aplicação deste filosofar; ele não é mais um pensador, rigorosamente falando, mas alguém que extrai conseqüências — um especialista em implicações. Desfigura-se o educador, cujo

papel é o de escolher — por qual critério? — entre as várias filosofias da educação aquela com que mais simpatiza, pois que não possui critérios filosóficos.

2. O importante seria entender a filosofia como um processo, muito mais voltado para a *certeza* do que para o *conhecimento*. O termo "conhecimento", quando utilizado na expressão "conhecimento filosófico" é, sem dúvida, de um tipo bem específico; o conhecimento buscado pela filosofia não é do mesmo nível do que é buscado pela ciência, ou do que se busca em nível vulgar. Entendido como atividade, tanto o conhecimento científico como o vulgar apresentam-se como a tentativa de suplantar um estado de ignorância; é a eliminação de um não-saber e a ele se contrapõe. Não é, pois, o caso do conhecimento filosófico que é um conhecimento em *segundo grau*. Este supõe um saber, condição da própria filosofia. O não saber socrático não engendraria filosofia se não se encontrasse com o pseudo-saber de seu interlocutor: Sócrates precisa do conhecimento do outro e é tal conhecimento que questiona. A filosofia já se delineia nele como busca de razões, como exame de proposições, como procura de fundamentos. Questionar, o que faz Sócrates, é exigir fundamentação para as asserções. E note-se a pouca importância dos resultados dos diálogos socráticos em Platão: "Muitas vezes nem existe tal resultado final". Diríamos, então, seguindo Micheline Sauvage, que "se Sócrates é o pai da filosofia, ele o é por ter ensinado que a reflexão não pode nunca coincidir com suas obras, sob pena de renunciar a si mesma."[2] A lição socrática é a de que a filosofia identifica-se com o filosofar e o filosofar é *ação sobre um conhecimento*.

Conhecimento em segundo grau, o conhecimento filosófico questiona o dado, suspeita do estabelecido, desconfia da veracidade das proposições. É o esforço de nada aceitar enquanto as razões não se tornam claras. A *dúvida* surge como a força que engendra a filosofia — e deste modo toda filosofia é cartesiana. Esclarece-se o termo "reflexão" como volta a um saber possuído que se torna suspeito e que, por isso, solicita o nosso esforço para a sua fundamentação. Reflexão é crítica. E a própria definição tradicional da filosofia — ciência de todas as coisas — guarda uma verdade, a do objeto da reflexão filosófica: todas as coisas. O que seria uma reflexão que trate de tudo? Só poderia ser um processo que se volte para o discurso, para as asserções, a fim de criticar, isto é, esclarecer, examinar as razões, verificar a correção. O filosofar, desta maneira, não se limita, ou melhor, o seu limite é o próprio limite do conhecimento humano, do *dizer* humano, pois o que conhecemos pode ser dito.

De Sócrates passamos para Wittgenstein: "A filosofia não é teoria, mas atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em comentários. A filosofia deve tomar os pensamentos que, por assim dizer, sejam vagos e obscuros e torná-los claros e bem delimitados." E sobre o limite, ainda Wittgenstein: A filosofia "deve delimitar o pensável, e com isso o impensável. Deve demarcar o impensável do interior, por meio do pensável".[3] E o pensável, o cognoscível, é o que pode ser expresso — este é o campo da filosofia, pois o que não se pode falar, deve-se calar."[4]

Movendo-se na totalidade do humano, da razão, que é palavra, a filosofia apresenta-se como o exercício da própria liberdade, na medida mesmo em que o filósofo não se vê obrigado a aceitar o dado, não se deixa levar. Sou livre porque não coagido pelo objeto, porque diante dele tenho a capacidade de suspender o meu assentimento com o propósito de submetê-lo aos meus critérios de avaliação. Examinar, a fim de esclarecer, é negar que o examinado, no seu imediato, apresenta-se racional. Coordenemos ou não o dado no resultado da reflexão, a negatividade de qualquer modo foi exercida. A filosofia caracteriza-se pois como uma não-aceitação, como um despregnar-se dos condicionamentos e do estabelecido, como libertação. Um simples "isso não está claro" já representa uma recusa, já implica um processo crítico. E é esta negatividade, é este pensamento pensante, é esta atividade crítica que permite usarmos o termo "filósofo" para figuras tão diferentes e "filosofia" para doutrinas tão opostas: seria o aspecto semântico exigido para o uso de tais palavras. Assim, uma doutrina é filosófica enquanto implica ou implicou a atividade crítica. Em si, tomada como algo acabado, torna-se *ideologia*, definida por Fougeyrollas [5] como o colapso da filosofia.

3. Assim, quando o filósofo da educação, no sentido criticado por Scheffler, utiliza-se da chamada "filosofia pura" para tirar conseqüências educacionais, serve-se do que é morto, da ideologia, e o que faz não se justifica como filosofia. O importante é que assuma a condição de filósofo e que transforme o seu fazer num filosofar originário. E tudo que dissemos da filosofia permite tal projeto.

A empresa educacional é suficientemente conhecida para dar origem a um filosofar autêntico; seus problemas apresentam bastante gravidade para o tratamento filosófico já que a educação decide o destino do humano. Mas o importante não é que o filósofo se volte para a educação, mas sim que o educador se volte para a filosofia. *São as próprias questões educacionais que devem permitir a eclosão da reflexão filosófica*, caso contrário a união de filosofia e educação será sempre artificial, extrínseca. O mal é entender a filosofia por certas conseqüências, como o sistema,

por um certo tipo de discurso hermético, que não lhe são essenciais. Não é preciso, para tratarmos filosoficamente as questões educacionais, que sejamos possuidores de uma cosmovisão ou que tenhamos aderido a um dos vários sistemas que a história da filosofia nos apresenta: não é a vasta erudição que faz o filósofo. O que é básico é a posse de certas ferramentas de trabalho e que se tenha formado uma consciência crítica.

Não defendemos aqui a autonomia da Filosofia da Educação, pois as questões educacionais, na medida em que são questões humanas, são de impossível delimitação. Sem dúvida existem as questões pertencentes ao que chamaríamos "contextos educacionais". e neste sentido seriam bem características. Mas tais questões ligam-se a outras, que algumas vezes lhe são fundamentais — e não há porque recursar a ampliação da investigação. Rigorosamente, *não há uma filosofia da educação*, o que há é uma filosofia preocupada com temas educacionais e que sabe da conexão destes temas com outros de caráter mais geral. D. J. O'Connor, ao final de seu livro *An Introduction to the philosophy of Education*, diz: "... ao penetrarmos mais profundamente nos problemas de filosofia da educação, estes chegam a se converter nos problemas tradicionais da filosofia." [6] O que parece importante é entender "filosofia da educação" como "filosofia" e aceitar todas as implicações que isto acarreta.

Não é nosso intento precisar a problemática desta filosofia preocupada com a educação, o que visamos é algo mais geral, ou seja, as condições em que se deve processar e que ela própria deverá colocar; interessamo-nos pelo seu ensino. Este intento, evidentemente, fundamenta-se na colocação de que o que há a fazer é ensinar a filosofar e em dirigir tal filosofar para as questões suscitadas pela educação. A questão do ensino da filosofia da educação não poderia deixar de ser, é claro, a própria questão de ensino da filosofia, caracterizado apenas pelo objeto da crítica a ser desenvolvida. Assim, não é um ensino informativo o que se pretende, como parece que vem sendo, mas um ensino que envolve, por parte do aluno, a aquisição de hábitos e normas do pensamento crítico. O aluno, em nosso caso, é o futuro professor ou o futuro pesquisador educacional, e estas normas e estes hábitos terão uma relação direta com o que vai fazer. Ao determinarmos o criticismo não podemos desprezar esta consideração.

4. O ensino da Filosofia da Educação não pode deixar de levar em conta o fato de que se relaciona, diretamente, com a formação do professor e com a formação do pesquisador educacional. Assim, a realização da Filosofia da Educação como disciplina deve atender a estas duas finalidades, sem que isso ocasio-

ne qualquer duplicidade de direções, o que não nos parece um problema, na medida em que os dois atendimentos são complementares.

Preocupar-se com a formação do professor consiste em lhe proporcionar os instrumentos críticos necessários para a possível concretização daquilo que, como já dissemos, é um dos propósitos fundamentais da educação: formar consciências críticas. Ao mesmo tempo, significa colaborar para a melhor efetivação do seu fazer tornando-se, de certo modo, didática, estudando, não a maneira pela qual se comunica o ensino ou como se pode comunicar, mas sim os processos constitutivos do próprio ensino, que são processos lógicos; é de se lamentar que um trabalho como o dos professores Othanel Smith e Milton Meux, a pesquisa intitulada *Um estudo da lógica do ensino*,[7] em que são investigadas as ações lingüísticas dentro da sala de aula, estabelecendo as grandes categorias lógicas características do ensino, não seja ainda, suficientemente, conhecido e, muito menos, desenvolvido em termos de nossa realidade.

Preocupar-se com a formação do pesquisador educacional consiste em lhe proporcionar as condições para que possa desenvolver um trabalho de esclarecimento conceptual, sem o que invalidaremos tudo o que pesquisa. É, justamente, tarefa da filosofia precisar e esclarecer conceitos a fim de que as pesquisas empíricas possam ter um fundamento sólido, principalmente, naqueles campos que não se constituíram como ciência, como é o caso da educação, em que o seu discurso teórico apresenta-se, como é natural, cheio de imprecisões e ambigüidades.

Assim, fazemos uma proposta lógica para a Filosofia da Educação, de uma lógica ampla, que não se atenha ao estudo formal; mas que seja, sobretudo, *informal*, preocupada com o significado, levando em consideração os contextos práticos, concentrada no falar ordinário e procurando as leis deste falar. Só uma lógica deste tipo, viva, que explore a linha aristotélica cristalizada no *Dos argumentos sofísticos* e que se deixe penetrar pela anterior preocupação socrática de precisão lingüística poderá colaborar para um maior rigor da pedagogia.

NOTAS

1 — Israel Scheffler (ed.) Philosophy and Education. Boston, Allyn and Bacon, 1970. (Ver: Introduction to the First Edition).

2 — Michaline Sauvage. Socrate et la conscience de l'homme. Editions du Seuil, 1956. p. 162

3 — Ludwig Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1968. p. 17

4 — Ibidem. p. 129

5 — Pierre Foureyrollas. A Filosofia em Questão. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967. (Ver: Cap. p. 107-124)

6 — D. J. O'Connor. Introducción a la Filosofía de la Educación. Buenos Aires, Paidós, 1971. p. 201

7 — Smith, Othanel and Meux, Milton. A Study of the Logic of Teaching. University of Illinois, 1970.

COMUNICAÇÃO SOBRE AS ESTRUTURAS CURRICULARES, DA LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA UFBa

RUY SIMÕES
Prof. da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal da Bahia

I

Integrando a primeira turma de graduados da Faculdade Católica [1], licenciei-me em Filosofia no ano de 1955.

Em 1960 — depois de um ano de tirocínio docente na Escola Baiana de Medicina; de dois, no colégio das Sacramentinas; de quatro, na própria faculdade de origem; e de cinco, no Colégio Estadual da Bahia (o *Central*, de saudosa memória) — fui contratado, como Professor de Ensino Superior, pela Universidade Federal da Bahia. É que, em fins de 1959, falecera, trágica e prematuramente, o Prof. José Valadares, titular de "Estética", da então Faculdade de Filosofia, hoje de Filosofia e Ciências Humanas. A mim incumbiria substituí-lo, passando a figurar no Departamento de Filosofia, então sob a chefia do Prof. João Mendonça e integrado pelos professores Auto de Castro, Jenner Bastos e Francisco Pinheiro [2].

As aulas, meramente expositivas, e o enfoque, panorâmico, das exposições não se constituíam novidade, nem motivo de receios para mim. Eram os mesmos que eu aprendera e exercitara na "Católica". Aliás, ao que estava informado, à época, apenas na U.S.P. (Universidade de São Paulo) eram adotados procedimentos pedagógicos diferentes, entre os quais o chamado *curso monográfico* e o pouco difundido *estudo dirigido*, calcado em textos, sempre que possível, originais.

O que se constituiu meu primeiro motivo de receio, foi ter que substituir alguém cuja sensibilidade, cujo entendimento, enfim, a própria vida — sempre estiveram em função da arte em razão do belo. Tal ortodoxia eu não tinha; embora muito íntimo da estética, não me julgava capaz de tanta fidelidade; mas, a audácia favorece os jovens... e era jovem então.

O segundo motivo de receio veio depois da contratação: além da regência de "Estética", deveria também reger "Ética". E nesta disciplina o curso da "Católica", me influenciara fortemente, abalando-me aos alicerces. Fora tão forte a influência de Frei Jacinto Brilla [3] que, cinco anos decorridos, ainda me deixava, com freqüência, em ambivalência, a ponto de criar-me o hábito de *visitá-lo* semanalmente, quando o meu mal-estruturado existencialismo era testado contra a sua sólida estrutura scheleriana. E dele foi o conselho: "conheça a existência pregressa da Ética na Federal e forme o seu ente de razão".

E aquele conhecimento do pretérito, dezesseis anos depois, produziria um outro resultado: esta comunicação.

II

Na "Católica", a Licenciatura em Filosofia obedeceu, entre 1952 e 1955, à seguinte estrutura curricular:

1ª série

1. Psicologia (Experimental).
2. Lógica (Formal e Material).
3. Introdução à Filosofia.

2ª série

1. Psicologia (Racional).
2. História da Filosofia (Antiga).
3. Teoria do Conhecimento.
4. Metafísica.

3ª série

1. Psicologia (Racional).
2. História da Filosofia (Medieval).
3. Filosofia da Natureza.
4. Ética.

4ª série

1. História da Filosofia (Moderna e Contemporânea).
2. Filosofia Social.
3. Estética.
4. Sociologia.

Estas quinze disciplinas eram específicas da Licenciatura em Filosofia e dimensionadas em 120 horas-aula anuais.

Como disciplinas comuns a todas as licenciaturas, semestralmente dimensionadas e cursadas paralelamente às quartas séries, tivemos:

1. Psicologia Educacional.
2. Didática Geral.
3. Fundamentos Filosóficos da Educação.
4. Fundamentos Sociológicos da Educação.
5. Fundamentos Biológicos da Educação.

Específica de cada licenciatura, semestral também na duração, mas, prática na execução, eram as aulas da vigésima primeira disciplina do currículo: Didática Especial.

Este currículo suplantava bastante aquele que a "Federal" adotara em seus primeiros sete anos — de 1942 a 1948, plasmado sobre o da Faculdade Nacional de Filosofia e assim estruturado:

1ª série

1. Introdução à Filosofia.
2. Psicologia (Experimental).
3. Lógica (Formal e Material).
4. História da Filosofia (Antiga).

2ª série

1. Psicologia (Experimental).
2. Sociologia.
3. História da Filosofia (Medieval).

3ª série

1. Psicologia (Experimental).
2. Filosofia Geral.
3. Estética.
4. Ética.

Estas onze disciplinas eram, igualmente, específicas da Licenciatura em Filosofia e dimensionadas nas mesmas 120 horas-aula anuais.

As chamadas disciplinas pedagógicas assim constituíam a *4ª série*

1. Didática Geral.
2. Didática Especial.
3. Psicologia Educacional.
4. Administração Escolar e Educação Comparada.
5. Fundamentos Biológicos da Educação.
6. Fundamentos Sociológicos da Educação.

Considerada, porém, a anterioridade deste currículo ao da "Católica", nada mais natural que fosse suplantado. Contudo, o currículo adotado pela "Federal", a partir de 1949, poderia servir ao desejado cotejo, pela sua contemporaneidade com o da "Católica", pois, durou até 1967.

Ei-lo:

1ª série

1. Introdução à Filosofia.
2. Lógica (Formal e Material).
3. Psicologia (Experimental).

2ª série

1. Filosofia (Gnosiologia).
2. Psicologia (Experimental).
3. História da Filosofia (Antiga).
4. Sociologia.

3ª série

1. Filosofia Geral (Metafísica).
2. Psicologia (Experimental).
3. História da Filosofia (Medieval).
4. Estética.

4ª série

1. História da Filosofia (Moderna e Contemporânea).
2. Ética.
3. Sociologia (eletiva).
4. Filosofia (eletiva).

Como disciplinas pedagógicas, cursadas paralelamente à última série, havia:

1. Psicologia Educacional
2. Fundamentos Biológicos da Educação.
3. Fundamentos Sociológicos e Filosóficos da Educação.
4. Didática Geral e Especial.

Incluídas as eletivas, o currículo em questão totalizaria apenas dezenove disciplinas. Excluídas as quatro pedagógicas e as duas eletivas, ficaria reduzido a treze disciplinas; destas, apenas nove especificamente filosóficas.

Consideradas tais disciplinas específicas de Filosofia, resultaria a seguinte consagração de tempo: três anos de "História da Filosofia"; um de "Introdução", um de "Metafísica" e outro de "Gnosiologia"; e os demais três anos consagrados às disciplinas "Estética", "Lógica" e "Ética". Conseqüentemente, três anos históricos, três especulativos e três normativos.

III

Em 1967, verificou-se uma substancial alteração curricular, buscando-se um ajustamento ao currículo mínimo fixado pelo Conselho Federal de Educação, a saber:

1ª série

1. História da Filosofia (Antiga).
2. Lógica (Formal e Material).
3. Teoria do Conhecimento.
4. Filosofia Geral (Metafísica).
5. Sociologia Geral e do Conhecimento.

2ª série

1. História da Filosofia (Medieval).
2. Lógica (Simbólica).
3. Teoria do Conhecimento.
4. Ética.
5. Filosofia (Cosmologia).
6. Psicologia Geral.

3ª série

1. História da Filosofia (Moderna e Contemporânea).

2. Estética.
3. Ética.
4. Didática Geral.
5. Disciplina eletiva
6. Disciplina eletiva.

4ª série

1. Psicologia da Educação: **Adolescência e Aprendizagem.**
2. Didática Especial e Prática de **Ensino.**
3. Elementos de Administração Escolar.
4. Metodologia e Pesquisas Filosóficas.
5. Biologia Educacional (um período — facultativa).

Enfim, o opulento elenco das disciplinas eletivas:

1. Filosofia da Ciência.
2. Teoria Geral da Educação.
3. Teoria Geral da Economia.
4. Filosofia Política e Social.
5. Filosofia da História.
6. Teoria Geral da Literatura.
7. Epistemologia da Matemática.
8. Epistemologia da Física.
9. Filosofia da Linguagem.
10. Filosofia das Artes Representativas.
11. Filosofia das Artes Dramáticas.
12. Sociologia do Conhecimento.

Vale salientar que, a inclusão de "Lógica Simbólica" foi advogada pelo Prof. Francisco Pinheiro, seu primeiro regente na "Federal".

IV

Em 1968, pela Portaria Reitorial nº 155, de 5 de abril, fui designado Chefe do Departamento de Filosofia. A 23 de julho do mesmo ano, em plena rebelião estudantil, apresentei ao Diretor da Faculdade um "Estudo das necessidades do Departamento para atenuação de suas deficiências e melhoria do Curso de Filosofia". A quarta parte desse estudo cuidava da reformulação curricular, em termos como estes:

"...como exemplo argumentativo: na atual 4ª série da licenciatura, são cinco as disciplinas curriculares; uma delas é facultativa; outra, é estudada apenas em um semestre; e das três restantes, duas são pedagógicas; somente uma, portanto, é disciplina especificamente filosófica!".

Justamente quando o estudante atingia o clímax, dele menos se exigia... Em contraposição, na 1ª série, para o calouro, o mesmo número de disciplinas, todas anuais; quatro profissionalizantes e uma extremamente complexa, ou seja, História da Filosofia, Teoria do Conhecimento, Filosofia Geral e Lógica (as profissionalizantes); e Sociologia Geral e do Conhecimento (a complexa). Nada de introdutório; pelo contrário, a introdução era em dimensões gnosiológicas e metafísicas...

Um outro ponto nevrálgico era o estudo da História da Filosofia em três anos apenas, quando a sua clássica divisão é por quatro. Assim, um destes quatro períodos deixava de ser estudado, ou dois deles eram aligeiradamente apresentados!

A proposta curricular que apresentei foi a seguinte — aprovada sem discrepância e adotada a partir de 1969, cada disciplina com 4 horas-aula por semana:

1ª série

1. História da Filosofia I (Antiga).
2. Filosofia Geral I (Introdução).
3. Lógica I (Formal).
4. Sociologia I (Introdução).
5. Psicologia da Educação.
6. Elementos de Administração Escolar (um semestre).

2ª série

1. História da Filosofia II (Medieval).
2. Filosofia Geral II (Metafísica).
3. Lógica II (Simbólica).
4. Sociologia II (do Conhecimento).
5. Teoria do Conhecimento I.
6. Didática Geral.

3ª série

1. História da Filosofia III (Moderna).
2. Filosofia Geral III (Cosmologia).
3. Lógica III (Epistemologia).

4. Teoria do Conhecimento II.
5. Didática Especial e Prática de Ensino I.
6. Disciplina Optativa.

4ª série

1. História da Filosofia IV (Contemporânea).
2. Filosofia Geral IV (Axiologia).
3. Estética.
4. Ética.
5. Didática Especial e Prática de Ensino II.
6. Disciplina Optativa.

Como se infere, além de outras vantagens já sobre o currículo de 1967, ensejava ainda mais estas:

a) um correto desdobramento das disciplinas pedagógicas, em seqüência lógica de desenvolvimento, ao invés daquela compactação numa mesma série;

b) a possibilidade de realização de estágios para os licenciados e não uma ou duas preleções experimentais;

c) a inclusão de duas disciplinas novas: Epistemologia e Axiologia;

d) as disciplinas optativas elencadas sob um critério bem mais objetivo, isto é, com possibilidade de serem oferecidas, porque existindo em outros currículos da UFBa.

Estas eram as disciplinas optativas:

1. História I.
2. História II.
3. Filosofia da História.
4. Filosofia da Educação.
5. Física Geral I.
6. Análise Matemática.
7. História da Arte.
8. Filosofia da Linguagem.
9. Filosofia da Religião.
10. Filosofia Política e Social.

Antes, porém, deste currículo assentar a poeira, veio a Reforma Universitária.

V

Em 1971, sua implantação forçou a alteração do currículo de 1969, exigindo a distribuição das disciplinas por categorias: nucleares, de currículo mínimo, complementares obrigatórias, complementares optativas e eletivas; de um outro lado, a imposição era semestralizar — embora, na realidade, o semestre letivo da reforma dure apenas três meses... tempo bem escasso para a sedimentação de conhecimentos sistematizados!

Como Coordenador do Colegiado de Curso elaborei o currículo de 1971, aprovado com esta quantificação: 2.715 horas de duração para 158 pontos de creditação, assim distribuídos:

Disciplinas nucleares	180 horas	e 12 créditos;
Currículo mínimo	1.590 horas	e 81 créditos;
Complementares obrigatórias	705 horas	e 49 créditos;
Complementares optativas	135 horas	e 9 créditos;
Disciplinas eletivas	105 horas	e 7 créditos;

De modo analítico, o currículo da semestralização tem esta apresentação:

Disciplinas nucleares:

1.	Introdução à Filosofia	60 horas	e 4 créditos;
2.	Introdução à Sociologia II	75 horas	e 5 créditos;
3.	Fundamentos da Economia	45 horas	e 3 créditos;

Disciplinas de Currículo mínimo:

1.	História da Filosofia I	120 horas	e 7 créditos;
2.	História da Filosofia II	120 horas	e 7 créditos;
3.	História da Filosofia III	120 horas	e 7 créditos;
4.	História da Filosofia IV	120 horas	e 7 créditos;
5.	Filosofia Geral I	120 horas	e 7 créditos;
6.	Teoria do Conhecimento I	90 horas	e 5 créditos;
7.	Teoria do Conhecimento II	90 horas	e 5 créditos;
8.	Lógica I — Formal	90 horas	e 5 créditos;
9.	Ética II	90 horas	e 5 créditos;
10.	Sociologia do Conhecimento	75 horas	e 4 créditos;
11.	Complementos de Matemática	90 horas	e 5 créditos;
12.	Est. Func. da Esc. de 2º Grau....	45 horas	e 3 créditos;
13.	Psicologia da Educação I	45 horas	e 3 créditos;
14.	Psicologia da Educação II	45 horas	e 3 créditos;
15.	Didática I	105 horas	e 6 créditos;
16.	Prática de Ensino I	135 horas	e 6 créditos;
17.	Prática de Ensino II	90 horas	e 3 créditos;

Disciplinas complementares obrigatórias:

1.	Filosofia Geral II — Cosmologia..	120 horas e 7 créditos;
2.	Filosofia Geral III — Antropologia	120 horas e 7 créditos;
3.	Filosofia Geral IV — Axiologia ..	120 horas e 7 créditos;
4.	Estética I	75 horas e 4 créditos;
5.	Lógica II — Simbólica	90 horas e 5 créditos;
6.	Lógica III — Epistemologia	90 horas e 5 créditos;
7.	Filosofia da História	90 horas e 5 créditos;

Disciplinas complementares optativas:

1.	Língua estrangeira	45 horas e 3 créditos;
2.	Cultura Brasileira	45 horas e 3 créditos;
3.	Folclore	45 horas e 3 créditos;
4.	Psicologia Social	45 horas e 3 créditos;
5.	Documentação II	60 horas e 4 créditos;
6.	Fundamentos de Biologia	60 horas e 4 créditos;
7.	Processamento de Dados	75 horas e 4 créditos;
8.	Física Geral e Experimental I ..	90 horas e 4 créditos;

Disciplinas eletivas:

Por isso ou por aquilo, até hoje estão esperando ser elencadas. Aliás, esta categoria de disciplinas, por definição, fora da área do curso escolhido, era um dos pontos mais positivos da reforma e que se exaure pelas sucessivas omissões sofridas.

Como seria de esperar, aproveitei quase todo o currículo de 1969, melhorando-o em alguns aspectos, porque o total de horas era mais dilatado.

A primeira e mais acentuada melhoria foi a criação, para todas as disciplinas profissionalizantes e específicas de Filosofia, de 30 horas para aulas práticas, ensejando, assim, a adoção de outros procedimentos pedagógicos, principalmente a utilização de textos para leitura, interpretação e pesquisa.

A segunda melhoria foi a inclusão obrigatória de duas novas disciplinas: "Complementos de Matemática" [1] e "Filosofia da História".

Uma terceira melhora neste currículo de 1971, foi a criação de uma nova disciplina profissionalizante: "Antropologia Filosófica".

Por fim, a inclusão de "Fundamentos de Economia", bem como a instituição de um ciclo básico, constituído por disciplinas nucleares, deveu-se à Superintendência Acadêmica, por determinação do Conselho de Coordenação [2].

VI

Em 1973, o currículo de 1971 já sofrera algumas alterações, que lhe reduziram a duração para 2.580 horas e a creditação para 146 pontos. Houve reduções, houve supressão, houve substituição. E houve inclusão de nova disciplina.

Reduzidas foram as horas e a creditação das disciplinas eletivas e das complementares optativas: supressa foi uma das disciplinas nucleares — "Fundamentos de Economia", consoante também determinação superior; substituída foi a disciplina "Complementos de Matemática" (incluída no currículo de diversos outros cursos), por "Introdução às Estruturas Matemáticas", exclusiva do currículo de Filosofia e com um conteúdo programático que seqüenciaria os estudos de "Lógica Simbólica"; enfim, a nova disciplina incluída no currículo, aliás, em todos os currículos de graduação da UFBa foi "Estudo de Problemas Brasileiros", como complementar obrigatória.

Com estas alterações, o currículo que chamarei 71/73 passou a ter a seguinte distribuição quantitativa:

Disciplinas nucleares	135 horas e 9 créditos;
Disciplinas de currículo mínimo ..	1.560 horas e 85 créditos;
Disciplinas complement. obrigatórias	750 horas e 43 créditos;
Disciplinas complement. optativas..	90 horas e 6 créditos;
Disciplinas eletivas	45 horas e 3 créditos.

Em termos de periodização, as alterações foram mínimas e de quase nenhuma significação, donde apresentar nesta comunicação somente a distribuição semestral de disciplinas do currículo 71/73.

Ei-la:

1º período:

1. Introdução à Filosofia.
2. Introdução à Sociologia II.
3. Estética I.
4. Disciplina Optativa.

2º período:

1. Lógica I (Formal).
2. História da Filosofia I (Antiga).
3. Soc'edade do Conhecimento.
4. Disciplina Eletiva ou Optativa.

3º período:

1. Lógica II (Simbólica).
2. Teoria do Conhecimento I.
3. Filosofia Geral I (Metafísica).
4. Psicologia da Educação I.

4º período:

1. Lógica III (Epistemologia).
2. Teoria do Conhecimento II.
3. História da Filosofia II (Medieval).
4. Psicologia da Educação II.

5º período:

1. Introdução às Estruturas Matemáticas.
2. História da Filosofia III (Moderna).
3. Filosofia Geral II (Cosmologia).
4. Didática I.

6º período:

1. Estudo de Problemas Brasileiros.
2. Filosofia da História.
3. Filosofia Geral III (Antropologia).
4. Estrutura e Funcionamento do Ensino de 2º Grau.

7º período:

1. História da Filosofia IV (Contemporânea).
2. Disciplina Optativa ou Eletiva.
3. Metodologia e Prática de Ensino em Filosofia I.

8º período:

1. Ética II.
2. Filosofia Geral IV (Axiologia).
3. Metodologia e Prática de Ensino em Filosofia II.

A redução do número de disciplinas nos dois últimos períodos foi uma imposição das dificuldades de campo de estágio. Tantas e tamanhas, todos sabem, depois que a Filosofia foi excluída do rol das disciplinas do ensino de 2º grau, forçando o licenciado em Filosofia a estagiar em "Estudos Sociais", "Educação Moral e Cívica", "O.S.P.B.", etc.

VII

Em maio deste ano, embora as alterações de currículos estivessem "congeladas" pela Câmara de Graduação, concluí um projeto de reformulação do currículo vigente. Atendendo às recomendações conclusivas de uma comissão revisora, pude também incluir uma proposta do Prof. Francisco Pinheiro, aprovada ao nível de departamento e de colegiado, criando a disciplina "Metodologia e Técnica de Pesquisa em Filosofia". Dispenso-me de apresentá-lo por motivos óbvios: além de projeto, seria uma outra comunicação!

Permito-me, pois, passar às conclusões deste trabalho.

Se filosofia é princípio e é fim — desenvolvimento é meio. Se filosofia é base, é fundamento — desenvolvimento é processo. Se filosofia é todo — desenvolvimento é parte complementar. Enfim, se filosofia é compreensão, é significação — desenvolvimento é extensão, é designação. Logo, um precisa do outro, embora não seja verdadeira a recíproca. A filosofia, sem o desenvolvimento, não se amplia, nem em latitude, nem em longitude, não obstante cresça, autotelicamente, em profundidade — como ocorreu, por exemplo, durante a Idade Média. Já o desenvolvimento, sem a filosofia, apenas aumenta, cresce em volume, sem forma e sem direção, como mero edema, simples inchação. O difícil, portanto, é harmonizá-los, equivale dizer humanizá-los, pô-los no ritmo e em seqüenciamento lógico; ter-se-á, então, uma filosofia para o desenvolvimento, que há — de produzir um desenvolvimento na filosofia.

Ora, de todo o exposto sobre as estruturas curriculares da Licenciatura em Filosofia evidencia-se que, uma vez, apenas, houve harmonia, ritmo e seqüenciamento, justamente na reformulação curricular em 1969, quando o desenvolvimento teve a sua filosofia. Nos demais momentos curriculares, ou se ficou simplesmente na filosofia, que era a do Conselho Federal de Educação, isto é, nas limitações do currículo mínimo, ou se tentou o desenvolvimento, sem qualquer filosofia — em que pese tratar-se de um currículo de filosofia...

NOTAS

1. Éramos onze; uma mulher e dez homens, dois quais, três bacharéis em Direito, e dois sacerdotes.
2. Contratado igualmente como Professor de Ensino Superior, em substituição ao Prof. Ricardo Pereira, a partir de 1958.

3. A mais bem formada mente filosófica que conheci, lastreada de invejável cultura.

1. Não chegou a ser ministrada, por ter tido seu conteúdo programático alterado. Posteriormente foi substituída por outra disciplina, análoga.

2. Estes órgãos, respectivamente, eram dirigidos pela Profª Maria Ivete Ribeiro de Oliveira e Prof. Alexandre Leal Costa, cuja memória prantelo aqui.

BIBLIOGRAFIA

1 — Segundo relatório do ano letivo de 1952 da Faculdade Católica de Filosofia.

2 — Arquivos da Universidade Católica do Salvador — levantamento feito por D. Maria de Lourdes Ferreira Leite.

3 — Regimento interno da Faculdade de Filosofia da Bahia — 1942.

4 — Regimento interno da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia — 1949.

5 — Regimento interno da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia — 1967.

6 — Relatório do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia.

7 — Plano de atividades do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia — 1969.

8 — Catálogo Geral da Universidade Federal da Bahia — 1971.

9 — Catálogo Geral da Universidade Federal da Bahia — 1972.

10 — Catálogo Geral da Universidade Federal da Bahia — 1973.

CONCLUSÕES DAS SESSÕES ESPECIAIS

I — FILOSOFIA DAS CIÊNCIAS

1. As ciências atuais despertam um interesse filosófico particular, mostrando a finitude de todas as dimensões físicas, a importância do princípio da complementariedade e a "não objetividade" dos resultados da investigação científica.

2. O tomismo poderia solucionar os problemas gnoseológicos levantados pela ciência moderna. As etapas do método científico poderiam ser interpretadas dentro do realismo de Santo Tomás.

3. A ciência moderna e a filosofia clássica abrangem muitos problemas comuns, tais como continuidade e descontinuidade, ser e não ser, temporalidade e causalidade, o que demonstra as estreitas relações existentes entre as mesmas.

4. O projeto científico é uma prática humana. Sua significação pode ser objeto de análise filosófica em sua instância crítica.

5. O estudo científico, elaborado pela razão calculante, não pode ignorar a hermenêutica ontológica, desenvolvida pela razão meditante. Ambos elaboram modelos limitados e provisórios, o que nos leva a evitar todo dogmatismo.

6. A explicação e a compreensão na filosofia e no campo das ciências da natureza e das ciências humanas são inseparáveis e complementares, porquanto explicar supõe compreender e compreender se "desenvolve" no explicar.

7. Importa apreciar a significação da História das Ciências e a análise dos filósofos com relação aos problemas principais originados da crise das ciências.

8. Será recomendável efetuar pesquisas sobre as idéias filosóficas, específicas dos diversos períodos da História do Brasil, constante em arquivos, em teses e Anais das Universidades.

9. A inserção da disciplina *Lógica e Metodologia Científica* no currículo do segundo grau parece ser muito útil e necessária.

II — FILOSOFIA DA LINGUAGEM E DA COMUNICAÇÃO

1. A análise da linguagem deve partir do significado como função do uso e mostrar que a significação se relaciona com o ato ilocutório.

2. É desejável que se elabore uma lógica lingüística realmente universal.

3. A filosofia da linguagem deve indagar da função constitutiva da língua em relação à realidade.

4. Será importante revalorizar a filosofia da linguagem de Humboldt, bem como o aspecto metafísico da linguagem.

5. É impossível se falar da linguagem de um ponto de vista puramente exterior a ela mesma.

6. Para a solução dos conflitos humanos há necessidade de um diálogo baseado na razão.

7. A comunicação humana é uma exigência ontológica e uma dimensão fundamental de toda pessoa. Constrói-se sobre uma rede de mediações, das quais a linguagem é a mais expressiva.

8. A verdadeira comunicação se faz através do diálogo intersubjetivo e intersocial, bem como com o ser que transcende o homem.

III — FILOSOFIA DO DIREITO

1. O direito fundamenta-se na pessoa humana como categoria ética e na comunidade como dimensão sociológica. O homem, ser de consciência de valores, constrói o direito como instituição, instrumento realizador da sua dignidade.

2. O conceito de paz não implica dominação e poder, mas sim equilíbrio entre as diversas formas sociais. Nesse sentido a relação intersubjetiva e intersocial se torna mais densa na perspectiva buberiana do "Eu-Tu".

3. O direito é uma forma normativa dos valores sociais, presentes numa comunidade humana e acha-se diretamente submetido à vontade política. No atual processo de planetarização, o homem moderno é muito sensível aos valores de universalidade, dos quais o sistema jurídico deve ser o suporte institucional.

4. A filosofia política foi no Brasil a partir da República, e durante muito tempo, de inspiração positivista. Seu estudo, porém, ainda oferece um vasto campo a ser explorado, sobretudo no campo da ideologia inspiradora das lideranças carismáticas.

5. Fazendo-se a distinção entre proposição jurídica e norma jurídica, pode-se esclarecer a natureza do conhecimento do jurista e o questionamento do caráter imperativo da norma jurídica.

IV — METAFÍSICA E FILOSOFIA DA RELIGIÃO

1. A leitura dos livros sagrados pode levar ao aprofundamento do ser oculto sob os entes, constituindo-se numa verdadeira meditação sobre o ser.

2. Toda a atitude crítica diante do conhecimento só será válida se se apoiar, explícita ou implicitamente, numa posição ontológico-metafísica.

3. O mito se suprime enquanto forma de verdade inteiramente envolvido na representação, mas permanece enquanto símbolo.

O mito adquire a sua legitimidade como filosofia metafórica da espontaneidade do espírito.

4. Deve-se se constituir uma ontologia do desenvolvimento que leve em consideração os aspectos quantitativo, qualitativo e humano.

5. Deve-se superar a neutralidade tanto no plano filosófico quanto no plano sociológico e científico.

6. A filosofia da religião deve levar em consideração o mistério da fé. A relação entre a filosofia e a fé consiste em que a primeira apresenta uma colaboração solicitada, enquanto que a fé apresenta a filosofia como colaboração não solicitada.

7. Ao se afirmar que o cristianismo antropomorfizou a idéia de Deus, é-se levado a um racionalismo que torna a fé carente de razão, abandonando-se o que deve lhe ser próprio: diálogo da fé com a razão.

8. O sentido religioso é vivido em nossos dias a despeito dos regimes vigentes, o que testemunha do "homem eterno" que é essencialmente abertura para o infinito.

9. O mistério da fé constitui um dado fundamental numa exigência de sentido religioso em face de um mundo cada vez mais complexo, o que vem testemunhar a favor duma abertura do homem para o infinito.

V — ÉTICA E FILOSOFIA DOS VALORES

1. A razão é que fundamenta e justifica a moral, porquanto a norma moral é constituída pela razão reta. Isto leva a um verdadeiro objetivismo moral. Quanto ao valor ainda falta uma fundamentação clara e precisa de sua verdadeira natureza. Pode-se fundar os valores éticos no conceito de pessoa como valor mais originário nesta esfera.

2. Existem valores ideais que são fundamentais para o homem, valores concretos, que são metas que o homem deve atingir. Estes valores, através de uma análise fenomenológica, são válidos e objetivos, impondo-se a todos. Se há valores conflitantes é porque ainda não se atingiu a realidade objetiva dos valores. Uma ética baseada só na religião é acessível mais eficaz, porém ela insuficiente. Podemos, racionalmente, fundamentar alguns valores universais. Esta fundamentação cabe ao filósofo, pois ele é capaz de fazer uma reflexão crítica sobre os valores.

3. A reflexão existencial evita o apriorismo racionalista e procura afirmar que o homem é abertura que se faz por sua escolha. Funda-se a moral em dois suportes: a universalidade racional das normas e a reciprocidade que introduz a interpelação do ego pelo alter-ego.

4. O fundamento da ética não está no ato de linguagem que enuncia uma promessa, situando tal fala no quadro da *instituição* de promessa produzida por *regras institutivas*. A fundamentação da ética que daí se segue não ultrapassa a subjetividade e o convencionalismo, o que vale dizer que apenas joga mais longe a questão sem a responder.

5. A filosofia é doutrina indigente quando se recebe à liberalidade. Vemos isto nas diversas posições tomadas diferentemente pelos filósofos sobre este problema. A reflexão filosófica não deve apenas distinguir áreas, mais também níveis. Antes de fundar um *dever-ser* é preciso determinar a tarefa, o método e o campo de uma antologia regional. A ação humana envolve sempre razões intelectuais e afetivas, não sendo razões unívocas. É preciso conciliar a liberdade com a razão; é preciso instaurar uma relação entre a ação livre e a alteridade.

6. O prazer não é uma alienação, pois contribui para a intensificação da existência; é o alcance do ser-mais. Porém, a consciência do prazer é a superação do próprio prazer. Toda hierarquia dos prazeres seria circunstancial e desagregada por ocasião de um sentimento de prazer particular. Certos prazeres se encontram em situações ocasionais de caráter ético; porém, o prazer como tal está aquém da ética, embora não se negue com isto a eticidade dos prazeres.

7. A ética é uma orientação do homem integral, sendo necessária uma educação total e não só sexual. A sexualidade não é todo do homem; ela é apenas um dos seus componentes. Mas, o sexo impregna a totalidade, como bem se vê no plano biológico: no sexo há plenificação do homem. No ponto de vista cristão é possível uma mística da sexualidade pois ela é um canal da graça divina.

VI — FILOSOFIA SOCIAL E FILOSOFIA DA HISTÓRIA

1. A liberdade é um elemento essencial da pessoa humana. Como só o homem livre promove o desenvolvimento, o governo deve se preocupar em educar para a liberdade em três planos: no da *conscientização*; da *socialização* e da *responsabilidade*.

2. A história mostra uma tendência que domina todas as outras: a de se promover a dignidade humana: E é a idéia de futuro da humanidade que possibilita uma Filosofia Social, pois é a idéia da humanidade futura vivendo na paz e na justiça que deve orientar a atividade prática dos dias presentes.

3. A história, para ser uma ciência, deveria caracterizar-se pelo método indutivo, explicando os fatos humanos mediante o princípio de razão suficiente. Entretanto, a Filosofia da História ultrapassa este esquema, pois abrange tanto o passado quanto o futuro numa visão retrospectiva e prospectiva do homem, podendo mesmo captar a sua perfectibilidade através de um modelo: Cristo.

4. Ao tentarmos compreender a filosofia em seu aspecto histórico não podemos bater-nos unicamente à sua dialética interna, mas é necessário aprender à influência de outros fatores tais como os de ordem religiosa, política e social. Uma história da filosofia desvinculada da história da cultura é incompreensível.

5. A Fenomenologia funda a intersubjetividade, enquanto às ciências sociais compete interpretar em profundidade as realidades objetivas do mundo das relações sociais usando o método compreensivo.

6. E necessária uma Metafísica do Desenvolvimento para se poder interpretá-lo corretamente. Somente a "entificação" nos encaminha para a dimensão universal do desenvolvimento. O desenvolvimento, enquanto ente criado, deve ser a harmonia do processo de sua manifestação, diferenciação e unificação.

7. Na colocação do problema da liberdade por ideólogos e filósofos brasileiros, distinguem-se quatro períodos e modos distintos:

a) *O período colonial*, dominado pela ideologia absolutista;
b) O *período monárquico*, onde existia um liberalismo teórico, sem ressonância prática;
c) A *República Velha*, antiliberal e autoritária;
d) A *República Nova*, em que o liberalismo é retornado em novas bases, considerado a liberalidade como um valor a ser instaurado.

8. A História das idéias no Brasil não deve ater-se unicamente às idéias filosóficas, mas a todas as idéias que, de fato, influíram e fizeram a História do Brasil, por isso não podem ser deixadas de lado outras idéias como as religiosas, por exemplo, vividas pelo nosso povo.

9. Uma análise ideológica preliminar da produção da mensagem do meio rural mostra que as técnicas de controle usadas pela mesma apresentam um caráter classifista. Uma investigação mais completa da questão deveria centrar-se nas seguintes direções:

a) Análise dos conteúdos dos programas radiofônicos; b) análise do conteúdo das músicas sertanejas; c) entrevistas com trabalhadores rurais em diferentes circunstâncias.

10. O sujeito da História é a Comunidade Humana enquanto receptora das conquistas e contribuições do passado e criadora de novas possibilidades para o futuro. Neste sentido o singular e o concreto devem ser integrados na continuidade histórica, não havendo contradição entre o processo global da história e a atuação de cada um.

11. A práxis é a instrumentalização da realidade material. O homem precisa transformar a matéria, mas pode ocorrer, como no caso da alienação, que a matéria trabalhada se oponha à práxis humana, invertendo as exigências do homem para com a matéria em exigência da matéria para com o homem. É este o perigo e muitas vezes a realidade do desenvolvimento contemporâneo.

12. O conhecimento histórico do individual concreto é insuficiente, pois se reduz à constatação de fatos que, como tais, são contingentes. É necessária uma ciência capaz de atingir as essências. Por isso a História não é uma ciência, sendo incapaz de transcender em tempo e o espaço, o que só a Filosofia e a Teologia podem fazê-lo.

VII — ESTÉTICA E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

1. A importância do caráter reflexivo-crítico do pensamento filosófico contribui para a educação na clarificação de conceitos

e na construção de uma teoria pedagógica que oriente a prática da educação.

2. Deve-se evitar o perigo do exclusivismo epistemológico e do axiologismo dogmático e apriorístico sobre o homem. O homem só é plenamente compreensível em sua historicidade: seu significado ôntico é expresso em sua transcendência, operando nas categorias espácio-temporais, sendo da competência da filosofia da educação a tentativa de intencionalizá-las.

3. A exigência histórica de pensar a cultura contemporânea, nos seus fundamentos, na sua estrutura e na significação de seu vir a ser para a integração latino-americana e para a edificação da paz mundial e o ensino da filosofia como diálogo histórico, podem contribuir para uma filosofia da educação interamericana.

4. O ensino da filosofia em seu aspecto sistemático deve ser feito à base das experiências pessoais criadoras. Em seu aspecto histórico deve ser feito descobrindo-se a experiência fundamental que teve cada pensador.

5. A importância da organização lógica da matéria de ensino que exige do aluno, para dominá-la, uma disciplina intelectual mediante a valorização do esforço, ressaltada pelo professor.

6. Deve-se implementar o caráter interdisciplinar dos estudos pedagógicos, suplantando a dicotomia entre lógica e psicologia que devem se integrar na educação.

7. Análise das características da educação brasileira, denunciando a falta de bases sólidas para o conhecimento da cultura brasileira, devido ao formalismo presente na legislação e jurisprudência culturais.

8. Educação considerada como realização progressiva da pessoa que importa em crescimento e desenvolvimento através da aprendizagem. Progresso social como conseqüência da efetivação plena das faculdades e atributos humanos, sendo a Escola a agência habilitada na promoção do aludido processo.

9. Análise dos fundamentos epistemológicos do pensamento ideológico, cabendo à filosofia a crítica das ideologias. A educação deverá basear-se na análise crítica das ideologias.

10. A filosofia está também presente na obra literária e por isto o seu ensino pode partir da experiência estética do aluno.

11. A disciplina Filosofia da Educação deveria ser inserida no currículo mínimo das licenciaturas para proporcionar aos educadores o exercício do pensamento crítico.

IV

SESSÃO DE ENCERRAMENTO

Ao iniciar-se a Sessão de Encerramento da III Semana Internacional de Filosofia, o Prof. Dr. Tarcísio Meirelles Padilha fez entrega, ao Governador do Estado da Bahia, Prof. Dr. Roberto Figueira Santos, do diploma de Sócio Honorário da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, pela contribuição inestimável prestada à realização do referido conclave, que teve a mais alta significação cultural para o País.

DISCURSO DO PROF. TARCÍSIO MEIRELLES PADILHA NA SESSÃO DE ENCERRAMENTO DA III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Exmo. Sr. Governador Roberto Figueira Santos

Exmo. Sr. Prof. Euro Brandão, DD. Secretário Geral do MEC e representante de S. Exa. o Ministro Ney Braga

Eminentíssimo Cardeal D. Avelar Brandão Vilela

Sr. Prof. Alwin Diemer, representante do Governo da República Federal da Alemanha

Sr. Prof. Claude Bruaire, representante do Governo da França

Sr. Prof. Leo Gabriel, Presidente Honorário da Federação Internacional das Sociedades de Filosofia

Sr. Prof. André Mercier, Secretário Geral da Federação Internacional de Filosofia

Exmo. Sr. Carlos Santana, Secretário de Educação do Estado da Bahia

Magnífico Reitor da Universidade Federal da Bahia, Prof. Augusto da Silveira Mascarenhas

Magnífico Reitor da Universidade Católica de Salvador, Monsenhor Eugênio de Andrade Veiga

Minhas Senhoras

Meus Senhores

Antes de nos despedirmos, após uma radiosa semana de profícuos estudos, estimaria testemunhar o meu agradecimento pessoal e o da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos a quantos se juntaram no comum objetivo de tornar possível a III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA. Primeiramente, uma especial palavra há de ser endereçada ao Exmo. Sr. Ministro da Educação e Cultura, eminente Senador Ney Braga, a quem esta Sociedade tanto deve em apoio, estímulo e compreensão. S. Exa. não vem poupando esforços no sentido de possibilitar à Entidade os meios materiais para a consecução de seus superiores fins. Ao lado de S. Exa. seria indisfarçável injustiça silenciar a contribuição altamente significativa de seu mais próximo e eficiente colaborador, o ilustre patrício Prof. Euro Brandão, cuja contínua fé em nossas atividades tanto nos desvanece.

Cabe também agradecer ao Exmo. Sr. Ministro João Paulo dos Reis Velloso ajuda expressiva para esta Semana.

Permito-me agora referir a figura ímpar do Governador Roberto Santos. Homem de larga cultura e dotado de invulgar capacidade administrativa, S. Exa. se vem relevando uma das mais lídimas expressões do atual cenário político brasileiro e por sua fina sensibilidade, desde os primeiros momentos da organização deste Congresso, não poupou esforços para lhe assegurar o êxito.

Prazerosamente mencionamos o Sr. Secretário Carlos Santana e o Dr. Jorge Hage Sobrinho, Prefeito da Capital, pela colaboração que prestaram ao Encontro que hoje finda.

Aos Magníficos Reitores das Universidades Federal e Católica o profundo sentimento de gratidão da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos.

A primeira nos cedeu as suas instalações para a realização da Semana dos Filósofos e a segunda foi a sede permanente da Comissão Organizadora que durante quase um ano deu suporte à III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA.

Não poderíamos encerrar estas breves palavras sem uma menção especial ao Príncipe da Igreja Católica, o Cardeal-Primaz do Brasil, D. Avelar Brandão Vilela, seu permanente conselho, suas palavras de rara profundidade ao ensejo da Missa Solene de abertura do Congresso marcaram os nossos corações e hão de permanecer para sempre como a mensagem deste Encontro.

Cabe agora uma palavra à participação da mocidade neste Congresso. Mais de quatrocentos universitários de todo o País acorreram pressurosos a Salvador numa eloqüente demonstração

de fé na cultura e nos valores que ela encerra. Sua presença traduz desmentido formal a quantos persistem em sua postura pessimista ao proclamarem reiteramente sua descrença na juventude.

É atitude sediça e vem atravessando os séculos com a monotonia das "verdades feitas". Vale aqui reproduzir alguns textos, que bem retratam esta atitude.

"Nossa Juventude adora o luxo, é mal-educada, caçoa da autoridade e não tem o menor respeito pelos mais velhos. Nossos filhos hoje são verdadeiros tiranos. Eles não se levantam quando uma pessoa idosa entra, respondem a seus pais e são simplesmente maus".

"Não tenho mais nenhuma esperança no futuro de nosso país se a juventude de hoje tomar o poder amanhã, porque essa juventude é insuportável, desenfreada, simplesmente horrível".

"Nosso mundo atingiu seu ponto crítico. Os filhos não ouvem mais seus pais, o fim do mundo não pode estar muito longe".

"Esta juventude está estragada até o fundo do coração: os jovens são malfeitores e preguiçosos. Eles jamais serão como a juventude de antigamente. A juventude de hoje não será mais capaz de manter a nossa cultura".

O primeiro texto é atribuído a Sócrates. O segundo a Hesíodo. O terceiro a um Sacerdote egípcio e o último é de autor desconhecido da Babilônia.

Queremos sublinhar a nossa permanente confiança no idealismo e na generosidade dos jovens, cuja participação crescente no projeto brasileiro julgamos indispensável. Cuidamos mesmo incidirem em inextricável contradição quantos teimam em descrer da juventude e, ao mesmo passo, ressaltam enfaticamente sua inabalável fé nos destinos do País.

É certo que vivemos uma era de transformações radicais. Malraux chegou a asseverar que somos a primeira civilização que desconhece o sentido da vida, pois o espiritual chegou a zero. A verdade é que entramos em cheio na transição entre fases distintas da história. Incumbe-nos dar inteligibilidade aos sucessos históricos, pois a aventura humana perde sentido quando não enseja interpretação ajustada ao superior destino que excetua o homem na escala ontológica. Forçoso é convir que a visão profética de Nietzsche continua a atordoar-nos a consciência. É ele seguramente o grande denunciador de valores e anunciador do nihilismo em que vivemos. Talvez se pudesse dizer que a morte de Deus por ele reiteramente proclamada conduziu o homem à sua própria negação. O Deus que morreu foi o ídolo a que se submeteram gerações inteiras. Assim, o super-homem

não é adequado sucessor do Deus morto. Faltou a Nietzsche a visão que teve Henri Bergson, que vislumbrou no santo o ser dotado de um bom senso superior.

Ante este quadro, os filósofos aqui reunidos examinaram as relações entre Filosofia e Desenvolvimento. Não há como recusar a nossa responsabilidade na definição dos rumos e dos valores presentes no processo de desenvolvimento. Nem havemos de obscurecer o quanto a idéia de desenvolvimento emergiu da aragem cristã que permeia o evolver da cultura ocidental. Daí por que a problemática do desenvolvimento exige uma avaliação necessariamente cristã de desempenho dos povos na realização do ser-mais do homem. Inútil ocultar a patente realidade dos desníveis, a inquestionável vigência dos egoísmos nacionais na urdidura do processo. Urge à consciência cristã tomada de posição marcada pela denúncia da injustiça institucionalizada que separa homens e nações por desníveis insuperáveis. Havemos de realçar a presença de uma ética do desenvolvimento apta a suplantar as contínuas negações do homem no alheamento a que estão sendo relegados seus problemas. Unirmo-nos na ingente tarefa de possibilitar o crescimento humano de todos os homens representa a única forma válida de transformar o fermento evangélico em radiosa realidade.

DISCOURS DE CLÔTURE

ANDRÉ MERCIER

La Semaine Internationale de Philosophie de Bahia va s' achever. Il m'appartient de conclure.

Nous avons beaucoup entendu parler de développement que l'on nous a présenté comme le concept d'un mouvement qualifié parallèle au temps et chargé d'une plus-value croissante dans la direction de l'avenir.

Mais n'est-ce pas par habitude, voire même par atavisme que tont le monde admet que le tempe s'écoule du passé vers l'avenir?

Les choses passées ne sont plus, elles ne sont en aucun cas à notre disposition, qu'elles aiente été des moments de bonheur on de malheur, des actes de bien ou de mal, etc. Le passé s' éloigne de nous de plus en plus.

Em revanche, les choses à venir, que nous me connaissons pas (bien que les sciences puïssent faire certaines prévisions sur elles) vont devenir présentes, pour s'effacer a leur tour dans le passé qui s'éloigne.

J'eu conclus que l'image d'un temps s'écoulant du passé vers l'avenir est mensongère et qu'elle a le tort de nous faire nous torner vers le passé pour y chercher des biens que nous ne récupérerons jamais et ne pouvons que regretter. Bien au contraire, puisque le passé s'éloigne et que les choses à venir s'approchent de nous, s'est que le temps vient en vérité de l'avenir pour disparaître dans le passé.

Peut-être Pascal le savail-il dèjà, et Saint Augustin en avait-il le sentiment.

Alors, puis un'il est vain de rien chercher dans le passé, c'est qu'il faut se prépares à "l'à-venir" et que notre devoir est donc

d'aller à la rencontre du temps. C'est l'actualisation de ce devoir qui constitue le développment véritable.

En particulier, et de tante façon, Dieu n'est pas dans le passé, il ne peut être que dans l'avenir. Il *est* l'inépuisable avenir qui vient à nous, et si nous ne voulons pas le subir purement et simplement, notre "devoir d'être", c'est d'aller à Sa rencontre avec une confiance totale dans la perfection de cette rencontre.

Il est néanmoins vrai que nous sommes des créatures fragiles et bornées; aussi avons-nous peur de la totalité et de la perfection, ce qui fait que tant de gens s'enfuient au contraire et cherchent à tout prix un sauvetage illusoire dans les choses passés de l'histoire.

Or, la perfection et la totalité ne s'appréhendent que par amour et dans l'amour.

Substituer à l'amour des postulats d'entr'aid sociale ou des procédés matéralistes de la promotion d'un bien-être institué de l'extérieur ne résout pas le problème d'un affrontement quelconque, parce que cette substitution nous place dans *l'avoir* au lien de nous situer dans *l'être*, et qu'il ne s'agit pas d'avoir-ni surtout d'avoir plus-mais d'être: d'être toujors plus, totalement et parfaitement.

Tel serait l'idéal d'un développment conforme à notre nature qui nous attribue une personnalité individuelle au sein de la société.

Je me demande alors au trouver l'atmosphère humaine où cet idéal aurait des chances d'être attent ou pour le moins approché. Non pas, certes, lá où règnent les socialismes matérialistes et la dialectique qui nie d'emblé autant l'idéal d'une perfection parcielle que la réalité de la personne individuelle. Non pas non plus là où la capitalisation des biens accumule égoïs tement l'avoir au détriment de l'être.

Donc ni l'Europe de l'Est, ni celle de l'Ouest et son prolongement Nord-amèricain ne sont favorables à ce vrai développement qui requiert que nous nous rendions à la rencontre le la perfection et à l'acceptations de la totalité de l'Etre.

Alors, où trouver l'atmosphère propice à cette rencontre? Eh bien, je dirai que c'est là où règne la générosité authentique, c'est-à-dire celle qui accomplit les deux commandements des évangiles et non seulement le second.

La générosité authentique consiste à donner de gaieté de coeur nou pas seulement ce qu'on a, mais aussi et surtont ce qu' on est. C'est ainsi que se fonde la société parfaite dont les membres se rencontreront sans méfiance et où les relations humaines

serviront de paradigne à la confiance qu'il faut avoir en la divinité qui, de l'avenir, vient sans cesse à nous.

J'ai beaucoup voyagé. J'ai rencontré, autant parmi les philosophies qui se disent tels, que parmi d'autres gens qui sont philosophes sans le savoir, des individus et des groupes qui, tantôt se sont montrès généreux en ce sens, tantôt le contraire.

De la conscience d'une telle générosité authentique sont alors nées des amitiés.

L'amitié est le ciment idéal d'une société parfaite. Si l'amitié n'existait pas, il n'y aurait pas de société, parce que pas de confiance. Il n'y aurait que des fourmilières ou des niches d'abeilles. L'amitié est la forme la plus pure de l'amour entre les hommes parce qu'elle garde une serénité complète même au travers des absences et des discontinuités tout en restant respectueuse et exigeante à la fois. Elle est quelque chose comme la sainteté au sein de la société où jouent les relations des hommes entre eux, — tandis que la sainteté réligieuse joue là où il s'agit de la relation de l'homme à respect et une exigence semblable.

Alors, savez-vous où j'ai trouvé tout d'abord d'un des plus beaux exemples de générosité authentique? C'est au Brésil, et notamment à Bahia; aussi suis-je tenté de dir que elle Brésil est une terre propice au développement auquel j'ai fait allusion.

Et savez-vous où est née ensuite l'une des amitiés les plus pures dont la limpidité m'a fait comprendre qu'il s'agit là de la sainteté sociale? J'ai même au Brésil aussi et vous devinez avec qui: avec la famille de Tarcísio et de Ruth Padilha dont la générosité de coeur et la grandeur d'âme sautent aux jeux.

C'est un bonheur qu'il y ait de telles gens au monde, et qu'ils soient secondés par tant de personnes accortes et dévouées quand elle entreprennent l'organisation d'un Congrès comme celui de la Semaine Internationale de Philosophie à Bahia.

C'est pourquoi je leur dis ma reconnaissance et votre reconnaissance aussi.

Je les remercie, du président jusqu'eux chauffeurs de onnibus, sans oublier les Secrétaires, les coordinateurs, les administrateurs, les jeuves femmes en bleu et jaune du drapeau bresilien; ni bien entendu les Autoritès du pays qui ont contribuié à cette rèussite.

Merci, cent fois merci.

Et que Dieu bénisse le Brésil.

MONSIEUR LE PRÉSIDENT, TRÈS CHERES COLLEGUES,

PROF. LEO GABRIEL

Tout d'abord je voudrais remercier la Société brésilienne de la Philosophie pour m'avoir invité tant que philosophe de l'Université de Vienne et Président honoraire de la FISP pour la troisième semaine internationale de philosophie. Comme vou souvenez peut-être j'ai dirigé en annés mille neuf cent soixent hui quatorzième Congrès mondiale le Philosophie à Vienne et cela dans une situation plutôt difficile causèe par l'occupation précedente de la Tschechoslovaquie par le troupes sovietiques.

Ce Congrès a eté caracterisé en ce qui concernait son sujet par deux faits: premièrement (comme sujet antropologique) d'eclaisir la condition humaine dans sa situation dans la nature et dans l'histoire. On discutait pour la première fois sur un echelon etendu le du marxisme. Pendant les cinque annés suivants j'ai expliqué (pour continuer ce dialogue entre l'ouest et l'est) dans beaucoups de conferences dans les Academies des Sciences à Moscou et Kiev aussi qu'en Bulgarie la relation entre dialectique et dialogue dans la lumière de ma logique integrale. Cet essay devrait construir la base logique es metodologique d'une philosophie de l'integration qui se traîté aussi comme sujet de base pendant la semaine internacional de philosophie qui [se deroule en ce moment] au Salvador.

J'ai dedié à cet interêt a part mon livre "Le logique integral" (paru en langue espagnol chez GREDO à Madrid) mes deux publications "Formes et Structures de la pensée integrative" (traduit en espagnol en "Folia humanistica") et "La pensée dialectique chez CUSANUS et Hegel" (traduit en italien dans la revue "Filosofie" à Turin).

Il existe aussi une publication m'etant dedié sous le titre "la verité du TOUT" a laquelle ont participé par des essays entre autre Paul Riccoeur, Adam Schaff et Riviere di Ventosa.

Le quinzième Congrès mondiale de Philosophie en l'annés mille neuf cent soixent dix trois à Varna que j'avais l'honneur de diriger en tant que Président de la FISP avait pour sujet général la position problèmatique de l'homme dans le monde tecnique et scientifique d'aujourd-hui. Si l'on choisira comme sujet de base au seizième Congrès mondiale de Philosophie qui avait lieu en mille neuf cent soaxant dixuit à Düsseldorf (República Federal Allemande) des "conceptiones mondiales des sciences" il est clair que pour ce sujet le problème de l'integration et sa critique sera d'une importance decisive.

La relation entre la Philosophie et le science provoquée par le positivisme scientifique sera alors au centre de la discussion. La conception du monde signiphié déjà en tant que et mot une relation epistemologique avec l'Ensemble qui ne sera pas realisé par aucune science particulière bien que chaque science fasse partie de la verité du TOUT avec son implication philosophique non exprimé. Cette verité ne pourra se developer que dans un dialogue entre les sciences et la philophie. Ce dialogue constitue l'avenir dela philosophie.

Et auprés de clôture de Toisième Semain Internacionale de Philosophie pour le cordialité et hospitalité bresilien, aux president Ms. Padilha et se femme aimable et tous les collegues organizateurs specialment Prof. Lippmann je voudrais dire, obrigado, obrigado, obrigado.

Cordialment,

PALAVRAS DE ENCERRAMENTO DO PROF. EURO BRANDÃO, SECRETÁRIO GERAL DO MEC

É uma grande honra para mim estar presente convosco nesta sessão de encerramento da III SEMANA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos. Desde o primeiro instante em que foi proposto, contou este conclave com o apoio integral do Ministério da Educação e Cultura, na pessoa do Ministro Ney Amintas de Barros Braga e nas providências que determinou à Secretaria Geral do Ministério, a qual tenho a honra de dirigir.

Empenhado como está o Governo Federal no propiciar e estimular todas as legítimas manifestações da cultura, não poderia faltar a mais esta expressão cultural, — que é a reflexão filosófica, e, no caso, entretecida e enriquecida pelos ensinamentos do Divino Mestre, — uma decidida atitude de estímulo e propiciamento.

É realmente nas postulações da filosofia, ainda que em diversos ramos, expressas por pensadores imbuídos da verdadeira fé, é que poderemos encontrar as proposições e o balizamento legítimo para alcançar a plenitude da realização humana e social.

É motivo de júbilo ver a mais numerosa família espiritual da Nação, contribuir com sua reflexão, sobre o tema central: "desenvolvimento".

É oportuna e necessária a consideração filosófica desse tema num país como o Brasil, em que seu Presidente da República General Ernesto Geisel em seu discurso de 1º de março de 1974 declarou ser "o homem brasileiro, sem distinção de classe, raça ou região onde viva ou trabalhe, o objeto do planejamento nacional".

E quando se fala do Homem é impossível prescindir da contribuição do filósofo. Esta contribuição será tanto mais valiosa

quanto mais espontânea e aberta, pois entende o Estado Brasileiro, conforme sua Política Nacional de Cultura, ser sua atividade nesse setor a de estimular a criatividade individual dentro do pluralismo que caracteriza o modelo e sociedade aberta buscada no II Plano Nacional de Desenvolvimento.

Por outro lado a consideração de natureza filosófica do progresso moderno, do desenvolvimento que, de acordo com Paulo VI, é o segundo nome da paz, traz também em seu bojo toda uma riqueza conceitual a sugerir a ação que merece discernida e adotada a quem incumbe orientar e conduzir os rumos da sociedade, principalmente na formação do caráter das novas gerações que formam a maioria do povo brasileiro.

A esse trabalho vós vos entregastes, fecundamente, nestes dias.

Por isso a simpatia, o apoio moral e material do Ministério da Educação e Cultura a este encontro, que, ao que sabemos, desenrolou-se dentro do pluralismo indispensável não só à democracia, objetivo permanente da Nação, como à sociedade multirracial de que nos orgulhamos.

Já dizia Tobias Barreto, relevante pensador patrício do último século:

"O respeito das convicções alheias não consiste em julgá-las boas e verdadeiras, mas só em tê-las por íntimas e sinceras".

Possam a capacidade, o talento, o empenho de cada um de vós ter contribuído efetivamente, — e estou certo disso —, para um aperfeiçoamento e melhoria da sociedade brasileira e como se trata de um conclave internacional — da própria comunidade humana.

Agradeço em nome do Ministério da Educação e Cultura a participação dos filósofos de outros países e congratulo-me com a S.B.F.C. pelo êxito desta iniciativa.

Que Deus, Senhor nosso, nos inspire, filósofos, administradores, dirigentes da sociedade, homens comuns do povo, a encontrar, — e seguir, — os caminhos luminosos que nos levem a todas as metas da Justiça, da Paz, da Verdade, do Bem, e do Amor.

Está encerrada a III Semana Internacional de Filosofia.

LETTRE DU MONSIEUR PIERRE COLIN DIRIGÉ AU PROFESSEUR PADILHA LORS DE SA PREMIÈRE VISITE AU BRÉSIL PAR OCCASION DE LA REALISATION DU CONGRÈS DE PHILOSOPHIE ORGANISÉ PAR LA SOCIETÉ BRÉSILIENNE DES PHILOSOPHES CATHOLIQUES

PIERRE COLIN

Chers Collègue et ami,

Avant de quitter le Brésil dont vous m'avez permis de découvrir quelques aspects forts séduisants et que je commence à aimer beaucoup, je tiens à vous dire ma grande reconnaissance pour votre invitation à cette troisième Semaine Internationale de Philosophie et pour les soins attentifs dont vous-même et madame Padilha m'avez entouré au cours de ce Congrès si propice aux rencontres.

Il y avait là plusieurs anciens de L'Institut Catholique quelques-uns même qui avaient suivis mes cours. Mais je comprends mieux maintenant les difficultés des étudiants brésiliens lorsqu'ils viennent en France. Nous sommes si froids, si réservés et vous êtes si gentils, si accueillants. Tous ici et les philosophes brésiliens dont j'ai apprecié la grande cordialité. Avec quelques uns et aussi avec des collègues d'autres pays rencontrés à Bahia, j'ai trouvé de veritables amitiés en même temps que j'ai eu des échanges intellectuelles très fructueuses.

Bien sur, j'ai parfois souhaité que les choses se passent autrement que les communications soient mois nombreuses laissant davantage place avec discussions aux confrontations. Mais je re-

connais que c'est très difficille, qu'il faut bien donner à ceux qui ont pris les soin de préparer des communications la possibilité de s'exprimer. Pour ma part c'est sur place que j'ai découvert le sens veritable de la problematique du Congrés — grâce en particulier à quelques paroles que vous m'avez dit le premier jour sur l'influence nord-americaine et sur votre souci de donner du développement de votre pays une dimension culturelle qui peut trouver des sources d'inspiration dans la tradition europeenne tout en s'orientent de originale dans une ligne proprement brésilienne. A cet égard je me démande si nos travaux n'auraient pas été facilités par des indications préalables plus précises sur la problematique générale du Congrès et rotamment sur la notion de "Développement". Mais j'exprime sans doute ainsi la réaction d'un européen moins sensibilisé que les collègues brésiliens à la notion du développement et à ses problèmes. Encore que l'on retrouve partourt sous des formes diverses, la question de la comprehension et de l'orientation de l'homme vers une vie plainement humaine, non uni-dimensionnelle, à l'interieur d'une société industrielle — Dans des conditions differentes, c'est notre probleme à tous — et c'est un problème pour les philosophes. Il me semble que la pensée contemporaine surtout de signe phenomenologique et existentiel, nous aide à la poser d'une façon plus réelle et efficace que d'autres formes de pensée plus classique, a conditions toutefois que cette philosophie existentielle soit attentive à la dimension communautaire des problemes humaines de la société industrielle et pour cela il lui faut tenir compte des efforts des sciences sociales les plus actuelles — Ce qui est pour nous, à Institut Catholique de Paris l'une des preocupations majeures de la Faculté de Philosophie — En même temps d'ailleurs que le rapport avec la theologie.

Ce Congrès m'a convaincu que la situation dans laquelle vous êtes en ce moment au Brésil est propice à la recherche philosophique et le rend même particulierment necessaire et urgent alors que vous réalisez des grandes transformations soit dans l'ordre de l'industrialisation soit avec un accès plus général de la population à l'alphabetisation et à la culture (disons, à une culture plus intelectuelle) dès lors je comprends mieux l'importance d'un Congrès tel que celui que vous avez rendu possible

avec son caractère veritablement international et aussi avec la forte frequentation étudiante qui était l'une des ses caracteristiques. Je souhaite vivement qu'il encourrage et stimule un effort de pensée si indispensable à l'avenir de votre pays. Et je me rouis de savoir qui vous continuerez à présider la Société Brésilienne des Philosophes Catholiques qui m'a fait l'honnear de me recevoir comme membre associé.

Encore une fois, je vous dis et à tous ceux qui vous ont aidé à organiser ce congrès, ma grande reconnaissance et je vous assure ainsi que la chère madame Padilha, de mon amitié — J'espère bien que nous reverrons et que si vous revenez à Paris, vous me refez signe pour que nous puissions passer de un bon moment ensembles.